بسم اللہ الرحمن الرحیم

# قوت الاخیار

پر مشتمل شرح

# نور الانوار

تالیف


حضرت مولانا جمیل احمد صاحب

سکروڈوی استاذ حدیث و تفسیر دارالعلوم دیوبند


تحشیہ و تکمیل


حضرت مولانا وحید اللہ حقانی



انوار القرآن کتب خانہ

محلہ جنگی پشاور

0300-5722681

حنفی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کفایت دینی کتب خانہ

شافعی

## کفایت اللہ ابن صدیق

واٹس ایپ گروپ ٹیلی گرام چینل

اس گروپ میں کتابیں اہل السنۃ والجماعت، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، دیوبند ، علماء حق کے عقائد کے مطابق ہوں گی مختلف زبانوں میں اسلامی کتابیں پشتو عربی اردو فارسی جیسے تفسیریں، فتاویٰ درسی کتب خارجی کتب و غیرہ۔

کفایت اللہ ابن صدیق

easypaisa

+923052488551

+923247442395

مالکی

حنبلی

# قوت الاخیار (مکمل)

## مع تکملہ، سنّت، اجماع، قیاس

پبنتو شرح

## نور الانوار


مؤلف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈی استاذ الحدیث والتفسیر دار العلوم دیوبند

مترجم و مکمل

حضرت مولانا وحید اللہ حقانی

مدرس تعلیم القرآن بارہ کیٹ پبنو۔



انوار القرآن کتب خانہ محلہ جنگی پشاور

0300-5722681

# فہرست مضامین


| نمبر شمار | مضامین | صفحہ |
|---|---|---|
| ۱ | | |
| ۲ | حرفِ علت واد بیان | ۵ |
| ۳ | دفا بیان | ۳۷ |
| ۴ | دَثَمّ بیان | ۴۸ |
| ۵ | دبل بیان | ۵۹ |
| ۶ | دلکن بیان | ۶۴ |
| ۷ | دَواو بیان | ۷۰ |
| ۸ | دحتیٰ بیان | ۱۱۵ |
| ۹ | حرفِ جر (با) بیان | ۱۲۸ |
| ۱۰ | د علیٰ بیان | ۱۴۶ |
| ۱۱ | دمن بیان | ۱۵۲ |
| ۱۲ | دَالیٰ بیان | ۱۵۵ |
| ۱۳ | دفی بیان | ۱۶۳ |
| ۱۴ | اسمائے ظروف مع قبل، بعد عند، غیر، سوئ بیان | ۱۶۹ |
| ۱۵ | حرفِ شرط اِن بیان | ۱۸۰ |
| ۱۶ | دَحرفِ شرط اِذا بیان | ۱۸۳ |
| ۱۷ | دکیف بیان | ۱۹۴ |
| ۱۸ | دَکَمْ بیان | ۲۰۳ |
| ۱۹ | دَحیث اواین بیان | ۲۰۶ |
| ۲۰ | دجمع مذکر دعلامات و بیان | ۲۰۹ |
| ۲۱ | صریح، کنایہ اوَدھنوی دحکم بیان | ۲۱۳ |
| ۲۲ | دَکنایاتِ الطلاق بیان | ۲۲۰ |
| ۲۳ | باب السُّنّۃ | ۴۰۵ |
| ۲۴ | دسنّت اقسام اد تعریفات اواحکام | ۴۰۸ |
| ۲۵ | بیان دحالت دراوی اواقسام دھغہ | ۴۲۷ |
| ۲۶ | شرائط دراوی اودَھر یو تفصیل | ۴۴۶ |
| ۲۷ | دانقطاع بیان اودھغے اقسام | ۴۶۶ |
| ۲۸ | بیان دھغہ محل چہ خبر پہ کښی حجّت کوئی اودَھغے اقسام | ۴۷۹ |
| ۲۹ | بیان دنفس خبر اودَھغے اقسام | ۴۹۰ |
| ۳۰ | بیان دَطعن فی الحدیث اودَھغہ اقسام | ۵۰۵ |
| ۳۱ | دَتعارض بیان - | ۵۲۰ |
| ۳۲ | بیان درکن دمعارضہ | ۵۲۱ |
| ۳۳ | بیان دشرط دتعارض | ۵۲۳ |
| ۳۴ | دمعارضہ دَحکم بیان چرکلہ واقع شی پہ مابین دآیتینو کښی | ۵۲۴ |
| ۳۵ | دمعارضہ دحکم بیان چرکلہ واقع شی دَسنّتینو پہ مابین کښی | ۵۲۷ |
| ۳۶ | حکم دمعارضہ چہ قیاسینو کښی تعارض راشی، | ۵۳۵ |
| ۳۷ | بیان دَصوری معارضہ | ۵۳۶ |
| ۳۸ | باب دبیان اواقسام دھغہ | ۵۶۷ |

| نمبر شمار | مضامین | نمبر شمار |
|---|---|---|
| ۳۹ | د بیانِ تقریر بیان | ۵۶۸ |
| ۴۰ | د بیان تفسیر بیان | ۵۷۹ |
| ۴۱ | د بیان تغیّر بیان | ۵۷۴ |
| ۴۲ | بیان د اختلاف په خصوص د حرم کښی | ۵۷۷ |
| ۴۳ | بحث د استثناء او بیان د اختلاف بین الاحناف والشوافع ۔ | ۵۸۴ |
| ۴۴ | اقسام د استثناء | ۵۹۵ |
| ۴۵ | د بیان ضرورت بیان | ۵۹۹ |
| ۴۶ | د بیان تبدیل بیان | ۶۰۶ |
| ۴۷ | بیان د شرط د نسخ | ۶۱۵ |
| ۴۸ | بیان د صالح والی او نه صالح والی حجج | ۶۱۷ |
| | ارلجه د پاره د نسخ | |
| ۴۹ | اقسام د منسوخ | ۶۲۵ |
| ۵۰ | باب په بیان د افعال د نبی ﷺ کښی | ۶۳۲ |
| ۵۱ | تقسیم د وحی دوه اقسامونه او دهر قسم تفصیل ۔ | ۶۳۶ |
| ۵۲ | د ما قبل شرائعو بیان | ۶۴۷ |
| ۵۳ | د صحابه د تقلید بیان | ۶۵۲ |
| ۵۴ | د تابعی د تقلید بیان | ۶۶۰ |
| ۵۵ | باب الاجماع | ۶۶۳ |
| ۵۶ | د اجماع لغوی او شرعی معنیٰ | // |
| ۵۷ | رکن د اجماع | // |
| ۵۸ | د اجماع اهل حل وعقد دی | ۶۶۷ |
| ۵۹ | د اجماع د شرط بیان | ۶۷۳ |
| ۶۰ | د حکم د اجماع بیان | ۶۷۴ |

| نمبر شمار | مضامین | صفحہ |
|---|---|---|
| ۶۱ | د اجماع د دلیل بیان | ۶۷۷ |
| ۶۲ | د نقل د اجماع بیان او د هغه اقسام | ۶۷۹ |
| ۶۳ | د اجماع د مراتبو بیان | ۶۸۱ |
| ۶۴ | باب القیاس و قیاس لغوی او شرعی معنیٰ ۔ | ۶۸۷ |
| ۶۵ | قیاس حجت دے | ۶۹۰ |
| ۶۶ | دلیل نقلی د حجیت د قیاس | ۶۹۱ |
| ۶۷ | دلیل عقلی د حجیت د قیاس | ۶۹۴ |
| ۶۸ | بیان د قیاس په حدیث الحظ بالحظ کښی ۔ | ۶۹۸ |
| ۶۹ | اصول په اصل کښی معلول دی | ۷۰۹ |
| ۷۰ | بیان د شرط اوّل د قیاس | ۷۱۱ |
| ۷۱ | د قیاس د شرط ثانی بیان | ۷۱۶ |
| ۷۲ | د شرط ثالث بیان | ۷۲۲ |
| ۷۳ | د شرط رابع بیان | ۷۲۶ |
| ۷۴ | د رکن د قیاس بیان | ۷۳۹ |
| ۷۵ | د علت جامع د اقسامو متعدده بیان | ۷۴۳ |
| ۷۶ | د وصف یعنی علت کښی د صلاحیت او عدالت ضروری دے ، | ۷۵۰ |
| ۷۷ | د عدالت تشریح ، | ۷۵۱ |
| ۷۸ | د وصف د صلاحیت بیان | // |
| ۷۹ | معنی د اطراد | ۷۵۷ |
| ۸۰ | استصحاب الحال حجت دے او کله نه | ۷۶۲ |
| ۸۱ | احتجاج بتعارض الاشباه | ۷۶۶ |
| ۸۲ | د استحسان بیان | ۷۹۲ |

| نمبر شمار | مضامین | صفحہ |
|---|---|---|
| ۸۳ | تقدیم قیاس پہ استحسان باندی | ۷۹۸ |
| ۸۴ | تقدیم استحسان پہ قیاس باندی | ۸۰۰ |
| ۸۵ | واجتہاد بیان | ۸۰۷ |
| ۸۶ | شرط داجتہاد | 〃 |
| ۸۷ | حکم داجتہاد | ۸۱۰ |
| ۸۸ | حق پہ موضع دخلاف کینی واحد دے کہ متعدد | 〃 |
| ۸۹ | تخصیص کے علت جائز نہ دے | ۸۱۷ |
| ۹۰ | تقسیم دموافراقسام خمسہ طرف تہ | ۸۲۲ |
| ۹۱ | دعلو تقسیم طردیہ او موثرہ طرف تہ ۔ | ۸۲۵ |

| نمبر شمار | مضامین | صفحہ |
|---|---|---|
| ۹۲ | وجوہ دوفع خلور دی | ۸۲۶ |
| ۹۳ | اوّل قول بوجب العلت دے، | 〃 |
| ۹۴ | دویم مالغت دے، | ۸۲۹ |
| ۹۵ | دریمہ وجہ دوفع فساد وضع دہ | ۸۳۴ |
| ۹۶ | خلورمہ وجہ دوفع مناقضہ دہ | ۸۳۶ |
| ۹۷ | پرعلل موثرہ دنقض بیان | ۸۴۰ |
| ۹۸ | دمعارضہ بیان او دمعارضہ اقسام | ۸۵۰ |



حنفی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کفایت دینی کتب خانہ

شافعی

کفایت اللہ ابن صدیق

واٹس ایپ گروپ ٹیلی گرام چینل

اس گروپ میں کتابیں اہل السنۃ والجماعت، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، دیوبند، علماء حق کے عقائد کے مطابق ہوں گی مختلف زبانوں میں اسلامی کتابیں پشتو عربی اردو فارسی جیسے تفسیریں، فتاویٰ درسی کتب خارجی کتب و غیرہ۔

کفایت اللہ ابن صدیق

easypaisa

+923052488551

+923247442395

مالکی

حنبلی

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوفُ الْعَطْفِ أَكْثَرُهَا وُقُوعًا وَقَدَّمَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمِقْدَارِ تَرَاخٍ وَلَا تَرْتِيبٍ يَعْنِي أَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرِكَةِ فَإِنْ كَانَ فِي عَطْفِ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ فَالشَّرِكَةُ ثَابِتَةٌ فِي الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ أَوْ بِهِ وَإِنْ كَانَ فِي عَطْفِ الْجُمَلِ فَالشَّرِكَةُ فِي مُجَرَّدِ الثُّبُوتِ وَالْوُجُودِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمِقْدَارِ نَدْرِي كَمَا نَدْرِي عَمَّهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيبِ كَمَا نَدْرِي عَمَّهُ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ ۞ فَإِذَا قِيلَ جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو يَحْتَمِلُ أَنَّهُمَا جَاءَا مَعًا أَوْ تَقَدَّمَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ ۞ قَوْلُهُ ۴ نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَفَهِمَ النَّبِيُّ ۴ مِنْهُ التَّرْتِيبَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا فَإِنَّ تَقْدِيمَ الرُّكُوعِ عَلَى السُّجُودِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ النَّبِيَّ ۴ لَعَلَّهُ فَهِمَ التَّرْتِيبَ مِنْ وَحْيٍ غَيْرِ مَتْلُوٍّ وَإِنَّمَا أَحَالَ عَلَى الْآيَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ التَّقْدِيمَ فِي الذِّكْرِ لَا يَخْلُو عَنِ الْاِهْتِمَامِ وَالتَّرْجِيحِ وَعَنِ الثَّانِي أَنَّهُ مُعَارَضٌ لِقَوْلِهِ ۴ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي خِطَابًا لِلْمَرْأَةِ فَإِنَّ تَقْدِيمَ السُّجُودِ عَلَى الرُّكُوعِ لَيْسَ بِفَرْضٍ بِالْإِجْمَاعِ ـ

**ترجمہ:** ۔ بیا چونکہ پہ دی حروفو کښی زیات دحروف عطف وقوع کیږی، دی وجہ نہ مصنف ۞ هغه لږه مقدم کړلو اوده فرمایل چه واو د اځی دپاره دمطلق عطف بغیر دوړاندی والی نه دپاره دمقارنت او ترتیب یعنی واو د اځی دپاره دمطلق شرکت پس که چرته واو په عطف مفرد علی المفرد کښی وی نو شرکت به په محکوم علیه کښی وی یا په محکوم کښی اوکه په عطف د جملو کښی وی، نو شرکت به صرف په ثبوت اوپه وجود کښی وی،

حاصل داچه واو د مقارنت دپاره نه وی لکه چه خو ځکه زمونږ ۞ داخیال دے اونه د ترتیب دپاره ده لکه چه داخیال د بعضو شوافعو ۞ دے پس هر کله چه جاءنی زید وعمرو ویلے شی نو داهم احتمال شتر چه ستاخوانه داوده یوځائے را غلی وی او داهم احتمال شتر چه دیو ر اتلی په بل مقدم وی او د [illegible] دلیل دباری تعالی دقول ان الصفا والمروة من شعائر الله پاره ده کښی د رسول الله صلی الله علیه وسلم دا قول نحن نبدأ بما بدأ الله دے، پس رسول الله ۞ وی نه ترتیب فهم کړے دے او د

باری تعالیٰ قول وارکعوا واسجدوا دے حُکه چه دَرکوع تقدیر په سجده باندی دَلالت
دے، دَاوّل دلیل جواب دادے چه هیڅ ممکنه وجه نشته چه رسول اللهؐ دوحی غیر متلو نه ترتیب
فهم کړے وو، اودُایت حواله ئے دی وجه نه پیش کړی دی چه تقدیر فی الذکر داهتمام اوترجیح
نه خالی نه دے، اودَدویم دلیل جواب دادے چه مذکوره قول دباری تعالیٰ دقول واسجدی
دامکمی سره معارض دے، لکه چه حضرت مریم علیها السلام ته خطاب کولوسره ویلے شوی دی
حُکه چه دسجود تقدیر په رکوع باندی بالاجماع فرض نه دے،

**تشریح** ۱۲ شارحؒ دیو سوال جواب ورکړے دے سوال مادے چه وراندی دحروفو
دوه قسمه بیان شوی دی (۱) حروف عامله (۲) حروف غیر عامله پس مصنفؒ دحروف
عامله دقوی کیدلونه باوجود بیاولے حروف غیر عامله په دی باندی مقدم کړی دی، ددی
جواب دادے چه حروف غیر عامله دحروف عامله په مقابله کښی زیات واقع کیږی لهٰذا
دکثرتِ وقوع وجه نه حروف غیر عامله لره مقدّم کړے شوی دی، اودَحروف غیر عامله وقوع
حُکه زیاته ده چه حروف غیر عامله (حروف عطف) په اسم اوفعل دواړو باندی داخلیږی،
اوحروف عامله (حروف جراوکلمات شرط) په دواړو باندی نه داخلیږی بلکه حروف جر
صرف په اسم باندی داخلیږی اوکلماتِ شرط صرف په فعل باندی داخلیږی، پاتی شوا سوال چه
حروف عاطفه مثلاً فاء لره په شرط وغیره باندی ولے مقدّم کړے شوی دے، نوددی جواب
دادے چه دواومدلول مطلقاً دوه خیزونولره جمع کول دی، په دی کښی ترتیب دمقارنت قید
شته دے اونه دترتیب اودی نه علاوه دنورو حروف عاطفه مدلول مقارنت یاترتیب وغیره
دقید سره مقیّد دی پس چونکه مطلق په مقیّد باندی مقدّم دی دی وجه نه واولره په نورو
حروفِ عاطفه باندی مقدم کړے شو، بهرحال مصنفؒ وفرمائیل چه کلمه دواومطلق عطف یعنی
مطلق شرکت دپاره راځی اوددی په معنی کښی نه مقارنت ملحوظ دی اونه ترتیب دمقارنت مطلوب
دے، دوه خیزونه په زمانه کښی جمع کول اوترتیب مطلوب دے دحروف عطف دمابعد ومامبتل
نه دزمانه په لحاظ سره مواخر کیدل بهرحال دواو په ذریعه باندی کله دیو مفرد عطف په بل مفرد
باندی عطف راغلے وی، نوشرکت به صرف په محکوم علیه کښی وی، لکه قام وقعد زید یعنی زید
ودریدلو اوکیناستو نه دی مثال کښی په زید باندی دقیام اودقعود دواړو حکم راغلے دے
یا په صرف په محکوم به کښی شرکت ثابت وی لکه قام زید وعمرو زید اوعمرو دریدل

یعنی په قیام محکوم به کښی زید او عمرو دواړه شریک دی، او که دواړو په ذریعه باندی دلږ سے جمله عطف په بله باندی شوے دی، نو شرکت به صرف په ثبوت او په وجود کښی دی، لکه قام زید و قعد عمرو کښی صرف د ثبوتو ل مقصود دی، د زید قیام او د عمرو قعود دواړه ثابت او موجود دی، حاصل دا چه واو نه په مقارنت باندی دلالت کوی او نه په ترتیب باندی دامذهب دا حنافو دے او هم دا د عام اهل لغت مسلک دے دی قائل امام سیبویه، فراء و بصری او د کوفه دی،

بعض حنفی علماء ویلے دی چه واو راځی د مقارنت د پاره او د بعض شوافعو داخیال دے چه واو د ترتیب په معنی باندی دلالت کوی لهذا د جارنی زید و عمرو معنی داده چه زید او عمرو په سم اتلو کښی شریک دی، قطع نظر د دینه چه دواړه یو ځائے راغلی دی، او که نه زید مخکی راغلے او عمرو روستو راغلے، حاصل دا چه دا حنافو او څاد نداونو لغت پر نزد باندی دا ترکیب صرف په دی خبره دلالت کوی، چه زید او عمرو دواړه راغلی دی، او د بعض حنفیو عالمانو په نزد باندی به د دی معنی دا دی چه زید او عمرو دواړه یو ځائے راغلی دی، یعنی دواړه د را تلو نی مانه یو ځاے او د بعض شوافعو خیال دا دے چه زید او عمرو نه پس راغلے دے، د شوافعو اول دلیل دا دے چه رسول الله فرمایلی دی نحن نبدأ بما بدأ الله مونږ به د سعی طواف هغه ځائے نه شروع کوو کوم ځائے نه چه الله پاک شروع کړی ده، او دینه د رسول الله صلی الله علیه وسلم مراد ان الصفا والمروة من شعائر الله دے، یعنی څرنګه چه الله پاک د سعی د بیان شروع د صفا نه کړی ده، د غه رنګه مونږ به هم د سعی شروع د صفا نه کوو، بعض شوافعو دا وائی چه رسول الله صلی الله علیه وسلم د غه قول نه د اخبره فهم کړله چه واو د ترتیب د پاره دے، لهذا که واو د ترتیب د پاره نه وے نو رسول الله صلی الله علیه وسلم به د غه شان نه وے ویلے بلکه داسی به ئے ویلے وے نحن نبدأ بالصفا مونږ به د سعی شروع د صفا نه کوو، لیکن د نحن نبدأ بالصفا نه پس بما بدأ الله ویل او دینه پس په شهادت کښی ان الصفا پیش کول د دی خبری دلیل دے چه حضور علیه السلام د واو ترتیب استفاده کړے دے او حضور علیه السلام چونکه په عربی زبان مجوکښی اعلم او افصح دے دی وجه نه د دی د واو د ترتیب د پاره کنزل د دی خبری دلیل دے، چه واو د ترتیب د پاره استعمالیږی دویم دلیل دا دے چه الله پاک

فرمائی وارکعوا واسجدوا دینه داواضح کیږی چه واو د ترتیب دپاره دے، نکښه درکوع تقدیم په سجده باندی په اتفاق سره واجب دے، پس درکوع تقدیم په سجده باندی داد دی خبری دلیل دے چه په آیت کښی واو د ترتیب دپاره دے وجه دا ده که واو د ترتیب دپاره نه وے، نو درکوع تقدیم به په سجده نه وے واجب، دریم دلیل دا دے چه حضرت ابن عباس رضی الله عنه صحابه رضی الله عنهم نه داحکم کولو چه عمره د حج نه وړاندی کوی، پس صحابه کرامو رضی الله عنهم عرض وکړو چه لم تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله واتموا الحج والعمرة لله، صحابه کرام رضی الله عنهم وعربو فصحاء دی، او هغوی دا خبره فهم کړله چه الله پاک حج او عمره لره په واو سره ذکر کړی دی، او واو د ترتیب دپاره دے لهذا حج وړاندی او عمره پس پکار ده، پس د صحابه کرامو رضی الله عنهم دا فهم هم د دی دلیل دے چه واو د ترتیب دپاره د امی، د حنفی علماء د طرف نه دا دلیل جواب ځوداے چه پرې هیڅ نه ده چه حضور علیه السلام د سعی ابتداء د صفا نه وحی غیر متلو سره معلوم کړی وی، یعنی ترتیب خو ئے د وحی غیر متلو نه معلوم کړے دے نه د دی آیت نه او د حوالے په طور ئے د دی آیت لره حکم وړاندی کړلو چه الله پاک صفا لره مقدم ذکر کړی ده امیر څیز لره مقدم ذکر کول د دغے څیز د راجح او اهم کیدل هم د وحی غیر متلو تائید کوی، او کله چه داسی ده نو بیا منکوی د آیت کښی واو د ترتیب دپاره نه شو، د دویم دلیل جواب دا دے چه مذکوره قول وارکعوا واسجدوا دیادی تعالوا اقل واسجدی وارکعی سره معارض دے کوم چه حضرت بی مریم ته خطاب شوے دے یعنی په اول آیت کښی درکوع تقدیم په سجده او په دویم آیت کښی د سجدے تقدیم په رکوع سره اغلے دے، حالانکه سجدے لره په رکوع باندی مقدم کول په اتفاق سره فرض نه دی، پس معلومه شوه چه په دواړو مذکوره آیتونو کښی د رکوع او سجدے حکم وړکړے شوے دے، کوم چه دوه ارکان دی، دی نه قطع نظر چه وړاندی د کوم یولره او اړکړے شی او پس د کوم یولره، او باقی شو ترتیب نو دهغه دپاره بل دلیل دے،

بهرحال دی آیت نه هم واو د ترتیب ثابتیدل نشته دے، دریم دلیل جواب داد دے چه د صحابه کرامو رضی الله عنهم د سوال نه باوجود د مضر یونو مشر عبدالله بن عباس رضی الله عنهما هغوی تم

دا فرمائل چه اوّل عمره وکړي او بیا حج وکړي نو دا په عدم ترتیب باندې زیات دلالت کوي، پر دلته هم دا ثابته شوه چه واؤ د ترتیب د پاره نه دے حکه که واؤ د ترتیب د پاره وے نو د اتموا الحج و العمرة لله د وجه نه به د تقدیم د حج په عمره حکم وړکړے شوے وے، حالانکه حکم ورته خلاف شوے دے،

**فوائد** :- د حنفي علماء دلیل د عربو کلام تتبع دے حکه چه د اهل عربو په کلام کښې واؤ د مطلق جمع د پاره رائي بل دلیل دا دے که واؤ چرته د ترتیب د پاره وے نو کوم حائے کښې چه ترتیب نه وے مطلوب هلته به بیا واو نه ذکر کیدے لکه تقاتل زید و عمرو، زید او عمرو قتال کوي، په دې مثال کښې صرف زید او عمرو مقاتله خبرو کول مقصود دي، ترتیب بیا نول نه دي مقصود، پس په دا سې حائے کښې د واؤ استعمال ول د دې خبرې دلیل د ے چه واؤ د ترتیب د پاره نه دے، دې یم دلیل دا دے که واؤ د ترتیب د پاره د مثل شي، نو د آیت د بقره واد خلوا الباب سجّدا او قولوا حطة (رکوع ۶) او آیت دا اعراف حطة واد خلوا الباب سجّدا (رکوع ۲۰) په مابین کښې به تناقض واقع شي، حکه د بقره په آیت کښې به ډول باب سجّدا او قول د حطة مو اخرول او په آیت دا اعراف کښې به د دې برعکس وي، حالانکه دواړو حائیو کښې واقع یوه ده پس د تناقض د بچ کیدو لپاره به دا د ے لپاره کیږي، چه واو د ترتیب د پاره نه دے بلکه بنی اسرائیل ته د دواړو خبرو د حکم ورکړے شوے دے قطع نظر د دینه چه مقدم کوم یوے دے او مؤاخر کوم یوے دے دینه هم دا معلومه شوه چه واو د ترتیب د پاره نه دے،

وَفِي قَوْلِهِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا قَالَ لِاَحَدِ زَوْجَاتِهِ الْغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ تَقَعُ وَاحِدَةٌ وَعِنْدَهُمَا ثَلَاثٌ فَعُلِمَ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيْبِ عِنْدَهُ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ مُنَفَّرِدًا لِعَدَمِ يَقِيْنِ الْمَحَلِّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ فَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا فَيَقَعُ الْكُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَالْمَحَلُّ يُقِيْلُهَا -

**ترجمہ**:- اودَ غیر موطوءہ دپارہ دخاوند پہ دی قول کښی کہ چرتہ تہ کور تہ داخل شوی نو طلاقہ ئے اوطلاقہ ئے ، طلاقہ ئے ، دا دیو مقدر سوال جواب دے ، کوم چہ مونږہ احنافو ؒ باندی وایو دیږی ، اوھغہ داچہ کلہ یو سړے خپلہ غیر موطوءہ ښځی تہ وائی کہ تہ کور تہ داخل شوی نو تہ طلاقہ ئے ، طلاقہ ئے طلاقہ ئے ، نو د امام صاحب پہ نزد باندی پہ یو طلاق واقع کیږی ، اودَ صاحبینو ؒ پہ نزد باندی پہ دری طلاقہ واقع کیږی ، پس معلومہ شوہ چہ امام صاحب پہ نزد باندی واودَ ترتیب دپارہ دے ، دی وجہ نہ اوّل طلاق یواځی واقع کیږی اودَ دویم اودریم دپارہ محل نہ پاتی کیږی ، اودَ صاحبینو ؒ پہ نزد باندی واودَ مقارنت دپارہ دے ، لھذا دری وارہ طلاقہ بہ یوځائے واقع کیږی ، او محل دی دری وارہ ولاړہ قبلوی۔

**تشریح**:- پہ دی عبارت کښی دیو مقدر سوال جواب دے کوم چہ پہ احنافو ؒ باندی وارد یږی ، سوال دا دے کہ چرتہ یو کس خپلہ غیر مدخولہ ښځی تہ وائی ان دخلت الدار فانت طالق ، طالق ، طالق ، یعنی دری وارہ طلاقونہ ئے پہ دغول الدار باندی معلّق کړل ، او دری وارہ ولاړہ ئے پہ صرف واَو سرہ ذکر کړل ، نو پہ دی صورت کښی بہ دشرطدَ وجود پہ وخت د امام صاحب ؒ پہ نزد باندی صرف یو طلاق واقع کیږی اودَ صاحبینو ؒ پہ نزد باندی بہ دری طلاقہ واقع کیږی ، دینہ داخیرہ معلومہ شوہ چہ امام صاحب پہ نزد باندی واودَ ترتیب دپارہ دے ، لھذا د ترتیب دوجہ نہ چہ کلہ اوّل طلاق واقع شولو نو ھغہ ھم پہ یو طلاق سرہ بائنہ شوہ لہ ځکہ چہ غیر مدخول بہا ښځہ پہ یو طلاق سرہ بائنہ کیږی ، او پہ ھغہ باندی عدّت نشتہ وی و اجب ، پس ھرکلہ چہ غیر مدخول بہا پہ یو طلاق سرہ بائنہ کیږی نو دَ دویم اودریم طلاق دپارہ محل پاتی نہ شوہ لہ اوچہ کلہ دویم اودریم دپارہ محل پاتی نہ شوہ نو پہ دی باندی بہ دویم اودریم طلاق نہ واقع کیږی ، او دَ دویم اودریم نہ واقع کیدل ، ثم دغہ ترتیب فے ، کوم چہ داوو نہ مستفاد دے ، پس ثابتہ شوہ چہ عند الامام واودَ ترتیب دپارہ دے ، ځکہ کہ واودَ ترتیب دپارہ نہ وے او مطلق جمع دپارہ وے ، نو د شرط د وجود پہ وخت کښی پہ مذکورہ کلام سرہ بیا دری وارہ طلاقہ واقع کیدلے ، بہرحال دی مسئلہ نہ دا معلومہ شوہ چہ د امام صاحب ؒ

پہ نزد باندی واو د ترتیب دپارہ دے ، حالانکہ امام صاحبؒ د واو د ترتیب دپارہ وکیہ لو قائل نہ دے ، او دینہ داهم معلومہ شوہ چہ صاحبینؒ پہ نزد باندی مذکورہ واو مقارنت دپارہ دے ، حکہ مذکورہ کلام سرہ دهغوی پہ نزد باندی دری طلاقہ واقع کیږی ، پہ یوځلے باندی ، او پہ غیر مدخول بها باندی دری طلاقہ واقع کیدے هم شی ، لهم حال دمذکور طلاق سرہ پہ یوځلے باندی دری طلاقہ واقع کیدل دادی خبری دلیل دے چہ واو دمقارنت دپارہ دے ، حالانکہ دصاحبینؒ پہ نزد باندی واو دمقارنت دپارہ نہ راځی ۔

فَاَجَابَ بِاَنَّ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةٌ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ لِاَنَّ مُوْجَبَ هٰذَا الْکَلَامِ الْاِفْتِرَاقُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَا مُوْجَبُهٗ الْاِجْتِمَاعُ یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ یَعْنِیْ اَنَّ هٰذَا التَّرْتِیْبَ عِنْدَهٗ وَالْمُقَارَنَةَ عِنْدَهُمَا لَمْ یَجِیْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنْ مُوْجَبِ الْکَلَامِ فَاِنَّ مُوْجَبَ الْکَلَامِ عِنْدَهٗ الْاِفْتِرَاقُ اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ لَقَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا فَاِذَا لَمْ یَقُلْ ثَلٰثًا بَلْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عُلِمَ اَنَّهٗ قَصَدَ الْاِفْتِرَاقَ فَیَقَعُ کُلٌّ مِنْهَا عَلٰی حِدَةٍ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ وَلَمْ یَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِیْ وَلِلثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا مُوْجَبُ الْکَلَامِ الْاِجْتِمَاعُ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ لَمَّا عَلَّقَ الثَّلٰثَ کُلَّهٗ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَاِذَا عَلَّقَهٗ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ نَحْوُ الْاِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِیْمِ اِلٰی رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا فِیْ وُقُوْعِ الثَّلٰثِ وَهٰذَا کُلُّهٗ اِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَاِنْ اَخَّرَهٗ بِاَنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یَقَعُ الثَّلٰثُ اِتِّفَاقًا لِاَنَّهٗ وُجِدَ فِیْ اٰخِرِ الْکَلَامِ مَا یَغَیِّرُ اَوَّلَهٗ وَهُوَ الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْاَوَّلُ عَلٰی اٰخِرِهٖ فَیَقَعْنَ جُمْلَةً

**ترجمہ** ۔ نو مصنفؒ ددی سوال دا جواب ورکړ دچہ پہ ذکر شوی مثال کښی دامام ابوحنیفہؒ پہ نزد یو طلاق واقع دی ، حکہ چہ ددی کلام مقتضیٰ وطلاقونو

جُدا جُدا کیدل دی، لهٰذا دایه دواړه وجه متغیر نه وی، یعنی داکوم ترتیب چه دامام صاحب په نزد دے، او مقارنت کوم چه د صاحبینوؒ په نزد دے، نو داد واړو نه نږدے ی اغلے بلکه دکلام دمقتضیٰ دوجه نږدا غلے حُکمه چه دامام صاحب په نزد دکلام مؤجب افتراق دے، نو دی وجه کہ داسی نه وے شوے نو قائل به داویل چه کہ ته په کوم کښی داخله شوے نو په تادی درے طلاقه وی، نو هر کلمه چه قائل ثلثاً نه دے ویلے بلکه انت طالق وطالق وطالق ئ ویلے نو معلومه شوه چه ده افتراق اراده کړے، نو دی نه په هر یو طلاق بیل بیل واقع وی، نو اوّل طلاق به واقع شی او دوهم اودریم دپاره څه محل باقی پاتی نه شو، او د صاحبین په نزد دکلام موجب اجتماع ده حُکمه کہ داسی نه دے نو قائل به درے واړه په یو شرط باندی نه معلق کولے، نو هر کلمه چه هغه د اوّل په یو محل معلق کړه نو داتول به په یو حُائے واقع وی، او د مختار الاسلام او صاحب تقویم میلان په وقوع د ثلاث کښے د صاحبینو د قول راجح کړید و طرف ته دے او دا اختلاف په هغه صورت کښے دے چه کلمه قائل شرط مقدم کړے وی، او کلمه شرط ئے مواخر کړے وی، په دی شان چه انت طالق وطالق ان دخلت الدار وائی نو بالاتفاق درے طلاقه به واقع وی، حُکمه چه دکلام په آخر کښے داسی خیز را غے چه دکلام اوله حصه به لوی، او هغه شرط دے نو دکلام اوله حصه د دی په آخری حصے باندی معلق شوه، لهٰذا درے طلاقه به په یو محل واقع وی،

**تشریح:** ـ د ذکر شوی سوال جواب دادے چه ذکر شوی مثال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق، کښی دا ته د دخول په وخت دامام صاحب په نزد او د ترتیب دپاره دے، او د صاحبینو په نزد درے طلاقه واقع کیدل، د دی وجه نه ده دی چه دامام صاحب په نزد واو د ترتیب دپاره دے او د صاحبینو په نزد واو د مقارنت دپاره دے کله څنګه چه هم معترض خیال دے، بلکه دادی وجه نه چه دامام صاحب په نزد د دی کلام مؤجب او مقتضیٰ افتراق دے، یعنی د طلاقونو په مینځ کښی ترتیب دواړو په وجه سره نه دے پیدا شوے بلکه داد طلاق د یو بل نه پس په داسی طور ذکر کولو نه پیدا شوے چه اوّل طلاق بغیر د واسطے نه په شرط معلق دے، او ثانی طلاق اوّل په واسطے سره معلق دے، او ثالث طلاق واوّل او ثانی طلاق په واسطے سره معلق دے او دلیل

دوی دا دے چه که ددی کلام مقتضیٰ افتراق نه وے یعنی جُدا جُدا واقع کول نه دی
نو قائل به درے وارہ طلاقه دیو ځل نه پس بیل بیل نه ذکر کولے، بلکه درے وارہ
به ئے یوځائے ذکر کړے وے، اودا سی به ئے وئیلے چه "ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثاً نو هر کله چه قائل ثلثاً ددرے عدد ذکر نه کړو اوانت طالق وطالق
وطالق ئ وویلے، نو معلومه شوه چه د قائل مقصود افتراق دے، یعنی قائل وا.
درے وارہ بیل بیل واقع کول غواړی، بهرحال ددی کلام موجب افتراق دے او
افتراق به دواو کلمے په وجه نه متعیر کیدے، ځکه چه واو د مطلق جمع دپاره دے
او مطلق جمع په افتراق کښے هم موجوده ده، یعنی داواو چه د مطلق جمع دپاره
دے، ددی په وجه به افتراق نه زائله کیږی یعنی شوځیز و نه بیل بیل ذکر کیدلو
باوجود هم جمع کیدے شی نو هرکله چه ددی کلام موجب او مقتضیٰ افتراق ده یعنی
یو ځل پسے بیل بیل دے وارہ په یو شرط معلق کړے شو، نو دا درے وارہ طلاقه به په
دی شان سره بیل بیل واقع وی، په کوم اینداز باندی چه دا معلق شوی، یعنی اوّل
طلاق چه بغیره واسطے نه په شرط باندی معلق وے، دا به اوّل واقع وی، اودویم طلاق
چه په یو واسطے سره معلق دے هغه به ددی نه پس په دویم نمبر واقع وی او دریم
طلاق چه په دوه واسطو یعنی داوّل طلاق او دویم طلاق په واسطے سره معلق دے
نو دا به په دریم نمبر واقع کیږی اوهر کله چه دا طلاقونه جدا جدا واقع شو، نو غیر مدخول
بها ښځه په اوّل طلاق واقع کیدلو سره بائنه شوه، خو په غیر مدخول بها باندی
عدت واجب نه وی، نو ددی دپاره داوّل نه بعد د دویم اودریم طلاق دپاره محل پاتی
نه شو، اوهر کله چه دا داوّل طلاق نه بعد د طلاق دپاره محل پاتی نه شوه نو دویم او
دریم طلاق به په دی واقع نه وی، او دا دواړه به هسے بے ځایه لاهی شی،

بهرحال د امام صاحب پرمنزد داوّل طلاق واقع کیدل اور دستو دوه طلاقونه واقع
کیدل دی چه نه نه دی چه واو د ترتیب دپاره دے، بلکه دا ددی وجه نه دی چه ددی
کلام موجب افتراق دے، دغه شان د صاحبینو پرنزد درے طلاقه ددی وجه نه نه
واقع کیږی، چه دَ دوی په وجه واو د مقارنت دپاره دے، بلکه ددی وجه نه واقع
شو چه د دوی په نزد ددی کلام موجب اجتماع ده ځکه چه که ددی کلام موجب اجتماع

نه وے یعنی که په یو ځل درے واړه واقع کول مقصود نه وے نو قائل به درے واړه په یو شرط نه معلق کولے ، بلکه په جُدا جُدا شرط به ئے معلق کړے وے ، نو درے واړه طلاقه په یو شرط باندی معلق کول دی خبرے دلیل دے چه قائل درے واړه په یو ځائے واقع کول غواړی ، او دی کلام موجب اجتماع ده او اجتماع دواړو کلمے دوجه نه نه متغیر کیږی ، ځکه چه واو د مطلق جمع دپاره راځی ، او مطلق جمع په اجتماع کښے متحقق ده ، په دی شان چه درے واړه طلاقه په یو ځل واقع شی نو په دی کښے به دجمع معنی هم متحقق شی ، بهرحال د صاحبینوؒ په نزد دی کلام موجب اجتماع ده یعنی قائل درے واړه په یو ځل واقع کول غواړی ، او په غیر مدخول بها ښځه باندی په یو ځل درے طلاقه واقع کیدے شی ، لهذا دی کلام دوجه نه دَ صاحبینوؒ په نزد درے طلاقه به واقع وی ، او د درے طلاقو واقع کیدل په دی وجه نه نه وی چه واو د مقارنت دپاره دے بلکه دی وجه نه به وی چه دی کلام موجب اجتماع ده ،

شارح علیه الرحمۃ فرمائی چه علامه فخر الاسلام او صاحب د تقویم د صاحبینوؒ قول ته ترجیح ورکړے ده ، او د درے طلاقو واقع کیدلو فتوی ئی ورکړے او وجه د ترجیح ئی داده چه په" ان دخلت الدار " فقط طلاق و طالق و طالق کښے چه کوم په دخول دار معلق کړے شوے وے ، نو دا فی الحال طلاق نه دے بلکه په دی کښے د اصلاحیت شته چه دَ شرط د موجود کیدو په وخت کښے په دی سره طلاق واقع شی ، نو کوم چه معلق شوے دے هغه فی الحال طلاق نه دے ، نو دی وجه نه دا به د وصف ترتیب هم نه قبلوی ، چه وصف د موصوف نه مقدم کیدے نشی نو هغه کلمه چه موصوف یعنی طلاق بالکل موجود نه وے نو ترتیب به هم موجود نه وی او اعتبار به د هغه وخت دی کوم وخت چه طلاق واقع شی ، یعنی د دخول دار وخت له به اعتباروی ، او د دخول دار په وخت کښی څه داسی خیز موجود نشته چه وقوع د طلاقو متفرق ثابتکړی بلکه څنګه چه ښځه کورته داخله شی ، نو په دی به معلق شوی درے واړه طلاقه واقع شی ،

شارح نور الانوارؒ مُلّا جیون فرمائیلی دی چه امام صاحب او د صاحبینوؒ دا سابقه اختلاف په هغه صورت کښے دے ، چه کلمه شرط مقدم وی او جزاء مؤخره وی خو که چرے شرط ئی مؤخر کړے د وے نو که داسی ئی وے چه انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار

نو په دی صورت کښے به بالاتفاق درے واړه طلاقه واقع وی ځکه چه دی صورت کښے دکلام په آخر کښے داسی شیزے راغلے چه دکلام اوله حصه بدلوی یعنی که دا انت طالق و طالق و طالق "نه پس که دا "ان دخلت الدار" شرط نه وے نو دے سره به فوراً طلاق واقع کیدے، خو چه کله ئے "ان دخلت الدار" ووے نو اول کلام حکم بدل کړو، او متعلق طلاق ئی معلق کړل او دکلام اول دی په آخر باندی موقوف شو، یعنی دشرط په تکلم کولو سره درے واړه طلاقه معلق شول اوهر کله چه درے واړه طلاقه معلق شول نو دشرط یعنی دخولدار په راتلو سره به درے واړه طلاقه واقع وی،

وَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنْتَمَا ثَبَتَ بِوَاحِدَةٍ جَوَابُ سُؤَالٍ اٰخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا وَهُوَ اَنْ يُّقَالَ اِذَا نَجَّزَ الطَّلَاقَ بِدُوْنِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعُلَمَاءُنَا الثَّلٰثَةُ اِتَّفَقُوْا عَلٰى اَنَّهٗ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ هٰهُنَا فَفَهِمَ اَنَّهٗ لِلتَّرْتِيْبِ عِنْدَ الْكُلِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةِ اِنَّمَا ثَبَتَ بِوَاحِدَةٍ لِاَنَّ الْاَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِالثَّانِيْ وَالثَّالِثِ فَسَقَطَتْ وَلَا يَتَّصِلُ لِفَوْتِ مَحَلِّ التَّصَرُّفِ يَعْنِيْ مَا جَاءَ التَّرْتِيْبُ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنَ التَّكَلُّمِ اللِّسَانِيِّ لِاَنَّ الْاِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِثَلٰثِ كَلِمَاتٍ دُفْعَةً وَاحِدَةً فَاِذَا تَكَلَّمَ بِالْاَوَّلِ وَقَعَ الْفَرَاغُ عَنْهُ لَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِيْ وَالثَّالِثِ بِدَلِيْلِ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ بِلَا وَاوٍ اَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبِيْنُ بِالْاَوَّلِ بِالْاِتِّفَاقِ فَعُلِمَ اَنَّهٗ لَا مَدْخَلَ لِلْوَاوِ فِيْهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَقَعُ الثَّلٰثُ فِيْمَا نَحْنُ فِيْهِ لِاَنَّ الْجَمْعَ بِحَرْفِ الْجَمْعِ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ -

**ترجمہ**:- او کله چه غیر مدخول بهاته "انت طالق وطالق وطالق" وائی نو دا ښځه به په یو طلاق سره بائنه شی، دا یو دوم سوال جواب دے، چه زمونږ په علماء و باندی وارد یږی، سوال دا دے چه بغیر د شرط نه غیر مدخول بهاته ترکومه

فوری طلاق ورکړو مثلاً داسی وائی چه "انت طالق وطالق وطالق" نو زمونږ درے واړه علماء په دی متفق دی چه دلته به یو طلاق واقع وی، ددی نه داخبره معلوم شوه چه واو دلته د درے واړو په نزد د ترتیب د پاره نه دے، نو مصنفؒ دا جواب ورکړو چه په دی مسئله کښے به دا ښځه صرف یو طلاق سره بائنه شی، ځکه چه اوّل طلاق د دویم او دریم د تکلم نه محلیت واقع شو، نو د تصرف محل د فوت کیدو په وجه د خاوند ولایت ساقط شو، یعنی په واو سره ترتیب را نغلو بلکه د لسانی تکلم سره را غلو ځکه چه انسان په یو ځل درے کلمو په تلفظ نه قادر پیدا کړی، نو کله چه خاوند داول کلمے تلفظ وکړو او ددی نه فارغ شو نو د دویم او دریم د پاره محل باقی پاتی نه شو، ددی دلیل دا دے چه که چیرے خاوند بغیر د واو نه "انت طالق طالق طالق" ډیلے وے نو دا غیر مدخول بها به بالا تفاق په اوّل طلاق سره بائنه شوے وے، نو معلومه شوه چه په دی ترتیب کښے د واو هیڅ دخل نشته دے او د امام شافعیؒ په نزد زمونږ په دی مسئله کښے درے طلاقه واقع کیږی ځکه چه د جمع د حرف په وجه چه کومه جمع وی نو دا هغه جمع په شان دی کومه چه د لفظ جمع په زړه پورې وی،

**تشریح:** - په دی عبارت کښے دیو دویم مقدر سوال جواب دے کوم سوال چه زمونږ په علماء احناف باندی وارد پیږی، سوال دا دے چه که یو کس خپله غیر مدخول بها ښځه مخاطب کړه او "انت طالق" "طالق" "طالق" ئی ورته ووے، او هیڅ شرط ئی ذکر نه کړو، نو زمونږ درے واړه بزرګان (ابوحنیفه او صاحبینؒ) په دی خبره متفق دی چه په دی به صرف یو طلاق واقع وی، او باقی دوه به بے ځایه وی، ددی نه داخبره معلومه شوه چه واو ددی درے واړو حضراتو په نزد د ترتیب د پاره نه دے، اود ترتیب سره د واقع کیدو په وجه د غیر مدخول بها ښځه صرف په اوّل طلاق بائنه شوه، او په دی باندی د عدت نه واجب کیدو په وجه خو محل پاتی نه شو، نو دی د پاره دویم او دریم طلاقه بیکاره شوه،

د دی جواب دا دے چه دی ځائے کښے هم ترتیب دواؤ د وجه نه پیدا نه شو، بلکه د زبانی تلفظ د وجه نه پیدا شو، ځکه چه انسان په یو ځل او په یو دخت باندی د درے کلمو تو په تلفظ قادر نه دے، نو کله چه ده داوّل طلاق تلفظ وکړو او "انت طالق

ئی وے نو دثانی او ثالث د تلفظ نه مخکښے اوّل طلاق واقع شو او دا غیر مدخول بها ښځه د ثانی او ثالث دپاره محل پاتی نه شوه او کله چه دا ښځه د طلاق دپاره محل پاتی نه شوه نو خاوند ولایت ساقط شو، او هر کله چه دا اوّل طلاق نه په فارغیدو سره د خاوند ولایت ساقط شو نو دویم او دریم طلاق په تلفظ سره به طلاق واقع نه وی،

او دوی دلیل چه ترتیب د واو د وجه نه نه راځی، دا دے چه که خاوند خپلے غیر مدخول بها ښځے ته "انت طالق، طالق، طالق"، بغیر د واؤ نه و وائی نو دا غیر مدخول بها ښځه بالاتفاق په یو طلاق سره باسُنه کیږی، دوی نه دا خبره ښه معلومه شوه چه په دی ترتیب کښی د واؤ هیڅ د خل نشته دے، ځکه چه که د واو ترتیب له دی کښے څه د خل وے نو بغیر د واؤ صورت کښے به بالترتیب طلاق نه واقع کیدے حال دا دے چه بغیر د واؤ نه هم طلاق بالترتیب واقع شوے دے، او دوی ترتیب په نتیجه کښے غیر مدخول بها ښځه په اوّل طلاق سره باسُنه کیږی، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه په دی ترتیب کښے د واؤ هیڅ د خل نشته - شارح وائی چه غیر مدخول بها ښځے ته دا انت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ وئیلو په صورت کښے زمونږ په نزد خو یو طلاق واقع دے لیکن امام شافعیؒ په نزد به درے طلاقه واقع دی، او دوی دلیل دا دے چه کوم جمع د حرف جمع یعنی واو په ذریعه وی دا دهغه جمع په شان وی چه د لفظ جمع او صیغهٔ جمع په ذریعه وی نو خُلکه چه لفظ جمع یعنی "انت طالقٌ ثلاثاً" سره درے طلاقه واقع کیږی د غسّان د حرف جمع یعنی واو سره په "انت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ" وئیلو سره هم دے طلاقه واقع کیږی، زمونږ نه د دی جواب دا دے چه واو حروف جمع نه دے بلکه واو د مطلق عطف د پاره دے او هر کله چه واو حرف د جمع نه دے نو د درے طلاقونو په واقع کیدلو به د دی نه استدلال هم صحیح نه وی.

وَإِذَا زَوَّجَ أَمَتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ ثُمَّ قَالَ الْمَوْلَى هٰذِهِ حُرَّةٌ وَهٰذِهِ مُتَّصِلًا جَوَابَ سُؤَالٍ أَوْ خَبَرًا مُسْتَأْنَفًا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ فُضُولِيٌّ أَمَتَيْنِ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ أَحَرَّ سَوَاءٌ كَانَ بِعَقْدٍ أَوْ بِعَقْدَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ وَبِغَيْرِ إِذْنِ الْمَوْلَى كُلَّيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلَى هٰذِهِ حُرَّةٌ وَهٰذِهِ بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ فَإِنَّهُ يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنَنَا فَعُلِمَ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيبِ وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ نِكَاحُهُمَا فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هٰذَا الْمِثَالِ إِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ عِتْقَ الْأُولٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِي حَقِّ الثَّانِيَةِ فَبَطَلَ الثَّانِي

قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا يَعْنِي اَنَّ هٰذَا التَّرْتِيبَ الَّذِي لَمْ يَجِئْ مِنَ الْوَاوِ
لَمْ يُؤْخَذْ مِنَ الْكَلَامِ لِاَنَّ نِكَاحَ الْاَمَتَيْنِ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى اِجَازَةِ الْمَوْلٰى وَاِجَازَةِ
الزَّوْجِ جَمِيعًا فَاِذَا اَعْتَقَ الْمَوْلَى الْاُوْلٰى اَوْ لَا وَكَانَتِ الثَّانِيَةُ مَوْقُوفَةً وَالْاُوْلٰى
نَافِذَةً فَلَزِمَ اَنْ يَتَوَقَّفَ نِكَاحُ الْاَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ كَمَا اَنَّ
نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُ جَائِزٍ فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلٌّ تَوَقَّفَ اِلَّا اَنْ
يَتَكَلَّمَ بِعِتْقِهَا وَيَقُولُ وَهَبْتُهَا وَهٰذَا كُلُّهُ اِذَا قَبِلَ فُضُولِيُّ الْحُرِّ مِنْ
جَانِبِ الزَّوْجِ لِاَنَّ الْفُضُولِيَّ الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلَّى طَرَفَيِ النِّكَاحِ وَقِيلَ
اِذَا تَكَلَّمَ الْفُضُولِيُّ الْوَاحِدُ بِكَلَامَيْنِ بِاَنْ قَالَ زَوَّجْتُ فُلَانَةَ مِنْ
فُلَانٍ وَقَبِلْتُ مِنْهُ يَتَوَقَّفُ وَلَا يَبْطُلُ وَقِيلَ لِلْحَاجَةِ اِلَى قَوْلِهِ بِغَيْرِ
اِذْنِ الزَّوْجِ لِاَنَّ حُكْمَ الْمَسْاَلَةِ اَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا لَمْ يَكْفِهِ
شَمْسُ الْاَئِمَّةِ بِهٰذَا الْقَبُولِ وَاِنِ اعْتَقَهُمَا الْمَوْلٰى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ قَالَ اَعْتَقْتُهُمَا
لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْاَمَةِ
وَاِنْ اَعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ فَاِجَازَ الزَّوْجُ نِكَاحَهُمَا اَوْ وَاحِدَةً
مِنْهُمَا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تَلْحَقُهَا اِجَازَةٌ
هٰذَا اِذَا كَانَ نِكَاحَانِ فِي عَقْدٍ وَاحِدٍ فَاَمَّا اِذَا كَانَا فِي عَقْدَيْنِ فَاِنْ كَانَ
مَوْلَى الْاَمَتَيْنِ وَاحِدًا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا وَاِنْ كَانَا اثْنَيْنِ فَاَعْتَقَتِ
الْاَمَتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ فَالنِّكَاحَانِ مَوْقُوفَانِ فَاَيُّهُمَا اَجَازَ الزَّوْجُ
جَازَ وَاِنْ اَجَازَهُمَا مَعًا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى ـ

**ترجمہ** :- او کلمہ چہ یو دوہ وینځو نکاح دچا سرہ دمولی او دخاوند داجازت نہ بغیر وکړی بیا مولی ھغہ حرہ وھغہ متصلاً ووے، دا دلو رہ سوال جواب دے، چہ زمونږ پہ علما رو باندی وای دینی او ھغہ داچہ کہ یو ښځہ دیوکس دوہ وینځو دادہ دیو سړی سرہ وکړو کہ پہ یو عقد سرہ یا پہ دوہ عقدونو سرہ او مولی او دخاوندانو داجازت نہ بغیر او بیا مولی ھغہ حرہ وھغہ کلام متصل سرہ ووے، نو دوہ ویشے نکاح بہ بالاتفاق زمونږ پہ نزد باطلہ شی، نو معلومہ شوہ

چه واؤ د ترتیب د پاره دے، کینے د دواړو نکاح به صحیح شوے وے، د دی جواب دا دے، کړو چه په دی مثال کښی د دویے و ینځے نکاح ضرف دی د پاره باطلیږی چه دا ولے عتق د دویے په حق کښی محلیت د وقف باطلوی، لهذا د دویے و ینځے د عتق د تکلم نه محکښی د دو ینځے نکاح باطله شوه یعنی د اترتیب هم د واؤ د وجه نه ځے راغلے بلکه د کلام په وجه ی راغلے دے، حکه چه د دواړو و ینځو نکاح د مولی او د خاوند په اجازت باندی موقوفه وه، نو هر کله چه مولی اولاً هغه پرومښی اراده کړه نو د دویه موتوړ پاتی شوه او پرومښی نافذ شوه، نو دا لازم شوه چه د دو ینځے نکاح دی په حرّه باندی د موقوف شی، او دا نا جائز ده حکه چه د و ینځے نکاح په حرّه (آزاده) باندی جائز ده، نو د دویے د پاره د توقف محل د سره پاتی نه شوه، ترڅو پورے چه مولی د دی عتق تکلم وکړی او د هغه د وائی دا قول په قول هغه چه کله دویم فضولی د خاوند د طرف نه قبول وکړی حکه چه یو فضولی د دواړو طرفونو نه نکاح متولی نشی کیدے،

او دا هم و ویلے شو چه کله یو فضولی د دوه کلامونو سره کلام وکړی، مثلاً دا می د وائی چه ما د فلانکے ینځے د فلانکی سړی سره نکاح وکړه، او دا د دی سړی د طرف نه

او که مالکان (مولی) ئی دوه وو، او دواړه و ینځے دیو بل نه پس ازاد ے شی نو دواړه نکاح کمانے به موقوف وی نو چه خاوند دکو هے د نکاح اجازت درکړی د هغې نکاح به صحیح وی او که د دواړو د نکاح اجازت ئی یو ځل ورکړو نو اوله آزادئ شوے د ینځے نکاح به صحیح وی،

په دی عبارت کښے دیو دریم سوال جواب دے کوم سوال چه زمونږه پمصنفی بزرګانو وای دے، سوال دا دے چه که یو فضولی دیو کس د دوه و ینځو په رضامندئ سره دیو سړی سره نکاح وکړی که د دواړو نکاح په یو عقد کښے وی یا په دوه عقدونو کښے، او دا نکاح د خاوند او مولی د دواړو د اجازت نه بغیر وی بیا مولی او ینځو طرف ته په اشاره کولو سره "هذه حرة وهذه" ووائی متصل کلام سره، یعنی د دی دواړو کلمو په مینځ کښی فصل نه نه ولی، بلکه دواړه په یو ځل روائی نو په دی صورت کښے د احناف علماء و اتفاق دے، چه د دوه ے و ینځے نکاح یعنی کومه چه دویم هغه سره ازاده شوے ده، د دی نکاح به باطله شی حُکمه چه د دواړه و ینځے په ترتیب سره ازادے شوی دی، په دی شان چه اوّل په "هذه حرّة" سره یوه آزاده شوه او په دویم "هذه" سره دویمه و ینځه د دی نه پس آزاده شوه او په دی صورت کښی نکاح امة علی الحرة لازمیږی یعنی د ازادے شے ینځے په نکاح کښے د سره د و ینځے سره نکاح کول ناغلی، حال دا دے چه دا جائز نه ده، دی وجه نه به د دوے و ینځے نکاح باطله شی، نو دی نه معلومه شوه چه په "هذه حرة وهذه" کښی واؤ د ترتیب پاره دے حُکمه چه که واؤ د ترتیب د پاره نه وے او دا دواړه و ینځے په یو ځل ازاد ید لے او بالترتیب د ویے بلے نه پس نه آزاد ید لے نو د دی د دواړو نکاح به صحیح شوے وے، حُکمچه د دی صورت کښی به نکاح امة علی الحرة نه لازمیده،

دهم حال دا دے شوے نکاح صحیح کیدل او د دوے ازاد ے شوے و ینځے نکاح باطلیدل د دی خبرې دلیل دے چه د علماء احناف په نزد هم واؤ د ترتیب د پاره د ے، حال دا چه مخکښے د ویلے شو چه د احنافو په نزد واؤ د ترتیب د پاره نه د ے د دی جواب دا دے چه دلته هم واؤ د ترتیب د پاره نه د ے ناغلے بلکه د اترتیب کلام نه پیدا شوے دے، په دی شان چه د مذکوره دوه د ینځو نکاح د مولی او خاوند

دمارو پہ اجانت باندی موقوفہ وہ خو چہ کلہ مولی "ھذہ حرۃ" وے او اولہ وینحہ ئی ازادہ کړہ، نو د دویے وازادیدو نہ مخکښی یعنی د "وھذہ" د تلفظ کولو نہ مخکښے دمولی طرف نہ دا اولے وینحے نکاح نافذہ شوہ، او د دویے وینحے نکاح دمولی پہ اجانت باندی موقوفہ پاتی شوہ، نو ھغہ خو ترادسہ پورے وینحہ دہ او مولی د دی د نکاح اجانت نہ دے وکړے او پہ دی صورت کښی نکاح امۃ علی الحرہ موقوف کیدل لازمیږی یعنی د حرۃ پہ نکاح کښی کید و سرہ د دویم نکاح دمولی پہ اجانت باندی موقوف کیدل لازمیږی، حال دا دے چہ دا ھم ھغہ شان ناجائز دہ څنګہ چہ نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز دہ، یعنی څنګہ چہ د حرہ پہ نکاح کښے کید و پہ وخت د وینحے سرہ نکاح کول ناجائز دی، د غہ شان د حرہ پہ نکاح کښے د کید و پہ وخت د دویم وینحے نکاح دمولی پہ اجازت باندی موقوف کیدل ھم ناجائز دی، ځکہ چہ پہ موقوف کولو کښے خو فائدہ نشتہ او فائدہ ځکہ نشتہ چہ د دویم وینحے نکاح دمولی پہ اجازت ځکہ موقوف کولے شی چہ د مولی د اجازت پہ وخت کښے نکاح جائز شی خو حرہ پہ نکاح کښے د مخکښے نہ موجود دہ، او د دی حدیث "لا تنکح الامۃ علی الحرۃ" پہ وجہ نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز دہ، نو دی وجہ نہ د نکاح امۃ علی الحرہ موقوف کیدل بہ ھم ناجائز دی، نو ھر کلہ چہ نکاح امۃ علی الحرۃ موقوف کیدل ناجائز دی، نو د دویے وینحے د آزادیدو د تلفظ نہ مخکښے یعنی د "وھذہ" د تلفظ وئیلو نہ مخکښے د دویے وینحے د پارہ د توقف محل پاتی نہ شو، د دویم د وینحہ د دی محل پاتی نہ شوہ چہ د دی نکاح د دمولی پہ اجانت باندی موقوف شی، او ھر کلہ چہ د دویم وینحہ د توقف محل پاتی نہ شوہ، نو د دی د آزادی د تلفظ کولو نہ مخکښے د دی نکاح باطلہ شوہ، بہرحال د دویے وینحے د نکاح باطلیدل داسی دی لکہ څنګہ چہ خادم بیان وکړو، داسی نہ دی چہ دا د د ترتیب دپارہ دے بلکہ څنګہ چہ د معترض خیال دے،

صاحب د نور الانوار "وائی واذ کر شوی صورت ھلہ دے کلہ چہ دویم فضولی دخاوند دطرف نہ قبول وکړی یعنی فضولیان دوہ وی یو ھغہ چہ د دوینحے د طرف نہ ایجاب او قبول کوی او دا وائی چہ ما د فلانکی سرہ د دی د وینحے نکاح وکړہ او دویم ھغہ چہ د خاوند دطرف نہ قبول کوی، او دا بہ وائی چہ ما د فلانکی د طرف نہ د دی نکاح قبولہ کړہ دہ، او وجہ د دی دا دہ چہ یو فضولی د نکاح د دواړو طرفونو (ایجاب او قبول) متولی نہ شی کیدے او ھر کلہ

چه یو فضولی د نکاح د دواړو طرفونو متولی نه شی کیدے نو د دوه فضولیانو کیدل به ضروری وی، یو د ایجاب د پاره او دوم د قبول د پاره، بهر حال هر کله چه دوه فضولیان موجود وی، او په دی کښی یو د ینځے د طرف نه ایجاب کړے وی او دوم د خاوند د طرف نه قبول کړے وی، نو دا نکاح به د خاوند او مولی په اجازت باندی موقوف کیدو سره منعقد شی، او که فضولی یو د ی نو دا نکاح به د دسره نه منعقد نه وی، بلکه باطله به وی.

او بعض حضرات و دیلی دی چه یو فضولی هم کافی دے په دی شرط سره چه په دوه کلمو نو سره کلام وکړی، یعنی یو کلام د د ینځے د طرف نه او کړی او دوم د خاوند د طرف نه وکړی مثلاً داسی ووائی چه ما د فلانکے د ینځے د فلانکی سره سره نکاح وکړه او بیا داسی ووائی چه ما د فلانکی سره د دی د ینځے نکاح قبوله کړه، نو په دی صورت کښی به هم دا نکاح د خاوند او مولی په اجازت باندی موقوف کیدو سره منعقد شی او باطله به نه وی،

شارح د نور الانوار رحمه الله داسی چه په متن کښے د "بغیر اذن الزوج" هیڅ ضرورت نه وو، ځکه چه د مسئلے حکم په دی قول باندی مرتوقف نه دے، نو که دا نکاح د خاوند په اجازت سره وی او د مولی په اجازت سره نه وی بیا مولی په "هذه حرة وهذه" سره دا د ینځے آزادی کړی نو دلته به بیا هم د دویے د ینځے نکاح باطله وی، لکه څنګه چه د خاوند او د مولی د واړو د اجازت نه بغیر نکاح وشی او بیا مولی "هذه حرة وهذه" د ووائی او آزادی ئی کړی، نو د دویے نکاح باطلیږی، نو په متن کښی به دا قول اتفاقی وی، احترازی به نه وی، هم دا وجه ده چه شمس الائمه دا صورت په دی قید سره نه دے مقید کړے، شارح رح د ووائی چه کله چه مولی د واړه د ینځے په یو لفظ سره آزادی کړی مثلاً داسی ئی ووے چه زه دا د واړه آزاد دوم نو په دی کښی به دویے نکاح هم نه باطلیږی ځکه چه د "هذه حرة وهذه" په ذریعه د آزاد والو په صورت کښی د دویے د ینځے نکاح ځکه باطله شوے وه، چه دی صورت کښی د حرے او د ینځے جمع کیدل راتلل یعنی نکاح امة علی الحر لازم میدله، او د د واړو په یو ځل آزاد والو په صورت کښی د حرے او د ینځے جمع کیدل نه راز میږی، لهذا د مولی د طرف نه به د د واړو نکاح نافذه وی، او دا نکاح که د خاوند د اجازت نه بغیر شوی وی نو

خاوند له به دا اختیار وی چه ددواړو د نکاح اجازت ورکړی یا په دی کښی دیو متعینے د نکاح اجازت ورکړی،

شارحؒ د نور الانوار وفرمائیل چه که چرے مولیٰ دواړه وینځے په جُدا جُدا کلام سره آزادے کړے مثلاً یوے طرف ته ئے اشاره وکړه او دائی ووے چه دا آزاده ده بیاد خاموشه کیدو نه پس په دویم کلام سره دویے وینځے طرف ته اشاره وکړه چه دا هم آزاده ده، بیا خاوند ددی دواړو یا په دوی کښی دیوے د نکاح اجازت ورکړی نو په دی صورت کښی چه کومه وینځه اوله آزاده شوے ده ددی نکاح به صحیح شی او د دویے نکاح به باطله شی، حُکه چه په دی صورت کښی هم نکاح امة علی الحرّه لازمیږی نو ددی دویے نکاح ته به اجازت لاحق نه وی، یعنی که خاوند د دویے وینځے د نکاح اجازت هم ورکړی نو دلته خو نکاح امة علی الحرّه لازمیږی نو د اجازت به معتبر نه وی، او د دویے نکاح به صحیح نه وی، شارحؒ وائی چه دا مذکوره حکم په هغه وخت کښی دے چه کله د دواړو د وینځو نکاح په یو عقد کښی وی، او که چرے د نکاح په دوه عقدونو کښی وی، نو ددی دوه صورتونو نه دی (۱) که د دواړو د وینځو مولیٰ یو وی نو حکم به هم داسی وی خو نکه چه موبذره ذکر کړو یعنی یو لفظ سره آزاد ولو په صورت کښی او دوه لفظونو سره د موصول کلام په صورت کښی او د مفصول کلام سره آزاد ولو په صورت کښے چه کوم حکم بیان شوے دے، هغه به دلته هم وی، او که چرے مولیٰ کان دوه وی یعنی دهرے وینځے مولیٰ جُدا وی او د واړه وینځے ویویل نه پس آزادے شوی وی نو د دواړو نکاح به د خاوند په اجازت باندی موقوف وی لهذا خاوند چه په دی کښی دهرے یوے د نکاح اجازت ورکړی، دهغے نکاح به جائز وی، او که خاوند د دواړو د نکاح په یوځل اجازت ورکړو نو د نکاح امة علی الحرّه نه د. بیخ کیږی د دواړه کومه وینځه چه اوله آزاده شوے د هغے نکاح به صحیح شی، او چه کومه وینځه روستو آزاده شوی د دی نکاح به باطله وی حُکه چه هر کله د واړه وینځے د دوی مولا کا نو دیوے بلے نه پس د دی آزاد کړے نو چه کومه وینځه د هغے مولیٰ اوّل آزاد کړے وی نو د دی د آزادیدو په وخت کښی خو دویمه وینځه د دی مولیٰ آزاده کړے نه وه نو د دی وجه دا نکاح امة علی الحرّه موقوف کیدل نه ائی، او محکښی تیر شو چه د نکاح امة علی الحرّه موقوف کیدل داسی ناجائز دی

لکه څرنګه چه نکاح امة علی الحره ناجائزده ، لهذا کومه ویځه چه اوّل ازاده شوے ده ، ددی نکاح به صحیح وی اوکومه ویځه چه روستو ازاده شوے ده تردد دغے ذکر شوے خرابی پر دوجه به دهغه نکاح باطله وی ،

وَاِذَا زَوَّجَ رَجُلًا اُخْتَيْنِ فِيْ عَقْدَيْنِ بِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ فَبَلَغَهُ الْخَبَرُ فَقَالَ اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَ كَمَا اِذَا اَجَازَهُمَا مَعًا وَاِنْ اَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هٰذَا اَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا زَوَّجَ اَحَدٌ رَجُلًا اُخْتَيْنِ مَعًا فِيْ عَقْدَيْنِ فَبَلَغَ الزَّوْجَ خَبَرُ النِّكَاحِ فَاِنْ اَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ وَقَالَ اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَ النِّكَاحَانِ كَاَنَّهٗ اَجَازَهُمَا مَعًا فَهٰذَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَوَّلَ لِلْمُقَارَنَةِ وَاِنْ اَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شُبْهَةٍ وَهٰذَا اسْتِطْرَادِيٌّ بِلَا قَوْلٍ فَاَجَابَ بِاَنَّ فِيْ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ اِنَّمَا بَطَلَ النِّكَاحَانِ لِاَنَّهُمَا لَا لِاَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِاَنَّ صِدْرَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اٰخِرِهٖ اِذَا كَانَ فِيْ اٰخِرِهٖ مَا يُغَيِّرُ اَوَّلَهٗ كَالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ اِذَا تَاَخَّرَ فِي الْكَلَامِ يَكُوْنُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوْفًا عَلَيْهِمَا لِاَنَّهُمَا مُغَيِّرَانِ فَكَذَالِكَ هٰهُنَا نِكَاحُ الْاُخْتِ الْاٰخِرَةِ يُغَيِّرُ اَوَّلَ الْكَلَامِ اِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيْجِ الْاَخِيْرَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى اٰخِرِهٖ فَلَا جَرَمَ يَفْتَرِنَانِ فِي الزَّمَانِ ۔

**ترجمه** :- اوکه چرے یوکس د یوسړی نکاح د دوٗ خویندو وسره (خو یا نی) سره په دوو عقدونو کښے وکړی او هغه داجازت نه بغیر وکړی بیاخاوند ته خبر ورسید او هغه " اجزت نکاح هذه وهذه " اووے نو دواړه نکاح کانے به باطله شی ، څکه چه کله چرے ددی دواړو اجازت ئے په یوځل ورکړے وی ، اوکه دواړو اجازت ئی جدا جدا ورکړو نو دوه ځله نکاح به باطله شی ، دا هم دیو مقدر سوال جواب دے چه په مونږ احناف باندی وارد ے ، اوهغه دا چه که چرے یوکس دیو سړی نکاح د دوٗ خویندو وسره په یوځل په دوو عقدونو کښے وکړی بیاخاوند ته

د نکاح خبر ورسید و نو که چرے خاوند په موصول کلام سره ددی دواړه واجازت ورکړو او" اجزت نکاح هذه و هذه" ئے وویے نو دواړه نکاح به باطلے شی دا داسی شو لکه چه ده ددواړو په یوځل اجازت ورکړو نو دا په دی خبره دلالت کوی چه واودَ مقارنت دپاره دے، او که خاوند په مفصول کلام د دواړو اجازت ورکړی نو بغیر د شکه به دو ویے نکاح باطله وی، او داوّل تابع ده، مصنفؒ داجواب ورکړے چه په دی صورت کښے دواړه نکاح کانے باطلے شوے ددی وجه نه، نږ چه واو دمقارنت دپاره دے بلکه دی دپاره چه اوّل کلام ددی په آخر باندی موقوف وی، او چه ددی په آخر کښے څه داسی خیز وی چه ددی اول بدل کړی لکه شرط او استثناء کلمه چه داد واړه په کلام کښے مؤخر وی نو د کلام اوّله حصّه به دی د واړو باندی موقوفه وی، ځکه چه داد واړه مغیّر وی نو دغه شان دلته دو ویے خو نکاح ده چه دا په دی د واړو رکښی اوّل بدله وی، ځکه چه دو ویے د نکاح په وجه د دوُ خوینډ جمع کول لازم شو، نو دلته د کلام اوّل ددی په آخر باندی موقوف شو، نو دی وجه د واړه په زمانه کښی مقترن (پیوست) شو۔

**تشریح**:- په دی عبارت کښی دیو څلورم مقدر سوال جواب دے، کوم چه د احناف په علماؤ باندی وارد یږی، سوال دا دے چه که چرے یو کس مثلاً خالد دو ویم کس مثلاً د حامد د دوُ خوینډو سره په دوه عقدونو کښے د خاوند (حامد) د اجازت نه بغیر نکاح وکړه او بیا دی خاوند (حامد) ته ددی خبر وشو نو خاوند د خبر رسید و باندی په موصول کلام سره د دواړو د نکاح اجازت ورکړو او دائی ووے چه" اجزت نکاح هذه و هذه" یعنی ما د دی او د دی نکاح اجازت ورکړو نو دی دواړو نکاح به باطله وی، بلکه څنګه چه د دواړو په یوځل باندی اجازت ورکړو لو سره یعنی په" اجزت نکاحهما" سره د دواړو نکاح باطلیږی نو اجزت نکاح هذه و هذه" په صورت کښے جمع بین الاختین د وجه نه د دواړو نکاح باطلیدل د دی خبرے دلیل دے چه په هذه و هذه کښے واوُ دمقارنت دپاره دے، او خاوند د دواړو نکاح په یوځای اجازت ورکړے، حال دا دے چه د احنافو په نزد واوُ د مقارنت دپاره نه راځی، او که چرے خاوند په موصول کلام سره په دوه زما نو کښے د دواړو د نکاح اجازت

ورکړو، مثلاً یو بل طرفته ته ئے اشاره وکړے او دائے وویے چه "اجزت هذه" ماد دی د نکاح اجازت ورکړو بیالبر ساعت خاموشی نه پس دویم طرف ته اشاره وکړی او وائی چه "اجزت هذه" ماد دی د نکاح اجازت ورکړو نو دا اوله نکاح به صحیح وی او د دویم نکاح به باطله وی، حکمه چه کله خاوند دا اوله نکاح اجازت ورکړو نو دغه وخت هیڅ مزاحم او مبطل (باطلوونکے څیز) موجود نه وو، لهذا د دی نکاح صحیح شوه او چه کله ئے د دویم د نکاح اجازت ورکړو نو مُبطِل یعنی جمع بین الاختین موجود دے نو دا د یمے چه دکومے په وجه مبطل یعنی جمع بین الاختین لازم شوه، نو د دی نکاح به باطله وی،

فاضل شارحؒ وائی چه په متن کښے په متفرق طور سره د اجازت حکم استطراد ذکر کړے یعنی د اوله مسئلے په تبعیت د ذکر کړے شو، ورنه د دی مسئلے ته په سوال کښے څه دخل نشته د سوال تعلق صرف د اوله مسئلے یعنی په موصول کلام د اجازت وی کولو سره دے، د دی سوال جواب دا دے، چه په سوال کښے په ذکر شوی صورت کښے د دوارو نکاح باطلیدل دی وجه نه نه دی چه په "هذه وهذه" کښے واوه مقارنت وپاره دے څنګه چه د معترض خیال دے، بلکه دا د دی وجه نه دی چه کله کلام په آخر کښے څه داسی څیز وی چه د کلام اوّل بدل کړی نو د دا سے کلام اوله حصه په آخری حصّے باندی موقوفه وی، بلکه څنګه چه شرط او استثناء چه کله د کلام په آخر کښے وی، کله انت طالق ان دخلت الدار" او "جاء نی القوم الا زیداً" نو د دی کلام اوّل به د دی په آخر موقوف وی لکه چه شرط او استثناء د دوارو مغیروی یعنی د دوارو اوّل کلام متغیر کوی، نو د غه شان دلته هم وه، چه د خاوند په دی کلام "اجزت هذه وهذه" کښے د دویم خو نکاح د اوله نکاح د صحت (صحیح والی) نه فساد طرفته بدلوی، یعنی چه کله خاوند "اجزت نکاح هذه" د دے نو دا نکاح جائز او صحیح وه، خو چه کله هغه "وهذه" د دے او د دویم خو د نکاح اجازت ئے د ذکر کړو، نو د جمع بین الاختین په وجه سره د غه نکاح فاسد او ناجائزه شوه، بهرحال د د دویم خو نکاح د اوله خو نکاح وجواز نه عدم جواز طرفته بدلوی، او د اخیره محکمیتے تیره شوے ده، چه کله د کلام په آخر کښے څه داسی څیز موجود وی چه اول کلام بدلوی، نو اوّل کلام به په آخر د کلام باندی موقوف وی، لهذا د

خاوندی کلام "اجزت هذه وهذه" کښے داوّل کلام یعنی د اولے نکاح اجازت به په آخر د کلام یعنی د دویے نکاح په اجازت باندی موقوف وی اود موقوف اود موقوف علیه د واقع کیدو زمانه یوه وی، یعنی په کومه زمانه کښی چه د موقوف علیه وقوع کیږی نو په دی زمانه کښے د موقوف وقوع هم کیږی، نو دی قاعدے لاندے د اوّلے نکاح اجازت (موقوف) او د دویے د نکاح اجازت به (موقوف علیه) مقترن وی، یعنی د دواړو زمانه به یوه وی، او هر کله چه د دواړو د نکاح زمانه یوه شوه نو په یوځل د دواړو د نکاح اجازت شو ځکه چه جمع بین الاختین لازم شوه، نو دی وجه نه د دواړو نکاح به باطله وی،

بهرحال د دواړو خوښیدو نکاح باطلیدل به په دی طور وی چه په حکم طور باندی خادم بیان کړو، او په دی طور نه ده چه واو د مقارنت د پاره وی ځکه چه ځینے کله د معترض خیال دے،

وَقَدْ تَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هٰذَا بَيَانُ الْخَانِ فِيْ مَعْنَى الْوَاوِ كَمَا اَنَّ لَوْ تَكُوْنُ لِلْوَصْلِ كَانَ بَيَانُ الْحَقِيْقَةِ كَقَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ اِنْ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى لَا يَقَعَ الْعِتْقُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ فَالْوَاوُ فِيْ قَوْلِهٖ وَاَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ اِذْ لَا يَخْتَصُّ مَعْنَى الْخَبَرِ عَلَى الْاِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُوْنُ شَرْطًا فِيْ صِحَّةِ الْاَصْلِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلَى اَدَاءِ الْاَلْفِ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّ الْحَالَ هُوَ قَوْلُهٗ وَاَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهٗ اِنْ اَلْفًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْاَدَاءُ مُوَقِّفًا عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مُوَقِّفًا عَلَى الْاَدَاءِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْاِنْشَاءِ مَعْنًى كُنْ حُرًّا وَاَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْاَلْفِ وَبِاَنَّهٗ مِنْ قَبِيْلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ اَيْ اِنْ اَدَّيْتَ اَلْفًا حَالَ كَوْنِكَ مُقَدِّرًا اَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِيْ حَالِ الْاَدَاءِ فَعَلَى الْحُرِّيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَبِاَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَّةَ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْاَمْرِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَلْفًا فَتَصِيْرُ حُرًّا وَبِاَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْاَدَاءِ وَالْحَالُ وَصْفٌ فِي الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوْفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْاَدَاءِ

ترجمہ:- او واو کله د حال د پاره راځی دا د واو د [illegible]

دے لکہ څنګہ چہ د عطف د پارہ د واو کیدل د حقیقت بیان وو، لکہ مولیٰ خپل غلام تہ "اِذۡهَبۡ اِلَیَّ اَلۡفًا وَاَنۡتَ حُرٌّ"، وئیل تردی پورے چہ د غہ غلام بہ بغیر د اداکولو نہ آزاد نہ وی، نو د هغہ قول "وَاَنۡتَ حُرٌّ" کښے واو د عطف د پارہ نہ دے، ځکہ چہ پہ انشاء باندی د خبر عطف مستحسن نہ دے، لهذا دا بہ پہ حال محمول کولے شی، او حال د عامل د پارہ شرط اوګڼلے وی، نو مناسب دا دہ چہ د غلام آزادی پہ یو زر(۱۰۰۰) اداء کولو باندے موقوف وی، او پہ دی دا اعتراض وارد نہ شی چہ حال خو د هغہ قول "وانت حرٌّ" دے نہ دا چہ اِذۡهَبۡ اِلَیَّ اَلۡفًا، لهذا مناسب دا دہ چہ اداء پہ آزادکیدو باندی موقوف شی دا نہ چہ آزادی پہ اداء باندی موقوف شی، جواب ورکړے شوے چہ دا قول د قلب د قبیل نہ دے، یعنی "کُنۡ حُرًّا وَاَنۡتَ مُؤَدٍّ لِلۡاَلۡفِ" نہ آزاد شہ پہ داسی حالت کښے چہ تہ د زر(۱۰۰۰) روپو اداء کوونکے ئے، نو د اچہ دا قول د حال مقدرہ د قبیلے نہ دے یعنی اِذۡهَبۡ اِلَیَّ اَلۡفًا حَالَ کَوۡنِکَ مُقَدَّرًا اَنَّ الۡحُرِّیَّۃَ فِی الۡاَدَاءِ یعنی تہ ما تہ زر(۱۰۰۰) روپی پہ داسی حالت کښے اداء کړہ چہ تہ فرض کوونکے ئی پہ آزادی د اداء چہ پہ حالت کښے دہ، نو هغہ حریت بہ پہ اداء باندی موقوف وی، او دا چہ جملہ حالیہ چہ اوس د امر د جواب د پارہ قائم دہ نو ځکہ داسی وئیل شو چہ "اِذۡهَبۡ اِلَیَّ اَلۡفًا فَتَصِیۡرُ حُرًّا مَاتَہ زر(۱۰۰۰) روپی اداء چہ تہ آزاد شے او دا چہ حریت د اداء حال دے، او حال پہ معنیٰ کښے وصف وی، او وصف پہ موصوف نہ شی مقدم کیدے۔ لهذا حریت (آزادی) بہ پہ اداء مقدم نہ وی،

**تشریح:** ۱۔ دوی ځائے نہ واو د مجازی معنیٰ بیان دے یعنی د واؤ د عطف د پارہ کیدل د واؤ حقیقی معنیٰ دہ، او د واؤ د حال د پارہ کیدل د دی مجازی معنیٰ دہ، او دی د واړو پہ مینځ کښے علاقہ دا دہ چہ واو مطلقاً د عطف د پارہ دے او د مطلق عطف یو نوع عطف پہ طریقے د اجتماع دے، او حال هم د خپل ذوالحال سره جمع کیږی، لهذا د اخبرہ جائزہ دہ چہ د واؤ نہ هغہ حال مراد واخستل چہ د ذوالحال سره د جمع کیدو تقاضا کوی، نو دا بہ د مطلق ذکر او د مقید اراده دے قبیلے نہ وی، یعنی مطلق عطف ذکر کړے شو، او دی نہ مقید یعنی عطف بطریق اجتماع چہ هغہ ترحال وائی۔ مراد کړے شو، او مطلق د ځکو سره مقید مراد اخستل مجاز دے، لهذا د واؤ د حال د پارہ کیدل بہ هم مجاز وی، دویمہ علاقہ دا دہ چہ حال بہ د خپل ذوالحال سره

جمع کیږی، ځکه چه په حقیقت کښے حال د ذوالحال صفت دے او صفت د خپل موصوف سره جمع کیږی، لهذا حال به د خپل ذوالحال سره جمع شی، او دا معنی د واؤ د حقیقی معنی مناسب ده، ځکه چه واؤ د حقیقی معنی په اعتبار سره د مطلق جمع د پاره وی، نو د واو حقیقی معنی او مجازی معنی د جمع په وصف کښے مشترک دی، او د مجاز د پاره د دوهم مناسبت کافی دے، لهذا د واؤ د حال د پاره کیدل د واؤ مجازی معنی شوه، د واؤ دی مجازی معنی مثال دا دے، لکه یو کس خپل غلام ته وائی چه اذالیّ الفًا وانْتَ حرٌّ ته ماته زر روپی راکړه نو دی حالت کښے ته آزاد ئ، نو په دے حالت کښے به غلام د پیسو ادا کولو نه بغیر نه آزادیږی دی، یعنی اوّل به زر روپی ادا کړی بیا به آزاد شی نو "وانت حرٌّ" کښے واؤ د عطف د پاره نه دے، ځکه چه که دا د عطف د پاره شی نو دا جمله خبریه انت حرٌّ به په جمله انشائیه "اذالیّ الفًا" باندی عطف شی، حالانکه د جمله خبریه په جمله انشائیه عطف کول غیر مستحسن دی، بلکه حال دا واؤ د عطف د پاره نه دے نو هر کله چه دا واؤ د عطف د پاره نه دے نو دا په حال باندی محمول شو، او حال د ذوالحال د عامل د پاره شرط اوقید وی، نو لهذا د غلام آزادی به په یوزر روپو ادا کولو باندی موقوف وی، یعنی که غلام زر روپی ادا کړی، نو آزاد به شی، ورنه نه به وی آزاد، البته دلته په یو اعتراض وی چه حال وانْت حرٌّ دے، او اذالیّ الفًا نه دے، لهذا وانت حرٌّ به شرط او اذالیّ الفًا به جزا شی، او جزا په شرط باندی موقوف وی، شرط په جزا موقوف نه وی، نو مناسب دا وه چه د یوزر روپو ادا کول د غلام په آزاد باندی موقوف شی، او د غلام آزادی د زر روپو په ادا کولو موقوف نه شی، حال دا دے چه حکم د دی برعکس دے، یعنی د غلام آزادی د زر روپو په ادا کولو باندی موقوف ده،

شارح د دی خلور جوابونه لیکلی دی، اوّل جواب دا دے چه په مذکوره کلام کښے قلب یعنی واؤ خو په ظاهره اگرچه په انت حرٌّ داخل دے، لیکن بحسب المعنی په اذا واخل دے، او اصل عبارت دا دے دے چه "کن حرًا وانت مؤدٍّ للالف"، یعنی ته آزاد شه په دا سی حال کښے چه ته یوزر روپی ادا کوونکے ئے، نو هر کله چه په عبارت کښے قلب دے او واؤ په اصل کښی په اداء باندی داخل دے، نو د زر روپو ادا کول به شرط وی، او د

غلام آزاد یدل به جزاء وی، او آزاد یدل به په یوزر (۱۰۰۰) اداء کولو باندی موقوف
وی خو په دی به دا اعتراض وی چه قلب خو د ظاهر خلاف دے، او د ظاهر خلاف کید
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، لهذا په دی قلب قرینه څه ده، نکه چه د دی
کلام نه د متکلم مقصود دا دے چه که غلام یوزر اداء کړی نو هغه آزاد دے، یعنی
متکلم د یوزر د اداء کولو نه پس دا آزاد ول غواړی دا نه چه د اداء کولو نه مخکښے، او
بالفعل د هغه کس طرف نه صحیح وی، چه د چا طرف نه تنجیز صحیح وی، یعنی کوم
کس چه د یوشی د بغیر تعلیق نه د نافذ ولو مجاز وی، نو هم هغه د دی معلق کولو
مجاز دے په حال د چه متکلم په دوی کښے تنجیز اداء نه وی، یعنی که متکلم بغیر د تعلیق
نه که په غلام د یوزر د اداء کولو لږ اختیار کړی نو هم د یوزر د اداء کولو د غلام په آزاد
کولو اختیار ختم شی نو هر کله چه متکلم د یوزر د اداء کولو د غلام په آزاد ید د معلق
کولو اختیار ختم کړی نو هر کله چه متکلم د یوزر د اداء کولو د غلام په آزاد ید د معلق کولو
نه وروسته بغیر د کلام د بغیر کیدو نه د یوزر د اداء کولو د غلام په آزاد ید د وسیلے شی چه د دی کلام کښے قلب
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، نکه چه مولی بغیر د تعلیق نه هم
د غلام آزاد یدل په دی باندی معلق دی، نو د غلام آزاد ید د دی معلق کولو لپاره هم
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، نو د دی قرینے نه د غلام آزاد ید د دی معلق کولو لپاره
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، نو د دی قرینے نه د غلام آزاد ید د دی معلق کولو لپاره
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، نو د دی قرینے نه د غلام آزاد ید د دی معلق کولو لپاره
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، نو د دی قرینے نه د غلام آزاد ید د دی معلق کولو لپاره
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، نو د دی قرینے نه د غلام آزاد ید د دی معلق کولو لپاره
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، نو د دی قرینے نه د غلام آزاد ید د دی معلق کولو لپاره
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، نو د دی قرینے نه د غلام آزاد ید د دی معلق کولو لپاره
د یو څه د قرینے کیدل ضروری دی، نو د دی قرینے نه د غلام آزاد ید د دی معلق کولو لپاره

که ته ماته زر (۱۰۰۰) اداء کړے نو ته به آزاد شے ،

څلورم جواب دادے چه حریت یعنی "وانت حرٌ" دا دا ر حال دے او حال معنیً وصف وی ، نو "د حریت" وصف دے ، او دا ر به دی موصوف وی او وصف خو په موصوف باندی نه مقدم کیږی ، نو دی وجه نه حریت به په اداء باندی مقدم نه وی ، بلکه اداء به مقدم وی ، او حریت به مؤخر وی ، او هر کله چه معامله داسے ده ، نو غلام به دیو زر (۱۰۰۰) اداء کولو نه بغیر نه ازاد یږی ،

**فوائد** :- په متن کښے په ذکر شوی مثال باندی اعتراض دے ، او هغه دا چه تا د واؤ په حالیه کید و باندی دلیل دا ورکړ چه د "وانت حرٌ" واؤ د عطف دپاره نه شی کید ے ځکه چه عطف د خبر په انشاء باندی مستحسن نه دے لهذا دا واؤ به مجازاً په حال باندی محمول کولے شی ، معترض وائی چه مجاز طرفته رجوع هغه وخت کیدلے شی چه کله حقیقت متعذر وی او د عطف د خبر په انشاء باندی غیر مستحسن کیدل عطف یعنی د حقیقی معنی متعذر کیدل نه ثابتوی بلکه د غیر مستحسن کیدو باوجود هم عطف جائز کید ے شی ، او چه عطف جائز دے نو واؤ حقیقی معنی متعذر نه شوه ، او هر کله چه معنیٰ حقیقی متعذر نه وه نو مجاز طرفته رجوع څنګه کیدے ، د دی جواب دادے چه په دی مثال کښی که واؤ د عطف دپاره وے نو په غلام به یوزر (۱۰۰۰) روپے ابتداءً واجب کید ے او ترجمه به دا وے چه ته ماته زر (۱۰۰۰) اداکړه او ته ازاد ئے ، حال دا چه د غلام په غلامی کښے پاتی کید و سره د مولیٰ دپاره په دی باندی هیڅ رقم نه واجب کیږی ، حتیٰ چه واو د عطف دپاره د منلو په صورت کښے دا کلام لغو کیږی نو دا کلام د لغو کید و نه د بچ کولو دپاره د دی خبرے ضرورت نه را څخه چه دا واؤ په حال باندی محمول کړے شی .

تمت بالخیر

ټایپنګ : احسان الله پبلشرز

وَقَدْ يَكُوْنُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هٰذَا يَصْلُحُ اَنْ تَكُوْنَ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَاِنَّمَا اُخِّرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِيْ هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهِ عَلَى مَا سِيَاتِيْ وَيَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ لِلْمَجَازَيْنِ لِاَنَّ اَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ لِلْمُشَارَكَةِ فِي الْحُكْمِ لَمْ يُوْجَدْ هٰهُنَا وَاِنَّمَا هِيَ فِي مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُقُوْعِ فَلَا يَجِبُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهٖ هٰذَا طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ وَاحِدَةٌ فَقَطْ لِاَنَّ كَلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَّةٌ لَا تَفْتَقِرُ اِحْدَاهُمَا اِلَى الْاُخْرٰى وَالْعَطْفُ لَيْسَ اِلَّا لِمُجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ۔

**ترجمہ**:۔ اود او وکله نه کله د عطف د جمله د پاره راځی دا دی صلاحیت لری چه واو د په خپل حقیقت باندی وی، او دا دهغے د حال د بیان نه کوم چه مجاز دے، صرف دی وجه نه مواخر کړے شوے دے، چه په دی باندی مختلف فیه مثال متفرع شی، هغه وجه نه زیږ ده چه دی بیان به راشی، او دا هم احتمال لے چه واو او د مجازه پاره وی، لکه چه د عطف اصلی مشارکت فی الحکم دے، کوم چه دلته کښی موجود نه دے او مشارکت صرف په ثبوت او په وقوع کښی دے پس دی په ذریعه به په خبر کښی مشارکت موجب نه وی، لکه د هغه قول هذه طالق ثلثا وهذه طالق پس دویه ثبحه به صرف په یو طلاق سره مطلقه وی، لکه چه په دی دواړو جملو کښی هر یوه پوره جمله ده په دی کښی یوه دبله محتاج نه ده، او عطف صرف د سیاق د کلام د وجه نه دے۔

**تشریح**:۔ فاضل مصنف رح فرمائیل چه واو کله د عطف جمله د پاره راځی، شارح رح فرمائی چه د واو د عطف جمله علی الجمله د پاره راتلل په طلقنی وملك الف درهم عبارت کښی راځی، او دا هم احتمال دے چه د عطف جمله په معنی کښی دا واو استعمال مجاز وی، لکه چه د عطف اصل او حقیقت دا دے، چه معطوف علیه او معطوف په حکم کښی شریک وی حالانکه په عطف جمله علی الجمله کښی مشارکت په حکم کښی نه دے موجود، بلکه صرف په ثبوت او د وقوع کښی مشارکت راغلے دے، پس په عطف د جمله علی الجمله کښی د عطف اصل او حقیقت نه دے موجود شوے، نو د عطف جملة علی الجمله په معنی کښی به دا واو استعمال مجاز وی، نه حقیقت، بهرحال کوم واو چه د عطف د جمله د پاره راځی، د هغه په ذریعه باندی د عطف جمله علی الجمله په مابین کښی په ثبوت او په وقوع کښی خو مشارکت موجود دیږی

لیکن دی یه ذریعه باندی یه خبر کښی مشارکت نه دی موجود لهذا که چا خلو ورته بنځو ته اشاره کړله سره ویل، هغه طالق ثلثا وهذه طالق نو یه اوله به دری طلاقه واقع شی، او په دویمه به صرف یو طلاق واقع شی، ځکه چه دواړه جملو کښی هره یو جمله تامه ده، او یو بل ته احتیاج نه لری، لیکن په دی باندی اسوال وارید ی چه هر کله هره جمله پوره ی نو په عطف کولو کښی څه فائده نشته دے، او هر کله چه په عطف کښی څه فائده نشته دے، نو بیا دویمه جمله عطف په بله باندی ولے شوے دے،

دی جواب وادے چه دواړه جملو کښی عطف صرف د سیاق د کلام د وجه نه نه راے شوے دے، بلکه حال په مذکوره مثال کښی صرف په دی خبره کښی شرکت دے چه دواړه جمله ثابت او واقع دی یعنی هغه طالق ثلثا هم واقع ده، او هغه طالق هم واقع ده په اوله جمله کښی چونکه د ثلثا عدد مذکور دے، دی وجه نه په اوله بنځه به دری طلاقه واقع شی، او په دویمه جمله کښی چونکه د ثلثا عدد مذکور نه دے، دی وجه نه په دویمه به یو طلاق واقع کیږی، که چرته د متکلم عرض په خبر کښی مشارکت دے، نو هغه به دا ویلے، هغه طالق ثلثا وهذه، پس دا به عطف مفرد علی المفرد وے، او شرکت به په په خبر یعنی طالق ثلثا کښی وے، او په دواړو به دری طلاقه واقع کیدلے، پس د قائل د عطف د مفرد علی المفرد په طور باندی هغه طالق ثلثا وهذه نه ویل، بلکه د عطف جمله علی الجمله په طور باندی، هغه طالق ثلثا وهذه طالق ویل، او په دویمه جمله کښی د عدد نه ذکر کول د دی خبری دلیل دے، چه قائل په دویمه بنځه باندی صرف یو طلاق واقع کول غواړی،

وَكَذَا فِي قَوْلِهَا طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفٌ دِرْهَمٍ حَتَّى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ أَلْفٌ مَعْطُوفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَلَيْسَ بِالْحَالِ حَتَّى يَكُونَ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَنْ يَكُونَ بِالْكَمَالِ لِأَنَّهُ إِنْ ذُكِرَ الْمَالُ سُمِّيَ خُلْعًا وَيَصِيرُ يَمِينًا مِنْ جَانِبِهِ وَلَيْسَ الْيَمِينُ مِنْ صِيَغِ الْعَدَدِ وَالثَّانِي رَحِمَهُ اللَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهَا وَفَاءً

فَكَانَ لَغْوًا وَفِيهِ تَأَمُّلٌ وَقَالَا إِنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ الْأَلْفُ لِأَنَّ عِنْدَهُمَا هُوَ الْوَاوُ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهُ بَلْ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ طَلِّقْنِي وَإِنَّ لَكَ أَلْفًا عَلَى كَذَا قَالَ طَلَّقْتُ كَانَ تَقْدِيرُهُ طَلَّقْتُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِي مَعْنَى الْخُلْعِ فَيَجِبُ الْأَلْفُ وَيَكُونُ الطَّلَاقُ بَائِنًا

**ترجمہ**:- اوهم دغه حکم په قول د ښځې طلقنی ولك الف درهم کښې دے تردی چه کلمه خاوند هغے ته طلاق ورکړی، نو د امام ابو حنیفه ؒ په نزد بادی به په خاوند باندی د ښځې د یارہ هیڅ خیز نه وی واجب حکمچه د ښځې قول ولك الف په اوّل جمله باندی عطف دے، اوهغه د مال د یارہ نه دے چه شرط شی، حکمه چه د طلاق اصل دادے چه د مال نه د یغیر وی، حکمه که مال ذکر کړه شی، نوهغه ته خلع ویلے شی، اوهغه د خاوند د طرف نه یعنی وی، او دغه شان هغه د عدا و د نذر د الفاظو نه هم نه دے، چه په دغه ښځه باندی ئے پوره کول لازم وی، پس دا قول لغوه شو لو، او د دی په لغوه کیدلو کښې تامل دے، او صاحبینو ؒ فرمایلی دی چه دا او د حال د یارہ دے، لهذا دا قول به شرط ادبدل شی، دی وجه نه زر به واجب شی، یعنی د صاحبینو ؒ په نزد باندی دا او د عطف د یارہ نه دے، بلکه د حال د عامل د یارہ د شرط په معنی کښې دے پس دا قول بدا سی شی گویا ښځې ویل چه تر ما ته طلاق راکړه په دا سی حالت کښې چه ستا د یارہ په ما باندی یو زر واجب دی، پس کله چه خاوند ویل ما طلاق درکړو نو د دی تقدیر به دا وی، چه ما دغه شرط سره طلاق درکړلو، لهذا دا به د خلع په معنی کښې معاوضه شی، او یو زر به واجب شی، او طلاق به بائن وی،

**تشریح**:- مصنف ؒ د مناروفرمائیل که چرته یو ښځې خپل خاوند ته ویل طلقنی ولك الف درهم، ته ما ره طلاق راکړه او ستا د یارہ زر درهمه دی نو په دی کښې د امام اعظم ؒ او د صاحبینو ؒ اختلاف دے، امام صاحب په دی مسئله کښې د جانب د حقیقت یعنی د عطف اعتبار کوی، او صاحبین د جانب د مجاز یعنی د حال اعتبار کوی، پس د امام صاحب

په نزد باندی دا عبارت دعطف جمله علی الجمله دقبیلے نه دے ، لهذا که خاوند بنځې ته طلاق ورکړلو ، او په بنځه باندی به طلاق واقع شی ، لیکن په بنځه باندی به د خاوند دپاره هیڅ واجب نه شی ، ځکه چه د بنځې قول ولک الف درهم دهغے قول طلقتی باندی معطوف دے ، او دلته کښی معطوف علیه انشاء او معطوف خبر دے ، لیکن دا عطف خبر علی الانشاء اګرچه مستحسن نه دے ، لیکن دا جائز دے ، بهرحال د امام صاحبؒ په نزد باندی مذکوره واو د عطف دپاره دے ، او د حال دپاره نه دے ، چه الف درهم د د طلاق دپاره شرط شی یعنی که واو د حال دپاره شی ، نو الف درهم به د طلاق دپاره شرط شی ، او په بنځه باندی به دخاوند دپاره زر درهمه واجب شی ، مګر چونکه د امام صاحبؒ په نزد باندی دواو د حال دپاره نه دے ، بلکه د عطف دپاره دے ، دی وجه نه په بنځه باندی دخاوند طلاق ورکولو سره طلاق واقع شی ، لیکن دخاوند دپاره به په بنځه باندی زر درهمه واجب کیږی نه او دلیل دی دا دے ، چه د طلاق اصل واقع چه داد بغیر د مال نه وی ، ځکه که مال ذکر کړے شی ، نو هغه لره د خلع سره موسوم کولے شی ، نه په نوم د طلاق سره او د طلاق په باب کښی خلع د عوارضو څخه دے ، او هغه دخاوند دطرف نه یمین ګرځی ، ځکه په دی صورت کښی خاوند طلاق لره د بنځې په مال قبلولو باندی معلق کولے ګرځی ، او په شرط باندی د معلق کولو نوم یمین دے ، پس د مال ذکر کولو په صورت کښی به د طلاق نوم خلع دی ، او دا به د خاوند د طرف نه یمین وی ، بهرحال د طلاق اصل داد دے ، چه داد بغیر د مال نه دی ، او خلع او عقد معاوضه ) د دی د عوارضو څخه دے او د واو اصل ، عطف دے د اصل لره د عوارضو په وجه لنشی ترک کیږی لے ، ځکه د ضعیف په رعایت کښی قوی لره ترک کول عبث باطل دی ، لهذا دلته کښی په طلقتی ولک الف درهم کښی د اصل رعایت کولو په وجه به واد د عطف دپاره وی ، او د طلاق به بلا مال دی ، او د بنځې قول ولک الف درهم به لغوه وی ، زیات نه زیات دا دیلے کیږی شی ، چه د بنځې قول ولک الف درهم په وعده باندی محمول کولو سره په بنځه باندی زر درهمه واجب کړے شی ، نو په دی صورت کښی به دا کلام لغوه کیدلو نه محفوظ کړے شی ، لیکن د دی جواب د کولو سره شارح ؒ فرمایلی دی ،

چه د اکلام د وعدے او نذر د صیغو نه هم نه دے، چه په ښځه باندی دِ دغه نذر یا وعدے پوره کول واجب شی، یعنی هر کله چه ولك الف درهم نه د وعد صیغه ده، او نه د نذر نو په ښځه باندی به ددی پوره کول هم واجب نه وی، الیته په دی باندی دا اعتراض وارِدیدے شی، چه ولك الف درهم اگرچه د وعد او نذر صیغه نه ده، لیکن د ښځی د طرف نه د خاوند د پاره د زر درهمو اقرار دے او د نبی علیه السلام د قول موافق چه المزم یلزمه باقراره، (یعنی انسان په خپل اقرار سره ځان کیږی)، په ښځه زر درهم واجب کیدل پکار دی، او دغه قول ولك الف درهم لغوه کیدل نه دی پکار۔

د دی جواب دا دے چه زمونږ مقصود دا دے، چه د خاوند طلاق د ګرکولو سره په ښځه باندی یو نذر نه واجبیږی او پاتی شو د ښځی په اقرار سره واجب کیدل نو مونږ نه خو دی نه منکر نه یو۔

د امام صاحب رح په مذهب باندی یو اعتراض دا هم دے که چرته یو کس بل چا ته دیل احمل هذا الطعام من موضع الی موضع اخر ولك الف درهم د اطعام دیو ځائے نه بل ځائے ولیسه، په دا سی حال کښی چه تا د پاره زر درهمه دی، په دی کلام کښی او د حال د پاره دے، پس په دی باندی قیاس کولو سره طلقنی ولك الف درهم کښی به هم او د حال په معنی باندی محمول وی،

د دی جواب دا دے چه کلام د مقیس علیه اجاره ده، او د اجارے په مفهوم کښی مال داخل دے، لهذا اجاره بغیر د مال د ذکر کولو نه صحیح نه ده۔ او پاتی شو مقیس یعنی طلاق نو دی په مفهوم کښی مال نه دے داخل، لهذا اطلاق د مال د ذکر کولو نه بغیر هم صحیح دے، پس دی فرق سره به قیاس درست نه وی، بلکه کلام مقیس علیه کښی به او د حال د پاره وی، او کلام مقیس کښی به د عطف د پاره وی،

حضرت نو صاحبینو رح د دی مائیل چه مذکوره مسئله کښی او د عطف د پاره نه دے، بلکه حال د پاره دے، او د راندی تیر شوی دی، چه حال د عامل د پاره قید او شرط دی، پس اوس به د مذکوره عبارت معنی دا سی وی، طلقنی والحال ان لك الفا علی تهٔ مالره طلاق راکړه په دا سی حال کښی چه ستا د پاره په مال باندی زر درهمه دی، پس هر کله چه د دی په جواب کښی خاوند طلقت ویل، نو د عبارت تقدیر به دا سی شی طلقت

بذالك الشرط یعنی ما پیه دغه شرط سره طلاق ورکړلو، لهذا اداپه د خلع پیه معنی کښې معاوضه پیه طریقې سره وی، پس دیښمې قول طلقتنی ولك الف درهم پیه دغه لغی ولك الف درهم پیه معنی سره وی، او د طلاق واقع کیدلو نه پس پیه پیښه پانډی دخاوند دپاره زیږ درهم واجب شی، او طلاق بائن به واقع شی لکه څرنګه چه پیه خلع کښې طلاق بائن واقع کیږی،

وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيبِ اَیْ یَکُوْنُ الْمَعْطُوْفُ مَوْصُوْلًا بِالْمَعْطُوْفِ عَلَیْهِ مُتَعَقِّبًا لَهٗ بِلَا مُهْلَةٍ فَیُتَرَاخِیْ الْمَعْطُوْفُ عَنِ الْمَعْطُوْفِ عَلَیْهِ بِزَمَانٍ وَاِنْ لُطْفًا اَیْ قَلَّ ذٰلِكَ الزَّمَانُ بِحَیْثُ لَا یُدْرَكُ اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا اَصْلًا کَانَ مُقَارِنًا فَیَسْتَلْزِمُ فِیْهِ کَلِمَةُ مَعَ وَاِطْلَاقُ التَّرَاخِیْ هٰهُنَا بِالْمَعْنَی اللُّغَوِیِّ لَا الْوَضْطِلَاحِیِّ الَّذِیْ کَانَ مَدْلُوْلُ ثُمَّ فَاِذَا قَالَ اِنْ طَلَّقْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطَانِ تَدْخُلُ الثَّانِیَةُ بَعْدَ الْاُوْلٰی بِلَا تَرَاخٍ فَاِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّارَیْنِ اَوْ دَخَلَتْ اِحْدَاهُمَا فَقَطْ اَوْ دَخَلَتِ الْاُوْلٰی بَعْدَ الْاُوْلٰی بَعْدَ الثَّانِیَةِ اَوْ دَخَلَتِ الْاُوْلٰی بِتَرَاخٍ لَمْ تَطْلُقْ لِاَنَّهٗ لَمْ یُوْجَدِ الشَّرْطُ

ترجمه:- او فاء د وصل اود تعقیب دپاره ده، یعنی دی دپاره چه معطوف دمعطوف علیه سره متصل دی، او بغیر دځه مهلت نه د معطوف علیه نه پس وی، پس معطوف به معطوف علیه نه زمانا متراخی وی، اګرچه دازمانه ډیره کمه ولے نه وی، یعنی زمانه دومره اندازه کمه وی، چه دهغے ادراك نه شی کیدے، وجه داده که چیرته زمانه بالکل فاصل نه شوه نو مقارن به وی، بیا لکوم کښې چه کلمه مع استعمالیږی

او دلته کښی د تراخی اطلاق د لغوی معنی په اعتبار سره دے ، د اصطلاحی معنی په اعتبار سره نه دے ، کوم چه د ثم مدلول دے ، پس کله چه یو سړے خپلے ښځی ته وائی ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق نو شرط داد ے ، چه دغه ښځه داخل کوی نه پس دویم کور ته بغیر د تراخی نه داخله وی ، پس که چرته هغه په دواړو کورونو کښی داخله نه وی پاته دی کښی صرف په یو کور کښی داخله وی یا اول کور ته نه په تراخی سره داخله شوی وی ، نو طلاق به نه واقع کیږی خکه چه شرط نه دے موجود ،

**تشریح :-** للوصل والتعقیب کښی واو د مع په معنی سره دے ، یعنی کله د فاد وصل مع التعقیب د پاره موضوع وه ، د وصل مطلب داد ے ، چه معطوف او معطوف علیه کښی د وقوع په اعتبار سره اتصال دی ، او د تعقیب مطلب داد ے چه معطوف د معطوف علیه نه بغیر د څه مهلت نه مواخر دی د هم حال د فا مدلول داد ے چه معطوف د معطوف علیه سره متصل دی ، او بغیر د څه مهلت نه معطوف د معطوف علیه نه پس دی ، لهذا د فا په ذریعه باندی به معطوف د معطوف د معطوف علیه نه زمانًا مواخر دی اگرچه د زمانه دومره اندازه کمه وی ، چه ادراک ئے نشی کیدے د فا په مدلول کښی د تراخی ملحوظ کو نوځیه داوه که چرته د معطوف او معطوف علیه په منځ کښی زمانه بالکل فاصله نه شی او معطوف د معطوف علیه نه مواخر نه شی نو دواړه د زمانه به مقارنه شی ، او د دی دواړو په مابین کښی به مقارنت ثابت شی حالانکه مقارنت د مع کلمه مدلول دے ، نه د فا او دا ویلے شو چه د فا کلمه په ذریعه به د عطف په صورت کښی به معطوف د معطوف علیه نه بغیر د څه مهلت نه زمانًا متراخی وی ،

و اطلاق التراخی الخ سره دی سوال جواب دے ، سوال داد ے چه د معطوف د معطوف علیه نه مواخر کیدل د ثم مدلول دے ، نه د فا لهذا د فا مدلول بیانولو سره د مصنف فیتراخی المعطوف عن المعطوف علیه دلیل څرنګه درست وی ، د دی جواب داد ے چه د لته کښی د تراخی اطلاق لغوی معنی (د تاخیر بلا مهلت) اعتبار سره دے ، او اصطلاحی معنی مهلت سره تاخیر دے ، او کله چه داسی وه ، نو هیڅ اعتراض به نه واقع کیږی ، د کله فامثال بیانولو سره ئے د فرمایل کله چرته

چا خپلے بنځے نه ویل ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق که نه داخله شوی دی کورته او دسینه پس دی ویل کورته نوته مطلقه ئے، په دی صورت کښی د مطلقه کیدلو دپاره شرط دا دے، چه دغه بنځه به داوّل کورنه پس دویم کورنه بغیر دځه تاخیرنه داخله وی، پس که چرته دغه بنځه دواړو کورونو نه داخله نه وی یا په دی کښی صرف یو کورته داخله وی نو په دی دری واړو صورتونو کښی به په دغه بنځه باندی طلاق نه واقع کیږی، ځکه چه په خلورو صورتونو کښی شرط مفقود شوے دے،

وَتُسْتَعْمَلُ فِي اَحْكَامِ الْعِلَلِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ لِاَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيبِ وَالْاَحْكَامُ تُعْقِبُ الْعِلَلَ وَتَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ وَاِنْ كَانَتْ مُقَارِنَةً لَهَا بِالزَّمَانِ فَاِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكَذَا وَقَالَ الْاٰخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ اَىْ قَبِلْتُ فَتَحَرَّرَتْ لِاَنَّهُ رَتَّبَ الْاِعْتَاقَ عَلَى الْاِيجَابِ وَلَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ اِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِ فَيَحْتَمِلُ الْقَبُولَ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ اَوْ وَهُوَ حُرٌّ لَا يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُونَ اِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّيَّةِ اِثْبَاتًا قَبْلَ الْاِيجَابِ وَاَنْ يَكُونَ اِنْشَاءً لِلْحُرِّيَّةِ بَعْدَ الْقَبُولِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُولُ وَالْاِعْتَاقُ بِالشَّكِّ ۔

**ترجمه**:- او کلمه دفا په احکامو علل کښی د حقیقت په طور باندی استعمالیږی، ځکه چه فا د تعقیب دپاره ده، او احکام د علل نه پس راځی او په هغے باندی بالذات مرتب کیږی، اګرچه احکام بالزمان د علل مقارن دی، پس کله چه چا ویل ما داغلام په دومره عوض په تا باندی خرڅ کړلو او بل ویل چه هغه به آزاد دے نو دا قول به قبول د بیع وی یعنی ما قبول کړلو او بیا ے آزاد کړلو ځکه چه هغه په ایجاب باندی عتاق لره مرتب کړے دے، حالانکه اعتاق په ایجاب باندی نه مرتب کیږی، مګر په طریقه د اقتضاء باندی د قبول د ثبوت نه پس لکه چرته هغه هو حرّ او یا وهو حرّ ویل نو دا به قبول د بیع نه دی پس دا قول ددی احتمال لری چه هغه د ایجاب نه وړاندی د حرّیت ثابته خبر ورکړی او دا هم احتمال لری چه دا د قبول والی نه پس د حرّیت

دپاره انشاء وی لهذا قبول او اعتاق به دشک په ذریعه باندی نه ثابتیږی،

**تشریح:** فاضل مصنفؒ وائی چه کلمه د فاء لتو نو په احکامو باندی هم داخلیږی یعنی مملت چه کوم حکم وی کلمه د فاء په هغه باندی هم داخلیږی او د فاء د استعمال به حقیقت وی نه مجاز حکه چه کلمه د فاءَ تعقیب دپاره راځی، او حکم مملت نه پس راځی او بالذات په علت باندی مرتب وی اګرچه د زمانه په اعتبار سره احکام د علتو مقارن وی، پس د ژمانے د اقتران نه باوجود چونکه احکام د علتو نه پس راځی، او فاء هم په خپل مدلول باندی په روستو کیدلو باندی دلالت کوی، دی وجه نه په احکامو باندی فاء لره داخلو لحشی، د دی د اسی مثال وے، لکه یو سړے خپل غلام طرفته اشاره کولو سره بل کس ته وائی، بعت منك هذا العبد یکن اما دی غلام لره ستا په لاس باندی په دومره عوض سره خرڅ کړلو بل سړے ویل فهو حرٌ نو هغه به آزاد وی نو په دی صورت کښی به دغے بل سړی د اقول به د بیع د قبول په طور باندی وی یعنی اوّل ئے بیع لره قبول کړلو او بیا ئے غلام آزاد کړلو، د دی دلیل داد ے چه د غه بل سړی د غلام اناډی لره د بائع په ایجاب باندی مرتب کړے دے، او د غلام آزادی د بیع د قبولو نه بغیر په ایجاب باندی نه مرتبه کیږی، یعنی د بیع د قبلولو نه بغیر غلام لره اناډ ول ممکن نه دی، پس د دغے بل سړی فهو حرٌ ویل او غلام لره اناډ ول د دی خبری تقاضا کوی، چه ده اوّل بیع لره قبول کړی ده او بیائے غلام لره آزاد کړے دے، پس دلته کښی به د بیع قبلول اقتضاءً ثابت وی، او د دغے بل سړی فهو حرٌ ویل دا به اقتضاءً بیع لره قبلوی او که دهٔ د ایجاب په جواب کښی هو حرٌ یا د هو حرٌ ویل نو دا قبول به د بیع قبلول نه شمار کیږی او غلام به نه آزادیږی حکه چه دا قول د دی خبری هم احتمال لری، چه د دی قول په ذریعه باندی د هغه حریت خبر و کړے شوے وی، چه کوم دا ایجاب نه د وړاندی ثابت دے، یعنی کله چه مولی بعت منك هذا العبد بکذا ویل نو د غے بل سړی ویل چه هغه خو آزاد دے، یعنی هغه خو د باندی نه آزاد دے لهذا د هغه خرڅول به څرنګه صحیح شی او دا هم احتمال لری، چه ده دا قول د بیع نه پس آزاد دلو باندی انشاء وی یعنی د بیع قبلولو نه پس د یے هغه لره اناډ ول فقط هی بهرحال دا اوّل احتمال په بنا باندی به د دهٔ قول «هو حرٌ یا د هو حرٌ د بیع قبلول نه وی، او غلام به نه اناډ یږی،

اودوویم احتمال په بناء باندی به دده د اقول بیع لره قبلول هم وی، اودغلام انادول به هم وی، پس ددی قول دبیع په قبلولو اوغلام آزادولو کښی شک پیدا شولو، اودشک په وجه باندی نه قبول ثابتیږی اونه عتاق ثابتیږی لهذا هوحرّ یا وهوحرّ ویلوسره نه قبول دبیع ثابتیږی اونه اعتاق ثابتیږی،

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُومُ فَتَكُونُ مَوْجُودَةً بَعْدَ الْحُكْمِ كَمَا كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيبُ الَّذِيْ كَانَ مَدْلُولَ الْفَاءِ وَاِنْ لَمْ يَشْتَرِطِ الدَّوَامَ فِي الْعِلَّةِ لَا يُحْسُنُ دُخُولُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَاِنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحُكْمَ فَكَيْفَ تَكُونُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ لِلْبِشْرِ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ فَاِنَّ اِتْيَانَ الْغَوْثِ وَاِنْ كَانَ اَتِيًا لٰكِنْ ذَاتُهُ دَائِمَةٌ تَبْقٰى اِلٰى مُدَّةٍ فَيَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْبِشَارَةِ وَلَاحِقًا عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْفَاءُ وَهٰذَا مِمَّا شَرَطَهُ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِحْتِيَالًا لِمَعْنَى التَّعْقِيبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ وَغَيْرُهُ اَنَّهَا اِذَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ اِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً لِيَكُونَ وُجُودُهَا مُؤَاخِرًا عَنِ الْمَعْلُولِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ وَالْكَلَامُ فِيهِ طَوِيلٌ ۔

**ترجمه:-** اوکله کله دفاء په علتونو باندی هم داخلیږی کله چه علت نه دائمی اشیاء دقبیل نه وی، پس علت نه نه دحکم نه پس هم هغه شان موجود وی څرنګه چه دحکم نه وړاندی موجود وو، لهذا هغه تعقیب کوم چه دفاء مدلول دے حاصل به شی اوکه په علت کښی دوام شرط نه وی، نو په هغه به دَ فا دخول جائز نه وی، ځکه چه علت نه دحکم نه وړاندی وی لهذا علت به حل دفا څنګه وی، اوداسی ده لکه چه ویلے کیږی، البته فقد اتاک الغوث زیږے وی چه تاته فریاد رسی ورسیدلو، ځکه چه دفریاد رس راتلل اګرچه دائمی دی، لیکن دهغه ذات دائم دے، اویوے مدے پورے به قائم وی پس هغه دبشارت نه وړاندی هم دے، اودبشارت نه پس هم لهذا دتعقیب معنی به مستحق کیږی

او پیه دی به دفا کلمه داخلیری او داد هغی نه دے کوم لره چه فخر الاسلام شرط قرار کړے دے د پاره دی چه د تعقیب د معنی حیله صورت شی او صاحب توضیح او د هغه نه ملسوی ذکر کړی دی چه کله د فا پیه علت باندی هغه وخت داخلیری چه کله علت نعت خالی وی د پاره دی چه هغه موجود معلول او جزء نه مؤاخری او د تعقیب معنی محقق شی او پیه دی باره کلام طویل دے،

**شرح** ۱۲ مصنف وفرمائیل چه کلمه د وفا کله پیه علت باندی هم داخلیری لیکن شرط پیه کښی دا دے چه علت داسی څیز وی کوم چه دائمی وی، نو هغه چه څرنګه د حکمنه و پراندی موجود وی د غه شان به پس هم موجود وی، او کله چه علت د حکم نه پس موجود وی نو د فا مدلول کوم چه تعقیب دے، هغه به حاصل شی او علت لره به د فا مدلول جوړول درست شی، او کله پیه علت کښی د دوام شرط نه وی نو پیه هغه باندی به د فا داخلول جائز نه وی، ځکه چه کله د فا د تعقیب د پاره راځی، او د تعقیب تقاضا داده چه د فا مدلول د مواخر وی حالانکه د علت د څپل حکم نه مواخر کیدل محال دی، ځکه چه علت موثر دی، او حکم ئے اثر وی او د موثر د څپل اثر نه مواخر کیدل محال دی، نو علت به د فا مدلول څرنګه شی، او پیه علت باندی د فا داخلیدل داسی لکه چه ویلے شی البشر فقد اتاک الغوث زید دوی چه تا ته فریاد رسی ورسید لو دا جمله پیه هغه وخت کښی ویلے کیږی، کله چه یو شخص انتهائی د تنګ والی پیه حالت کښی وی یا د ظالم پیه کرفت کښی وی او بیا د خلاصی اشاره بنکاره شی د غه اثار ولره کنار سره ویلے کیږی خو شحاله شه ځکه چه فریاد پوره کولو والا سید لو پس دلته کښی د فریاد رس راتلل اګرچه آنی دی، او دائمی نه دی، لیکن دهغه ذات دائمی دے، نو غوث پیه د بشارت نه و پراندی هم موجود وی، او د بشارت نه پس پیه هم موجود وی، لیږ غوث چونکه د بشارت نه و پراندی هم موجود دے، دی وجه نه د تعقیب معنی متحقق کیدلو د وجه پیه دی باندی پیه د فا کلمه د خلول هم درست وی، دلته کښی یو سوال دے او هغه دا چه د فا مدلول اتیان د غوث دے، او اتیان دائمی نه دے، او کوم چه دائمی دے یعنی ذات د غوث هغه د فا مدلول نه دے

دی جواب دادے، چه د اتیان د غوث نه مراد وجود د غوث دے، او وجود د غوث

دائمی دے لهذا د فا مدخول دا شی دے او کله چه د فا مدخول دائمی دے نو څه اعتراض به نه واقع کیږی،

فاضل شارح ؒ وفرمائیل چه د فا د مدخول کیدلو د پاره د علت د پاره دائمی کیدل شرط کول چه د تعقیب معنی متحققه شی د اسلک د علامه فخر الاسلام دے، ورنه صاحب توضیح وغیره ذکر کړی، دی چه د فا کلمه په علت باندی هغه وخت کښی داخلیدے شی، کله چه علت، علت غائی وی څکه چه علت غائی د وجود په اعتبار سره د حکم نه موا خر وی، پس هر کله چه د وجود د علت غائی د معلول نه مؤاخروی نو په علت غائی باندی به د فا داخلول صحیح وی،

شارح رحمة الله علیه وائی چه په دی سلسله کښی بحث کافی ورته دے،

**(فوائد)** د علت څلور قسمه دی (۱) علت فاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علت غائی، علت غائی هغه دے کوم نه چه څیز فعل مرکب کیږی او دکوم ته د شی وجود بالقوه وی، علت صوری هغه دے کوم چه د شئ بالفعل وجود لره ثابتوی او د علت مادیه سره قائم وی، او علت غائی هغه دے کوم چه فاعل لره په فعل کولو باندی آماده کوی، مثلاً کرسی واخله دده لرکی علت مادی دے، ترکان څرخیلت فاعلی دے شکل او صورت ئے علت صوری دے، او په دی باندی کینا ستل علت غائی دے، جمل اصح

كَقَوْلِهِ اِذْ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَیْ اِذْ اَلَيَّ اَلْفًا لِاَنَّكَ حُرٌّ فَيَعْتِقُ فِي الْحَالِ فَالْحُرِّيَّةُ دَائِمَةُ الْوُجُوْدِ حَيْثُ كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْاَدَاءِ وَتَبْقٰى بَعْدَهٗ اِلٰى مُدَّةٍ فَلَا تَتَوَقَّفُ عَلٰى اَدَاءِ الْاَلْفِ بَلْ يَكُوْنُ حُرًّا وَيَصِيْرُ الْاَلْفُ دَيْنًا عَلَيْهِ فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ تَقْدِيْرُهٗ اِنْ اَدَّيْتَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَيَصِيْرُ جَوَابًا بِالْاَمْرِ وَتَتَوَقَّفُ الْحُرِّيَّةُ عَلَى الْاَدَاءِ وَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ بِلَا تَكَلُّفٍ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْاَمْرَ اِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ بِتَقْدِيْرِ كَلِمَةِ وَاِنْ وَكَلِمَةُ اِنَّمَا تُجْعَلُ لِلْمَاضِيْ وَالْجُمْلَةُ الْاِسْمِيَّةُ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ اِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً اَمَّا اِذَا كَانَتْ مُقَدَّرَةً فَلَا تَجْعَلُهَا بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ فَلَا يَقَالُ اَنْتِنِيْ اَكْرِمْكَ وَاَنْتَ مُكْرَمٌ۔

**ترجمہ:** ۔ لکہ دقائل قول اوّلی الفافانت حرٌ یعنی تہٴ مانہ زی ادا کړہ حُکہ چہ تہٴ ازادہ ئے، پس غلام بہ فی الحال ازاد شی، پس حرّیت دائمۃ الوجو دے پہ دی شان سرہ چہ د اداء نہ وړاندی ہم موجود وو، او دینہ پس بہ ہم یو ے مُدے پوری باقی پاتی وے، پس داحرّیت بہ د زرو پہ ادا ءکولو باندی موقوف نہ وی، بلکہ غلام بہ ازاد شی، اویو زی بہ پہ دہٴ باندی قرض شی، پس کہ چرتہ داویا شی چہ داخبرہ ولے جائز نہ دہ، چہ دی تقدیر ډ ماسی شی، ان اوّیت فانت حرٌ دپارہ د دی چہ فانت حرٌ دامر جواب شی، او حرّیت پہ اداء باندی موقوف شی، او تعقیب معنی بغیر د دخہ تکلیف نہ متحقّق شی، جواب ورکړے شو چہ امر صرف دکا ان پہ تقدیر سرہ د جواب حقدار گرځی، او کلمہ دان ماضی او جملہ اسمیّہ د مستقبل پہ معنی کښی ھغہ وخت گرځوی، کلہ چہ ھغہ ظاھر وی، لیکن چہ کلہ مقدّر وی نو ھغہ دی دواړہ ولړہ د مستقبل پہ معنی کښی نہ گرځوی، دی وجہ نہ اِلّا شَیْئًا اکر متک یے انت مکرّم بہ دُرست نہ وی۔

**تشریح:** ۔ مصنفؒ پہ علّت باندی دَ فاداخلولو مثال کښی وفرمائل کہ چرتہ مولی خپل غلام تہ ویل اوّلی الفافانت حرٌ یا اوّلی الفَالانْتَ حرٌ تہ مانہ یو زی اداء کړہ حُکہ چہ تہٴ ازادمے نو پہ دی صورت کښی بہ غلام ھم دغہ وخت کښی آزاد شی، حرّیت یعنی د غلام آزادی دائمۃ الوجود دے، ھغہ چہ خرنگہ د زی وَدادا ئیگی نہ وړاندی موجود دے، دغہ شان ردستو بہ ھم څخہ وخت پورے باقی وی، بھرحال پہ دی مثال کښی انت حرٌ علّت دے، او د زرو ادا ءکولو دی معلول دے او علت پہ خپل معلول باندی موقوف نہ وی، لھذا حرّیت بہ د زرو پہ ادا ءکولو باندی نہ وی موقوف، بلکہ غلام بہ آزاد یږی او یو زی بہ پہ دغہ آزادشوی غلام باندی قرض وی پہ دی باندی دا اعتراض کړے شوے دے، کہ پہ مذکورہ مثال کښی کہ اَنت حرٌ دامر جواب قرار کړے شی، او دا ترجمہ وکړے شی، تہ یو زی او اکړہ چہ تہٴ ازاد شی، پہ دی صورت کښی بہ د عبارت تقدیر داسی شی، ان اوّیت فانت حرٌ یعنی کہ تا زی ادا وکړلے نو تہ بہ ازاد شے، نو پہ دی صورت کښی بہ د زی د ادا ءکولو باندی حرّیت موقوف وی، او د تعقیب معنی بہ ھم متحقّق شی، دی جواب

دادے چہ فانت حرّ لرہ دامر جواب قرار کول درست نہ دی، حُکمچہ جواب دامر صرف مستقبل وی، او دامر جواب صرف پہ ھغہ صورت کښی حقدار وی چہ کلمہ دان کلمہ مفیدہ وی او کلمہ دان ماضی او جملہ اسمیہ لرہ دَ مستقبل پہ معنی باندے گرحُوی، لیکن دان کلمہ ماضی او جملہ اسمیہ لرہ ھغہ صورت کښی دمستقبل پہ معنی گرحُوی کلمہ چہ دان کلمہ پہ الفاظو کښی موجود وی، او ظاھر وی، او کلمہ چا مقدر وی، نو ھغہ ماضی او جملہ اسمیہ لرہ دمستقبل پہ معنی نہ گرحُوی، دی وجہ نہ ان تاتنی اکرمتك او ان تاتنی فانت حرّ مکرّم ویل غو صحیح دی، یعنی کہ تہ حُما خوانہ راغلی نو زہ بہ ستا اکرام وکړمہ لیکن استی اکرمتك او استی فانت مکرّم ویل درست نہ دی، بلکہ پہ دی صورت کښی بہ استی اکرمك ویل واجب دی لپرہ پہ مذکورہ مثال اوّل الفاظ فانت حرّ کښی چونکہ کلمہ دان مقدّر دہ نہ ملفوظ، دی وجہ نہ فانت حرّ جملہ اسمیہ لرہ دمستقبل پہ معنی باندی نہ گرحُوی، او کلمہ چہ فانت حرّ دمستقبل پہ معنی کښی نہ دے، نو دی لرہ دامر جواب قرار ول ھم درست نہ دی، حُکمہ چہ جواب دامر صرف مستقبل واقع کیدے شی، ماضی او جملہ اسمیہ دامر جواب نشی واقع کیدے،

دلتہ کښی یو سوال پیدا کیږی چہ فانت حرٌ کښی فالرہ دواو پہ معنی کښی واغستل شی، او کلہ چہ فالرہ دواو پہ معنی کښی واغستل شو، نو دَ تعقیب معنی ثابتولو لرہ خو ضرورت پاتی نہ شو، ددی جواب دادے کہ فالرہ دواوُ پہ معنی کښی واغستل شو، نو واو پہ یاد عطف دپارہ وی یا بہ دَ حال دپارہ وی، پہ اوّل صورت کښی معطوف او معطوف علیہ پہ مابین کښی دَ خبر او دَ انشاء دَ اختلاف دَ وجہ نہ چونکہ عطف صحیح نہ دے دی وجہ نہ دا واو بہ دَ عطف دپارہ نہ وی، او پہ دویم صورت کښی مجاز فی المجاز لازم مینبی، حُکمہ چہ فالرہ واو پہ معنی کښی واغستل دا مجاز دی، او بیا دی واو لرہ حال مثل دا دویم مجاز دے، حالانکہ مجاز فی المجاز ناجائز دے، بھرحال فادواو پہ معنی کښی واغستلو دری صورتونہ وو، او ھغہ دوارہ دُرست نہ دی، دی وجہ نہ دلتہ کښی فالرہ دَ واو پہ معنی کښی واغستل ھم درست نہ دی۔

وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ حَتَّى يَلْزَمَهُ دِرْهَمَانِ بَيَانٌ لِلْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ فَدِرْهَمٌ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ تَكُونَ لِلتَّعْقِيبِ إِذِ التَّعْقِيبُ الْإِلْصَاقُ بِسَبَبٍ أَوْ وُجُوبُ هَذَا عَقِيبَ الْوُجُوبِ فِي الذِّمَّةِ وَالْحَالُ أَنَّهُ لَمْ يُبَاشِرْ سَبَبًا آخَرَ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالدِّرْهَمِ حَتَّى يَكُونَ وُجُوبُ هَذَا عَقِيبَ الْأَوَّلِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمَانِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا لَمْ يَسْتَقِمْ مَعْنَى الْمَاءِ جُعِلَ تَالِيًا لِلْمُتَقَابِلَةِ كَأَنَّهُ قِيلَ فَهُوَ دِرْهَمٌ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ ۔

**ترجمہ**:۔ او کلمہ د فا دَ مقرد قول له علیّ درهم فدرهم کښی دواو په معنی کښی مستعار دے تردی چه په پهٔ باندی به دوه درهم لازم وی، دا دفا کلمه د حقیقی معنی بیانولو نه پس د مجازی معنی بیان دے، ځکه چه د مقر په قول فدرهم کښی فا دَ تعقیب د پاره کیدل ممکن نه وی، ځکه چه تعقیب په اعراضو کښی رائی، نه په اعیان کښی او درهم عین دے، په دی کښی تعقیب نشی متصور کیدے مگر په ذمه دَ واجب کیدو لی په سبب سره حالانکه دی مقر په درهم باندی د تکلم کولو نه پس دبل سبب ارتکاب نه دے کړے، تردی چه دد دی وجوب د دَاوّل نه پس وشی، پس ضروری ده چه فا دَ واو په معنی کښی وی، پس په مقر باندی به دوه درهم لازم وی، او امام شافعی فرمائیلی دی چه چونکه دفا معنی درسته نه ده، دی وجه نه دی لره د ما قبل د پاره تالیه قرار کړے شوے دے گویا دواو یلے شو فهم درهم پس په مقر باندی به یو درهم لازم وی،

**تشریح**:۔ دفا معنی د حقیقی معنی بیانولو نه پس دغه معنی مجازی ذکر کړے شوه، دی وجه نه د فرمائیل شول، چه د فا کلمه د واو په معنی کښی مستعار کیږی یعنی کلمه د فا لره مجازاً ا واو په معنی کښی استعمال کولے شی، لهٰذا که یو شخص دبل د پاره اقرار کولو سره وائی له علی درهم فه رهم نو دا فا به د واو په معنی سره وی او په مقر باندی به دوه درهم لازم وی، ځکه چه دا هغه په قول فدرهم کښی دفا کلمه د

تعقیب د پاره کیدل ممکن نه دی، حُکمه چه تعقیب په اعراضو کښی راځی نه په اعیانو کښی او درهم عین دے، په دی کښی تعقیب نه دے متصور الیته د وجوب فی الذمه په سبب سره تعقیب کیدے شی، یعنی داکیدے شی چه په یو سبب سره یو درهم واجب شوے وی، او په بل سبب سره په ذمه باندی بل درهم واجب شوے وی، نو په دی شان سره تعقیب مستحق کیدے شی، لیکن دلته کښی چونکه مقر په درهم باندی د تکلم نه ماسوی د یل سبب ارتکاب نه دے کړے چه د اوّل درهم نه پس د یل درهم وجوب راشی دی وجه نه دلته کښی به د دفاد تعقیب د پاره کیدل ممکن نه وی، او کله چه د فا کلمه د حقیقت یعنی د تعقیب د پاره کیدل ممکن نه وی، نو دی له مجازاً د واد په معنی کښی استعمال ضروری وګرځیدل، ګویا ده د یل له علی درهم و درهم او کله چه د فا کلمه د واد په معنی کښی شوه نو واو به د عطف د پاره وی، او په عطف کښی معطوف د معطوف علیه نه غیر وی لهذا دویم درهم به د اوّل درهم نه غیر وی، او په مقر باندی به دوه درهم لازم وی د حضرت امام شافعیؒ خیال دا دے چه هر کله د فا معنی حقیقی درسته نه ده نو دی له ده ما قبل د پاره تاکید قرار کړے شی، ګویا ده د اسی د یل له علی درهم فهو درهم او د تاکید په صورت کښی به درهم یو وی نه دوه، لهذا په دی مقر باندی به صرف یو درهم واجب وی، لیکن زمونږ د احنافو مسلک راجح دے، حُکمه چه د امام شافعیؒ په مسلک سره د ماتنؒ په قول کښی مبتدا یعنی هو به محذوف وی، او د احنافو د قول مطابق به د ماتنؒ په کلام کښی مجازاً جزء یعنی فا به مجازاً واو په معنی کښی وی او لفظ چه کله د محذوف او د مجاز په مابین کښی واټر شی، نو هغه لره به مجاز باندی حمل کول دا اولی دی حُکمه چه په مجاز کښی ابهام کم دی او په حذف کښی زیات وی، او هغه څاسی چه ابهام په مجاز کښی صرف د معنی په اعتبار سره وی، او په حذف کښی د لفظ او معنی دواړو په اعتبار سره وی، او کم ابهام بهتر دے د کثیر ابهام نه، لهذا مجاز به بهتر وی د حذف نه دویم د ترجیح وجه دا ده چه د احنافو په قول سره به جمله ثمانیه فی درهم په تاسیس اوجدید فائده مبتنی محمول شی او د امام شافعیؒ په قول سره به په تاکید باندی محمول شی، او تاکید نه تاسیس

اولی دے لهذا اداحنافوؒ قول به هم اولی وی،

وَثُمَّ لِلتَّرَاخِي بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذَلِكَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ وَهَذَا هُوَ الْكَامِلُ فِي التَّرَاخِي أَيْ فِي التَّكَلُّمِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ كَانَ التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنْشَاءَاتِ فَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِيًا كَانَ التَّكَلُّمُ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيرًا وَعِنْدَهُمَا التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ مُمْكِنٌ بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ مَوْصُولٌ مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعَطْفُ لَا يَصِحُّ مَعَ الْانْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوَّلُ هُوَ التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ فَقَطْ۔

**ترجمه:** اوثم د تراخی دپاره دے، په دی مرتبه کښی چه هغه سکوت وکړی او بیا شروع وکړی، لیس کلمه چه یانت طالق ثم طالق ویل، نو گویا دهٔ په خپل قول انت طالق سره سکوت وکړلو، اودینه لیس ئے بیا ثم طالق ویل هم دغه دے په تراخی کښی کامل یعنی په تکلم اوحکم دواړو کښی اوهم دا امام ابوحنیفهؒ مذهب دے، حُکه په حکم کښی تراخی په تکلم کښی وصل لره په انشاء انو کښی ممنوع نه ده، پس کله چه حکم متراخی وی نو دتقدیر اً به تکلم کښی هم تراخی وی، اودصاحبینؒ په نزد باندی په ظاهر باندی عمل کولو سره په تکلم کښی وصل لره په حکم کښی تراخی، حُکه چه ظاهر لفظ داوّل سره موصول دے، اوانفصال سره عطف نه صحیح کیږی، لهذا اولی داده چه تراخی د صرف په حکم کښی وی،

**تفسیر:** مصنفؒ په حروف عطف کښی دثم بیان کول غواړی، دی وجه نه فرمائی چه ثم د تراخی دپاره راځی یعنی د معطوف وجود د معطوف علیه نه لږ ساعت پس وی لکه څرنګه چه د جاءنی زید ثم عمرو مطلب دادے چه د زید د راتلو نه لږ ساعت پس د عمرو راتلل شوی دی، پس که چرته چا خپلې ښځې لره مخاطب کولو سره ویل، انت طالق ثم طالق نو دی مطلب دادے چه ده انت طالق ویلو سره سکوت وکړلو بیائے دینه پس ثم طالق ویلو، شارحؒ فرمائی چه په تراخی

کښی هم دا کامله درجه ده، چه هم د په تکلّم کښی تراخی دی، او هم د په حکم کښی یعنی معطوف د معطوف علیه نه په تکلم کښی قدر تاخیر سره وی، او حکم کښی هم تاخیر سره وی، دا امام صاحب هم دا مسلک دے، څکه که په تکلم کښی وصل وی او په حکم کښی څه اندازه تاخیر وی، نو دا په انتهائی کلام کښی منع ده، او وجه دوی دا ده، چه په دی صورت کښی معلول (حکم) د علت نه متخلف کیږی، یعنی په دی صورت کښی علت خو به موجود شی لیکن حکم به دغه وخت کښی نه موجودیږی، حالانکه داخبره جائزه نه ده، پس ثابته شوه، چه کلمه دثّم د حکم او تکلم دواړو په تراخی باندی دلالت کوی، لهذا کله چه حکم متراخی وی، نو تقدیراً به تکلم کښی هم تراخی وی، او داسی به وی چه گویا د معطوف علیه د تکلم نه پس ئے سکوت کړے وی، او بنائے د هغه نه پس د معطوف تکلم کړے وی،

دریم دلیل دادے چه کلمه د ثم د مطلق تراخی د پاره موضوع ده، او مطلق د فرد کامل طرف ته واپس کیږی، او په تراخی کښی کامل دا ده چه په حکم او تکلم دواړو کښی تراخی دی څکه که په حکم کښی تراخی وی او په تکلم کښی تراخی نه وی، نو په دی صورت کښی به من وجه تراخی وی، او من وجه به تراخی نه وی، حضرات صاحبین فرمائی چه دثّم په ذریعه صرف په حکم کښی تراخی دی او په تکلم کښی تراخی نه وی، بلکه په تکلّم کښی وصل وی یعنی د معطوف او معطوف علیه تکلم خو یو څائے وی، لیکن د معطوف تکلم خو یو څائے وی، لیکن د معطوف حکم د معطوف علیه نه څه قدر توقف سره ثابتیږی، دوی حضرات د دلیل په ظاهر لفظ باندی عمل کول دی، څکه چه په ظاهره باندی د معطوف لفظ د معطوف علیه سره ملاؤ دی، او دا قاعده مسلمه ده چه د الفعال سره عطف صحیح نه دے، یعنی که په معطوف علیه باندی د تلفظ کولو نه پس سکوت وشی او بیا دغه لږ غوندی توقف نه پس په معطوف باندی تلفظ وشی، نو دا عطف به درست نه وی، پس ثابته شوه چه دثم په لفظ سره صرف په حکم کښی تراخی وی، او په تکلّم کښی تراخی نه وی،

وَثَمَّ هٰذَا الْخِلَافُ مَا بَيَّنَّاهُ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ

بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَبِنْدَهٗ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَيَلْغُوْ مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّ التَّرَاخِيَ لَمَّا كَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلٰى هٰذَا الْقَدْرِ فَوَقَعَ هٰذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوْءَةٍ فَيَلْغُوْ وَهٰذَا اِذَا اَخَّرَ الشَّرْطَ

**ترجمہ**:- اودوی اختلاف ثمرہ هغه ده کومه چه مصنفؒ پهخپل قول سره بیان کړی ده، تردی که چاخپلے غیرمدخول بها ښځی ته ویل انت طالق ثم طالق ثم ان دخلت الدار نو دامام صاحب په نزد باندی به اوّل طلاق واقع شی، او روستنی طلاقونه به لغوه شی حُکه تراخی چونکه په تکلم کښی شوی ده، دی وجه نه ده گویا انت طالق ویل، او په دغه مقدار باندی سکوت کړے دے، پس داطلاق شولو اودبنه مابعد والا دپاره چونکه محل نه دے پاتی شوے حُکه چه ښځه غیر مدخول بها ده، لهذا بعد والا طلاقونه به لغوه شی، اودا حکم هغه وخت دے چه کله شرط موّاخر وی،

**تشریح**:- شارحؒ وائی چه دامام صاحبؒ اودصاحبینوؒ په منځ کښی به داختلاف دا ثمره په دی مسئله کښی ظاهر یږی، که چرته چاخپلے غیر مدخول بها ښځی ته ویل، انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار نو دامام صاحب په نزد باندی به اوّل طلاق واقع شی، اودویم اودریم به لغوه شی حُکه چه دامام صاحبؒ په نزد باندی کلمه دثم په تراخی فی التکلم باندی دلالت کوی، دی وجه نه ددوهٔ واکلام داسی شولو گویا دهٔ انت طالق ویلو سره سکوت وکړلو اوبیائے دباقی کلام تلفظ وکړلو پس هرکله چه دانت طالق نه پس سکوت وشولو نو ددی انت طالق به دشرط (ان دخلت الدار) سره هیڅ تعلق نه وی،) اوهرکله چه ددی انت طالق دَ شرط سره څه تعلق نه راغلو، نو ددی په ذریعه به فوری طور باندی طلاق وشی اوبیځه چونکه مدخول بها نه ده، دی وجه نه په دی یو طلاق سره به بائنه شی، او په دی باندی به عدّت نه وی واجب اودغیر مدخول بها کیه لو په وجه چه چونکه په دی باندی عدّت نه دے واجب دی وجه نه دابیځه به ددویم اودریم

طلاق دپاره محل نه پاتی کیږی اوکله چه محل پاتی نه شولو، نو دویم اودریم طلاق به لغوه شی شارح وائی چه داحکم په هغه صورت کښی دے چه کلمه شرط مؤاخر وی،

وَلَوْ قَدَّمَ الشَّرْطَ بِأَنْ قَالَ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعَلَّقَ الْأَوَّلُ بِهِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَلَغَا الثَّالِثُ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّقًا بِهِ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هٰذَا الثَّانِي فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَغَا هٰذَا الثَّالِثُ لِعَدَمِ الْمَحَلِّ وَفَائِدَةُ تَعَلُّقِ الْأَوَّلِ ثُمَّ لَمَّا أَنَّهُ إِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِينَئِذٍ بِالتَّعْلِيقِ السَّابِقِ وَلَا يُقَالُ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ فِي الْمُتَكَلِّمِ يَبْقَى قَوْلُهُ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَإٍ فَكَيْفَ يَقَعُ لِأَنَّا نَقُولُ يُضْمَرُ الْمُبْتَدَأُ بَدَلَ اللَّامِ الْعَطْفِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ فَكَأَنَّهُ قَالَ ثُمَّ أَنْتِ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَإِنَّهُ زَائِدٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَقْدِيرٍ

**ترجمه:** اوکه چرته شرط مقدّم وی، په دی طور باندی چه ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق وائی نو په اوّل طلاق به شرط معلّق شی، اودویم په واقع شی اودریم به لغوه شی، ځکه چه اوّل طلاق د شرط سره متصل دے، لهذا ضروری ده چه په شرط معلق شی، بیا هر کله چه هغه سکوت وکړلو، اوطالق ئے ویلو نو دا دریم به فوراً واقع شی بیائے چه هر کله طالق ویلو نو دا دریم دمحل نه کیدو له وجه نه لغوه شولو، داوّل طلاق د معلق کیدو فائده داده که چرته هغه د نکاح په ذریعه باندی دوئے مطلقه مالک شولو، اوشرط موجود شولو، نو د سابقه تعلیق به وجه باندی به هم دغه وخت کښی طلاق واقع شی، اودا اعتراض به نشی کیدے چه هر کله ترا لخی په تکلّم کښی ده، نو دهغه قول طالق بغیر د مبتدأ نه پاتی شولو، لهذا طلاق به څرنګه واقع کیږی ځکه چه مونږ به داجواب ورکو چه د عطف دوالت

په وجه به مبتداء مقدّر وی، څکه چه داضروری ده، پس کو یا هغه ثم انت طالق ویل په خلاف د شرط څکه چه دا یو زائد څیز دے دی لره د مقدّر منلو ضرورت باقی نه پاتی کیږی،

**تشریح** :- کله چرته خاوند شرط لره مقدّم کړلو او داسی ئے ویل ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق نو په دی صورت کښی به د امام صاحبؒ په نزد باندی په شرط باندی اوّل طلاق معلق شی، او دویم طلاق به واقع شی او دریم به لغوه شی، دلیل دا دے چه اوّل طلاق خو د شرط سره مستصل دے، لهٰذا اوّل طلاق به یقینی طور باندی په شرط معلّق وی، او د امام صاحبؒ په نزد باندی دا تراخی څوچه نکه په تکلم کښی ده، نو کو یا متکلم داسی ویل فانت طالق او بیائے سکوت وکړلو او بیائے طالق ویل، نو دا دویم طلاق به هم د غه وخت اوارشی، څکه چه اوّل طلاق خو په شرط باندی د معلق کولو وجه نه فی الحال واقع نه شو، او هر کله چه اوّل واقع نه شی، نو د ثانی دپاره محل موجود دے او کله چه د ثانی دپاره محل موجود دے، نو ثانی به واقع شی، بیا هر کله چه څه لږ توقف نه پس د هٔ طالق ویل، نو دا به لغوه شی، څکه چه دویم طلاق په وجه سره غیر مدخول بها بلا عدّت بائنه شوی ده، او هر کله چه دا د غیر مدخول بها کیدلو په وجه باندی بلا عدّت بائنه شوی ده، نو دریم طلاق دپاره محل پاتی نه شولو، بیا د محل نه موجود والی په وجه به دریم طلاق نه واقع کیږی بلکه دا به لغوه شی

وفائدة تعلّق الاوّل الخ سره جواب د پوسوال دے او هغه دا چه هر کله بنځه مدخول بها نه ده، او دویم طلاق سره بغیر د عدّت نه بائنه شوی ده، نو د محل نه موجود والی په وجه اوّل طلاق هم لغوه کیدل پکار دی، دی سره په شرط باندی د معلق کولو څه فائده ده، د دی جواب دا دے چه اوّل طلاق لره په شرط باندی د معلّق کولو دا فائده ده، کله چرته خاوند د غے بنځې سره دوباره نکاح وکړله او بیا د د خول دار شرط موجود شولو نو د سابقه تعلیق په وجه باندی هم د غه وخت کښی طلاق واقع شی، یعنی حال د غه فائده پیښی نظر اوّل طلاق لره شرط باندی معلق کړے شوے دے،

شارح وائی چه دا اعتراض و نه کړے شی، چه هر کله د امام صاحب په نزد باندی په تکلم کښی تراخی شوی ده، او د ان دخلت الدار فانت طالق نه پس مخالف بغیر د مبتداء

نه پاتی شولو او بغیر د مبتداء نه صرف طالق سره طلاق نه واقع کیږی لهذا ثانی طلاق به څرنګه واقع شی، د دی جواب دادے، چه دلته کښی د دلالت عطف په وجه باندی د مبتداء مقدر منل ضروری دی، ځکه چه دویم طلاق په اوّل طلاق باندی معطوف دے، او د معطوف علیه نه چه و پرانده ی کوم عبارت ذکر وی هغه سره معطوف نه و پرانده ی هم مقدّر منل ضروری دی، لکه د چا فی زید و عمرو تقدیری عبارت دادے، جاء فی زید و جاء فی عمرو، پس دلته کښی چونکه په معطوف علیه یعنی اوّل طالق نه و پرانده ی انت مبتداء شته، لهذا دویم طالق نه پس به هم انت مقدّر وی گویا متکلم داسی وایی، ان دخلت الدار فانت طالق ثم انت طالق پس هرکله چه طلاق ثانی په تقدیر د مبتداء انت طالق دے، نو دا کلام په تقدیر امنیده وی، او دی سره به طلاق واقع کیږی، لیکن په دی دا اعتراض دے چه څرنګه انت مبتداء مقدّر دے، د غه شان د شرط یعنی ان دخلت الدار هم مقدّر شی، او هرکله چه د طلاق ثانی او ثالث نه و پرانده ی شرط مقدر شی نو اوّل په شان به ثانی او ثالث هم په شرط باندی معلّق شی، د دی جواب دادے، چه شرط یوزائد څیز دے، او کلام دینه بغیر هم صحیح کیدے شی لهذا دی لره د مقدر منلو څه ضرورت نشته دے، او بغیر د مبتداء نه چونکه طالق مفید نه دے دی وجه نه دی لره د مفید کولو په وجه مبتداء لره مقدر منل ضروری دی،

وَقَالَا لَا يَتَعَلَّقْنَ جَمِيعًا وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ لِأَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكَلُّمِ مُتَحَقِّقٌ عِنْدَهُمَا وَلَا فَصْلَ فِي الْعِبَارَةِ فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءٌ قَدَّمَ الشَّرْطَ أَوْ أَخَّرَ وَلَكِنَّ فِي وُقُوعِ يَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الْأَوَّلُ وَبَانَتْ بِهِ وَلَا يَقَعُ الثَّانِي وَالثَّالِثُ وَأَمَّا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا فَقَدْ عَمِلَتْ عَمَلَهَا وَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ كَانَتْ قَدَّمَ الْجَزَاءَ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِي الْحَالِ وَتُعَلَّقُ الثَّالِثُ بِالشَّرْطِ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى الْأَوَّلَيْنِ ثُمَّ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تُعَلَّقُ الْأَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَالثَّالِثُ فِي الْحَالِ لِمَا قُلْنَا هٰكَذَا قِيلَ

**ترجمہ:-** صاحبینؒ ویل چہ داوری وارہ طلاقونہ بہ معلّق وی او پہ ترتیب سرہ بہ واقع وی، وجہ دادہ چہ دَ صاحبینؒ پہ نزد باندی تکلم فی الوصل ثابتہ دے او پہ عبارت کښی خہ انقطاع نشتہ دے لہٰذا تمام طلاقونہ بہ پہ شرط باندی معلق وی برابرہ دہ کہ شرط مقدم وی اوکہ مواخر وی لیکن دَ وقوع پہ وخت کښی بہ حسب ترتیب واقع کیږی، پس کہ چیرتہ بنځہ مدخول بہا وی نو دری بہ واقع کیږی، اوکہ مدخول بہا نہ وی نو اوّل بہ واقع شی او دی سرہ بہ بائنہ شی او دویم او دریم بہ نہ واقع کیږی او امام صاحبؒ پہ نزد کہ بنځہ مدخول بہا نہ وی نو دھغے حال تاسو تہ معلوم شوے دے، اوکہ مدخول بہا وی پس کہ چیرتہ جزاء مقدم وی نو اوّل او ثانی بہ فی الحال واقع شی او ثالث بہ پہ شرط باندی معلّق وی گویا دہ پہ اولینو باندی سکوت وکړو او بیائے ویل انت طالق ان دخلت الدار اوکہ شرط مقدّم وو- نو اوّل بہ پہ شرط باندی معلّق وی او ثانی او ثالث بہ فی الحال واقع شی دھغہ دلیل پہ وجہ باندی کوم چہ موبرہ بیان کړے دے، هم دغہ شان ویلے شوی دی،

**تشریح:-** پہ مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ کښی د صاحبینؒ مسلک دادے چہ دری وارہ طلاقونہ بہ پہ شرط باندی معلّق وی، او دشرط دَ وجود پہ وخت کښی بہ دری وارہ د ترتیب موافق واقع کیږی یعنی اوّل بہ اوّل واقع کیږی او دویم بہ دویم حُل کښی او دریم بہ دریم حُل کښی واقع کیږی، دلیل دادے چہ دَ صاحبینؒ پہ نزد باندی کلم دوم دَ وجہ نہ تراخی پہ تکلم کښی نہ دہ شوی بلکہ تکلم کښی وصل کیږی او پہ عبارت کښی خہ انقطاع نہ راځی پس هرکلہ چہ دَ صاحبینؒ پہ نزد باندی پہ تکلم کښی وصل دے، نو تمام طلاقونہ بہ پہ شرط باندی معلّق وی، خو اکہ شرط مقدّم وی اوکہ مواخر وی لیکن د شرط د وجود پہ وخت کښی بہ د دوی نزول هم پہ هغہ ترتیب سرہ کیږی، چہ کوم ترتیب سرہ ذکر شوی دی، لہٰذا کہ بنځہ مدخول بہا وی نو یو هغہ باندی بہ دری وارہ طلاقونہ واقع کیږی حُکمًا چہ مدخول بہا بنځہ دری وارہ طلاقونو محل دے اوکہ مدخول بہا نہ وی نو اوّل طلاق بہ واقع شی او بنځہ بہ بائنہ شی بغیر د عدّت نہ او دویم او دریم بہ د محل د نہ موجود والی پہ وجہ واقع نہ شی،

**شرح:-** فرمائی چہ د امام صاحب پہ نزد باندی کہ بنځہ مدخول بہا نہ وی، نو هغے حکم پہ تفصیل سرہ پہ سابقہ متن کښی معلوم شوے دے، اوکہ مدخول بہا وی او جزاء

مقدّم وی یعنی داسی ئے ویلے وی انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نو اوّل او دویم به نی الحال واقع شی، او دریم به په شرط باندی معلق شی، کو یا خاوند داسی ویل انت طالق ثم طالق بیائے سکوت وکړلو او بیائے انت طالق ان دخلت الدار ویل پس هر کلمچه د اوّل طلاق او ثانی نه پس سکوت موجود شولو، نو دوی دواړه به د شرط سره څه تعلق نه وی، بلکه دا دواړه به نی الحال واقع شی، او دریم طلاق به په شرط باندی معلق شی تر دی چه دوه غے مدخول بها عدت په زمانه کښی د دخول دار شرط د وجود په وخت کښی واقع شی، او که شرط مقدّم وی او داسی ئے ویلے وی ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق نو اوّل طلاق به په شرط باندی معلّق شی، او ثانی او ثالث به نی الحال واقع شی دلیل د پراندی تیر شوے دے چه د طلاق اوّل نه پس د امام صاحب په نزد باندی سکوت راغلے دے، بیائے د ثانی او ثالث تکلم کړے دے، پس کله چه په اوّل تعلیق راغلو او هم په اوّل باندی شرط معلّق شولو، د دویم او دریم د شرط سره څه تعلق راغلو او نه څه د مدخول بها کیدلو د وجه نه د دوه طلاقونو محل هغه لهذا دا دواړه طلاقونه به نی الحال واقع شی حاصل د اچه علماء هم داسی ویلے دی،

وَفِی قَوْلِهٖ فَلْیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِهٖ ثُمَّ لْیَاْتِ بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ بَیَانٌ لِلْجَائِزِ کَلِمَةَ ثُمَّ بَعْدَ بَیَانِ حَقِیْقَتِهَا وَجَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِیَّ یَقُوْلُ بِجَوَازِ تَقْدِیْمِ الْکَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَی الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلٰی یَمِیْنٍ فَرَاٰی غَیْرَهَا خَیْرًا مِنْهَا فَلْیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِهٖ ثُمَّ لْیَاْتِ بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ فَاَتَیَانِ الْخَیْرِ کِنَایَةٌ عَنِ الْحِنْثِ وَذِکْرُهَا بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّکْفِیْرِ فَعُلِمَ اَنَّ تَقْدِیْمَ الْکَفَّارَةِ عَلَی الْحِنْثِ جَائِزٌ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ اَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِیْ هٰذَا الْحَدِیْثِ

**ترجمہ:** او د حضور علیه السّلام حدیث فلیکفر عن یمینه ثم لیأت باندی هو خیر کښی د ثم کلمه د حقیقی معنی بیانولو نه پس د دی د مجازی معنی بیان دے او دا یو مقدّر سوال جواب دے او هغه د اچه امام شافعیؒ په قسم ماتولو باندی د کفاره مالیه د مقدّم کولو د جواز قائل دے، خکه چه حضور علیه السلام فرمایلی دی، کوم سړے چه په یو کار باندی قسم وخوری بیا دیته علاوه بله وکنړی نو هغه لره پکار دی چه دخپل

قسم کفارہ وکری، بیا ھغہ کار وکری کوم چہ دینہ بہتر وی، پس استیان بالخیر وقسم ما تولونہ کنایہ وہ او دی لرہ ئے وَ ثم وَ لفظ نہ تکفیر نہ پس ذکر کرے دے، پس معلومہ شوہ چہ پہ حنث باندی کفاری لرہ مقدّم کول جائز دی،

**تشریح:** فاضل مصنفؒ وثم وکلمہ وَ حقیقی معنی بیا تولونہ پس دھغہ مجازی معنی بیان کری وہ، او دا عبارت دیو مقدّر سوال جواب دے، سوال وا دے چہ امام شافعیؒ کفارہ بالمال پہ حانث کیدلو باندی دمقدّم کولو دجواز قائل دے، حالانکہ احنافؒ دی قائل نہ دی، وَ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دلیل واحد حدیث دے، من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرًا منھا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ھو خیر یعنی کہ یو سړی پہ څہ کار باندی قسم وخوړلو، بیائے دینہ غیر لرہ بنہ وکنڑ لو، نو دہ لرہ دخپل قسم کفارہ ورکول پکار دی او بیائے ھغہ کار کول پکار دی کوم چہ دینہ بہتر دی پہ الو داؤد کښے دا روایت دار نکلہ دے، عن عبد الرحمٰن بن سمرہ قال قال لی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد الرحمن بن سمرہ اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرھا خیرًا منھا فکفر عن یمینک ثم ات الذی ھو خیر، اے عبد الرحمٰن کہ تہ پہ یو کار باندی قسم وخوری بیا دھغہ نہ علاوہ سرہ بہتر وکنڑی، نو دخپل قسم کفارہ ورکرہ بیا ھغہ کار وکرہ کوم چہ بہتر دی، پہ دواړو حدیثونو کښے دا تیان خیر نہ کنایۃً حنث (قسم ماتول) مراد دی، او دی حانث کیدلو لرہ ئے وتکفیر نہ پس وثمّ وکلمہ پہ ذریعہ ذکر کرے دے، لہٰذا دینہ داخبرہ معلومہ شوہ چہ کفاری لرہ پہ حانث کیدلو باندی مقدم کول جائز دی حالانکہ داخبرہ دحنفی مسلک خلاف دہ،

اُستُعِیرَ بِمَعْنَی الْوَاوِ عَمَلًا بِحَقِیقَۃِ الْاَمْرِ تَدُلُّ عَلَیْہِ الرِّوَایَۃُ الْاُخْرٰی وَھِیَ قَوْلُہٗ فَلْیَاْتِ بِالَّذِیْ ھُوَ خَیْرٌ ثُمَّ لِیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِہٖ فَاِنَّہٗ یَقْتَضِیْ تَقْدِیْمَ الْحِنْثِ عَلَی الْکَفَّارَۃِ فَوَجَبَ التَّطْبِیْقُ بَیْنَھُمَا بِاَنْ یُّجْعَلَ ثُمَّ فِی الرِّوَایَۃِ الْاُوْلٰی بِمَعْنَی الْوَاوِ فَیُفْھَمُ مِنْہُ وُجُوْبُ کِلَا الْاَمْرَیْنِ اَعْنِی الْکَفَّارَۃَ وَالْحِنْثَ عَلَی الْکَفَّارَۃِ مِنَ الرِّوَایَۃِ الْاُخْرٰی وَلَمْ یُعْکَسْ لِاَنَّ تَقْدِیْمَ الْکَفَّارَۃِ عَلَی الْحِنْثِ وَھُوَ خِلَافُ الْاِجْمَاعِ وَیَلْزَمُ تَخْصِیْصُ الْکَفَّارَۃِ

بِالْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ وَيَلْزَمُ إِلْغَاءُ الرِّوَايَةِ الْأُخْرَى فَلِذَا عَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْأُخْرَى وَجَعَلْنَا لَفْظَ ثُمَّ فِي الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ وَلِيَبْقَى الْأَمْرُ عَلَى حَقِيقَتِهِ لِأَنَّ الْمَجَازَ فِي الْحَرْفِ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِ فِي الْفِعْلِ بِجُمْلَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَنَحْوِهَا

**ترجمہ:** مصنفؒ جواب ورکړلو چه په دی حدیث کښی دثم کلمه د واو په معنی کښی مستعارده ، دپاره ددی چه په حقیقت الامر باندی عمل وشی ، په دی باندی دویم روایت هم دلالت کوی ، او هغه د حضور صلی الله علیه وسلم قول فلیات یاندی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه دے ، حُکمه چه واحدیث په کفاره باندی د حانث کیدلو تقدیم تقاضا کوی ، لهذا دواړو په منځ کښی تطبیق ضروری دے ، په دی طور باندی چه کلمه دثم په اوّل روایت کښی دواو په معنی کښی کړے شی ، دپاره ددی چه ددی نه معلوم یعنی وکفاری او د حنث نه بغیر دیو بل باندی د تقدیم وجوب په پوهه کښی راشی ، بیا په دویم روایت سره ترتیب یعنی په کفاره باندی د حانث کیدلو تقدیم په پوهه کښی راشی ، او دی برعکس ئے ونه کړلو ، حُکمه چه په حانث کیدلو باندی وکفاری تقدیم بالاتفاق واجب نه دے ، نیات نه نیات دا دامام شافعیؒ په نزد باندی جائز دی ، پس که موږ په اوّل روایت باندی عمل کولے نو په حانث کیدلو باندی وکفاری د تقدیم وجوب لازم راتلو ، حالانکه دا د اجماع خلاف ده ، او بغیر دځه مرجح نه وکفاری بالمال تخصیص هم لازم راتلو او دویم روایت لره لغوه کیدل لازم راتل ، پس موږ په دویم روایت باندی عمل وکړلو ، او په اوّل روایت کښی مو دثم لفظ لره واو په معنی کښی کړلو ، دپاره ددی چه امر په خپل حقیقت باندی پاتی شی ، حُکمه چه مجاز فی الحرف امر لره په اباحت وغیره باندی محمول کول د مجاز فی الفعل نه بهتر دی ،

**تشریح:** مصنفؒ دمذکوره سوال او دامام شافعیؒ داستدلال نه جواب ورکولو کښی وفرمایل ، چه واو د مطلق عطف دپاره راځی ، اوثم د مقیّد عطف یعنی د عطف مع التراخی دپاره راځی ، پس واو په اطلاق مقیّد او ارادهٔ مطلق د قبیل نه وی ، یعنی مقیّد ویلو سره مطلق ارادہ کړے شوے دے ، او مقید ذکر کول او مجاز ارادہ کول د مجاز دی ، لهذا اولته کښی په حدیث کښی دثم کلمه لره دواو په معنی کښی مستعار اغستل داهم

مجاز دی او په دی حدیث کښی د ثم کلمه لسره دواو په معنی کښی دی وجه نه اخستل شوی ده ، چه دا مر په حقیقت یعنی وجوب باندی عمل وکړے شی ، خکه که ثم ده پخپل حقیقت باندی باقی وساتل شو ، او دی لره د واو په معنی کښی مستعار وانه اخستل شو نو فلیکفرا مر په حقیقت باندی به عمل کول ممکن نشی ، خکه که فلیکفر لره هم پخپل حقیقت یعنی وجوب باندی باقی وساتل شو ، نو په دی صورت کښی به تقدیم کفاره علی الحنث وجوب ثابت شی ، حالانکه تقدیم کفاره علی الحنث په اتفاق سره نه دے واجب ، کمرچه دامام شافعیؒ په نزد باندی داجائز دی ، پس دا امام شافعیؒ په نزد به باندی هم په دی حدیث باندی دعمل کولو په خاطر به امر لره مجازاً په اباحت باندی محمول کوے شی ، حالانکه چه فعل کښی د مجاز ارتکاب کولو په خلاف په حرف کښی د مجاز ارتکاب کول زیات بهتر دی ، لهذا د ثم کلمه لره په واو سره مستعار کول زیات بهتر دی ، په خاطر د دی چه امر لره په اباحت باندی محمول کړے شی ،

بهرحال په دی حدیث کښی کلمه د ثم د واو په معنی کښی مستعار ده او په دی باندی یو بل روایت یعنی فلیات باندی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه هم دلالت کوی حاصل داچه دحانث کیدو په وجه باندی دکفاری دادا کولو په سلسله کښی دده روایتونه دی او په دی دواړو کښی تعارض دے ، په دی طور باندی چه اولنی روایت د تقدیم کفاره علی الحنث تقاضا کوی ، او دویم روایت د تقدیم د حنث علی الکفاره تقاضا کوی ، لهذا د تعارض لرے کولو په دواړو روایتونو کښی د تطبیق پیدا کول واجب دی ، شارحؒ فرمائی چه په دی دواړو روایتونو کښی د تطبیق پیدا کیدلو صورت دادے چه په اول روایت کښی کلمه د ثم لره د واو په معنی کښی استعمال شوے دے ، او دا و صرف په مطلق جمع باندی دلالت کوی ، د ترتیب په معنی باندی دلالت نه کوی ، لهذا دا دی اول حدیث نه به دکفاری او د حنث د وړاندی او وجوب فهمیږی ، قطع نظر دی نه چه مقدم څوک دے ، او موخر څوک دے ، بیا په دویم روایت کښی حکم د ثم کوم چه په خپل حقیقت باندی دے ، دینه ترتیب مفهوم کیږی ، یعنی دکفاری په حنث باندی د تقدیم وجوب به ثابتیږی او په دی صورت کښی به د احناف مسلک ثابتیږی ، نه د شوافعو لیکن په دی باندی د شوافعو د طرق نه دا ویلے کیدے شی ، چه د تطبیق پیدا کولو د پاره د دوی عکس ولے و نه کړے

شو یعنی که په اوّل روایت کښی دغم کلمه لره په خپل حقیقت باندی باقی کړے شوے وے او په ثانی روایت کښی دغم کلمه لره د واو په معنی کښی مستعار کړے شوے وے نو په دی صورت کښی به د شوافعوؒ مسلک یعنی د کفاری په حنث باندی د تقدیم وجوب به ثابت شوے د دیٔ جواب دے چه د امام شافعیؒ مسلک ډاسی کولو سره هم نه ثابتیږی ځکه که په ثانی روایت کښی دغم کلمه لره د واو په معنی کښی مستعار واغستل شی او په اوّل روایت کښی غم کلمه لره د واو په معنی کښی مستعار واغستل شی او په اوّل روایت کښی غم لره په خپل حقیقت باندی باقی وساتل شی، نو په دی صورت کښی به د تقدیم د کفاری علی الحنث وجوب ثابت شی، او د دی څوک هم قائل نه دی، زیات نه زیات دومره ده چه امام شافعیؒ د دی د جواب قائل دے،

شارحؒ وائی نو مسلک لره ترجیح ورکولو د فرمایلی دی که چرته موبنږه من وعن په اوّل روایت باندی عمل وکړو، نو یو خو خرابی به لازم نه شی،

(۱) د تقدیم کفاره علی الحنث وجوب به لازم شی، حالانکه داد اجماع خلاف ده،

(۲) اوّل روایت مطلق دے، دینه د تقدیم کفاره بالمال او کفاره بالصوم د واړو تقدیر په حنث نه ثابتیږی حالانکه امام شافعیؒ صرف د تقدیم کفاره بالمال علی الحنث د جواز قائل دے، او د کفاره بالصوم د تقدیر علی الحنث د جواز قائل نه دے، پس بغیر د څه مرجح نه به د کفاره بالمال تخصیص لازم شی، حالانکه دا صحیح نه ده،

(۳) په اوّل روایت باندی د عمل کولو په صورت کښی دویم روایت بالکل لغوه کیږی، د دی خو ابیا نو د وجه نه موبنږه په دویم روایت باندی عمل وکړلو، او په اوّل روایت کښی موکلمه د غم لره د واؤ په معنی کښی مستعار واغستله او موبنږه د اسی د دیٔ وجه نه وکړل چه امر (فلیکفر) په خپل حقیقت یعنی وجوب باندی باقی پاتی شی، ځکه چه حرف یعنی د غم کلمه کښی د مجاز اړتکاب کول یعنی د واو په معنی کښی اغستل د هغه نه بهتر دی، چه په فعل کښی د مجاز اړتکاب وکړے شی، یعنی امر لره د ندب یا اباحت په معنی باندی محمول کړے شی،

وَبَلْ لِاِثْبَاتِ مَا بَعْدَهٗ وَالْاِمْرَامِنْ عَمَّا قَبْلَهٗ عَلٰی سَبِیْلِ التَّدَارُکِ اَیْ تَدَارُکِ

الغلط بمعنی انا غلطنا فی تکلم ما قبل بل اذ لم یکن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لانه خطاء فی الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءنی زید بل عمرو کان معناه ان المقصود باثبات المجیء لعمرو ولا لزید فزید یحتمل مجیئه وعدمه فاذا سکت علیه لا تقول جاءنی زید لا بل عمرو فکان نصا فی نفی المجیء عن زید هذا اذا جاء فی الاثبات واذا جاء فی النفی بان یقال ما جاءنی زید بل عمرو فقیل یصرف النفی الی عمرو وقیل یصرف الاثبات الیه علی ما عرف فی النحو۔

**ترجمہ**:۔ او کلمہ دبل دخیل مابعد وثابتولو دپارہ اودَ خیل ماقبل نه دَ اعراض کولو دپارہ دَ تدارک په طور باندی راځی یعنی دَ غلطی تلافی دپارہ راځی، یعنی موټر ه دا کلمه دَ ما قبل په تلفظ کښی غلطی کړی وه، ځکه چه هغه زموټر ه مقصود نه وے، زموټر ه مقصود خو دبل مابعد وے، نه واچه هغه په واقع اوپه نفس الامر کښی خطاء وه، پس کله چه ته جاءنی زید بل عمرو وائی نو دوی معنی دا ده چه دوی عبارت نه دمجیئت اثبات دعمرو دپاره وے، دزید دپاره نه وے، پس دزید راتلل اونه راتلل دواړه احتمال ګټلے، بیا چه کله ته په دی باندی ولا کلمه زیاته کړی اوجاءنی زید لا بل عمرو وائی نو دالابه دَ زید نه د مجیئت نه په نفی کښی نصّ شی، دامذکوره معنی په هغه وخت کښی وه، کله چه دَ بل کلمه داثبات په موقع کښی راشی، اوکه دنفی په موقع کښی راشی، په دی طور چه دیلے شی، ماجاءنی زید بل عمرو نو دیلے شوی دی، چه انصراف دنفی یه په طرف دعمرو دی، اودیلے شوی دی چه په طرف دَ عمرو بر دنخو په معروف طریقه سره اثبات منصرف دی،

**تشریح**:۔ په حروف عطف کښی دبل دکلمه بیان کولو سره مصنفؒ وفرمایل چه کلمه دَ بل دغلطی دتلافی په طور باندی خیل مابعد یعنی دمعطوف ثابتولو دپاره اودخیل ماقبل یعنی دمعطوف علیه نه داعراض دپاره راځی، بشرطیکه اعراض ممکن وی اوکه چرته اعراض ممکن نه وی، نو دبل دما قبل نه به اعراض وی، مطلب داچه متکلم دکلمه دبل دما قبل په تلفظ اوپه اظهار دَ مقصود کښی غلطی کړی وه، ځکه چه دبل دکلمه نه وراندی

کوم بیان شوے دے، هغه د متکلم مقصود نه دے، بلکه د متکلم مقصود بل نه پس والا بیان دے، د دی مطلب هرگز نه دے، چه د کلمه بل ما قبل یعنی معطوف علیه باطل او په نفس الامر کښی غلط دے، بلکه هغه د مسکوت عنه په درجه کښی دے، نو دهغه اثبات مقصود دے، او نه د نفی مقصود دے، بهرحال د غلطی تدارک مطلب دا دے چه د کلمهٔ بل د ما قبل یعنی معطوف علیه باره کښی کوم خبر ورکړے شوے دے هغه د متکلم مقصود نه دے بلکه د متکلم مقصود د کلمه بل ما بعد یعنی معطوف باره کښی خبر ورکول دی، لهٰذا که چاجاے زید بل عمرو ویل نو دی مطلب به دا وی چه دی عبارت نه د متکلم مقصود د عمرو د پاره د راتلل ثابتول دی د زید د راتلل ثابتول مقصود نه دی، زید خو د مسکوت عنه په درجه کښی دے، دهغه د راتلل او نه راتلل دواړه احتمالی دی او کله چه د کلمه زیات کړے شوه، او چا ته زید لا بل عمرو ویلے شو نو دلا د زیادت به په دی باره کښی نص وی، چه زید نه دے راغلے بلکه عمرو راغلے دے، یعنی دلا زیا تولو پیصورت کښی به زید (معطوف علیه) د مسکوت عنه په درجه کښی نه وی بلکه دهغه نه راتلل به منصوص او متیقن دی، شارح وائی چه دا اوّل یعنی معطوف علیه نه اعراض او دثانی یعنی معطوف اثبات په هغه صورت کښی دے، چه کله کلمه بل د اثبات په موقع کښی راشی، او که د نفی په موقع کښی راغله مثلاً ما جاءنی زید بل عمرو نو په دی کښی اختلاف دے، بعض حضرات د علماء ویلی دی، چه په دی صورت کښی به نفی معطوف یعنی عمرو طرف ته منصرف کیږی، او معطوف علیه به د مسکوت عنه په حکم کښی وی، او دی ترجمه به دا وی چه عمرو خو نه دے راغلے، لیکن د زید راتلل او نه راتلل دواړه احتمالی دی، یعنی د متکلم مقصود نه خو د زید راتلل ثابتول مقصود دی، او نه نفی کول مقصود دی، او بعض علماء ویلے دی چه د عمرو یعنی معطوف طرف ته به اثبات منصرف وی، او معطوف علیه یعنی زید به د مسکوت عنه په حکم کښی وی دی حضرات په نزد باندی به دی مثال ترجمه داسی وی چه عمرو خو راغلے دے خو د زید د راتلل او نه راتلل دواړه احتمالی دی، متکلم نه خو د زید د پاره د راتلل ثابتوی، او نه د راتلو نفی غواړی،

نَطَلُقُ ثَلٰثًا اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِهِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ بَلْ

ثِنْتَيْنِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَمْلِكْ اِبْطَالَ الْاَوَّلِ فَيَقَعَانِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهٖ لِلْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ يَعْنِيْ اَنَّ الْاِعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهٗ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ مَا قَبْلَهٗ صَالِحًا لِلْاِعْرَاضِ كَمَا فِي الْاَخْبَارِ اَمَّا فِي الْاِنْشَاءَاتِ فَلَا يُمْكِنُ ذٰلِكَ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ جَمِيْعًا نَفْيُ مَسْئَلَةِ الطَّلَاقِ اِذَا اَرَادَ اَنْ يَضْرِبَ عَنِ الْوَاحِدَةِ اِلَى الْاِثْنَتَيْنِ فَالْقِيَاسُ يَقْتَضِيْ اَنْ لَا يَقَعَ الْاَوَّلُ بَلِ الْاٰخِرُ لٰكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْاِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ لِاَجْرَمَ يُعْمَلُ بِالْاَوَّلِ وَالْاٰخِرُ مَعًا فَيَقَعُ

الثَّالِثُ

**ترجمہ**:- لهٰذا اګر خوک خپلې ښځې ته چه مدخول بهاوی انت طالق واحدة بل ثنتین وائی نو په هغې باندې به دری طلاقه واقع شی ځکه چه خاوند د اوّل د ابطال مالک نه دے لهٰذا د کلمه بل ما قبل اړمابعد دواړو طرفونه والا طلاقونه به واقع شی، دا یوه تفریعی مسئله ده، په دې خبره باندې چه کلمه د بل د خپل ما قبل نه د اعراض د پاره راځی، یعنی دد ې دما قبل نه اعراض په هغه صورت کښې درست دے چه کلمه د بل ما قبل د اعراض صلاحیّت لری، لکه څرنګه چه په اخبارو کښې دی په انشاءاتو کښې دا ممکن نه ده، لهٰذا اوّل او ثانی به تول واقع کیږی، پس په مسئله د طلاق کښې خاوند د واحدة نه د اثنتین په طرف باندې د اعراض ارادہ کړی ده پس د قیاس تقاضا داده چه اوّل واقع شی بلکه دویم واقع وی، لیکن چرنګه د طلاق نه د اعراض درست نه دے، نو بلاشبه په اوّل او اخر تولو باندې عمل وشی، او دری طلاقونه به واقع شی،

**تشریح**:- په دې خبره باندې چه کلمه د بل د اعراض د پاره راځی مصنفؒ یوه تفریعی مسئله بیان کړې ده، مسئله دا ده که چرته یو شخص خپلې مدخول بهاښځې ته وائی انت طالق واحدة بل ثنتین نو په دې باندې د کلمه بل نه ما قبل اړما بعد دری د پاره طلاقونه واقع شی، ځکه چه د کلمه بل نه ما قبل کوم طلاق دے، خاوند هغه لره د باطل کولو مالک نه دے، او د هغې د اعراض مالک دے او دې لره د باطل کولو مالک کوی وجه نه نه دے چه د کلمه بل د ما قبل نه اعراض صرف په هغه صورت کښې صحیح کیږی چه شی کلمه چه ما قبل د بل د اعراض قبلولو صلاحیت لری، که په اخبارو کښې وی ځکه چه خبر د صدق او

کذب دا پرو احتمال لری، لهذا په خبر کښی دکذب نه صدق طرف ته اعراض کیدلے شی، لکه چه په جاءنی زید بل عمرو کښی دی، چه دزید په بارهٔ کښی دا تلل کوم خبر درکړے شوے دے، هغه غلط دے، بلکه عمرو دا تلل ژرست دی، او پاتی شو په انشاء انو کښی نو دا ممکن نه دی، حکمه چه په انشاء کښی دصدق اوکذب احتمال نه دی، بلکه دهغه حکم بغیر دځه توقف نه په وخت دتکلم کښی واقع کیږی، اوکله چه هم په تکلم سره دانشاء حکم واقع کیږی، نو دهغے نه به اعراض ممکن نه دی، پس په مسئله دطلاق کښی چولکه خاوند دواحدة ندا اشتین په طرف باندی داعراض کولو اراده کړی وه، دی وجه نه قیاس خو دلغوا ړی، چه اوّل یعنی دبل نه ما قبل طلاق واقع نه شی، اوما بعد دبل نه دوه طلاقونه واقع شی لیکن چونکه طلاق دانشاء دقبیل نه دے دی وجه نه دا اعراض کول، صحیح نه دی بلکه دا اعراض کول دَ سره متکلم په قدرت کښی نشته دے او کله چه دَ طلاق نه اعراض درست نه دے، نو دکلمه بل نه چه ما قبل کوم یو طلاق دے هغه به هم واقع شی، اوما بعد دبل نه چه کوم دوه طلاقه دی، هغه به هم واقع شی، دغه شان په مذکوره کلام سره به په شپږ باندی دری طلاقه واقع شی،

**فوائد:** مصنفؒ په متن کښی دموطوءة قید دی وجه نه کولے دے، که چیرته خاوند دا کلام غیر موطوءه ته ویلے وی، نو په هغه به صرف یو طلاق واقع کیږی، حکمه چه کله خاوند غیر موطوءه ته انت طالق واحدة وبل اودی نه اعراض ممکن نه دے، نو دا یو طلاق به واقع شی، او غیر موطوءه به بغیر دعدت نه بائنه شی اوکله چه په دی باندی عدت نشته دے، نو اوس دا څه دبل طلاق دپاره محل پاتی نه شوه اوکله چه دطلاق محل پاتی نه شوه نو دبل نه ما بعد دوه طلاقونه به لغوه شی،

بِخِلَافِ قَوْلِهِ لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ بَلِ الْفَانِ جَوَابٌ عَنْ قِيَاسٍ زُفَرَ بِأَنَّهُ لَيْسَ مَسْأَلَةَ الْإِقْرَارِ عَلَى مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ فَيَقُوْلُ يَلْزَمُ هٰذَا الْمِثَالَ ثَلٰثَةُ الْآنَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّهُ إِقْرَارٌ وَاخْبَارٌ وَهُوَ يَحْتَمِلُ الْإِضْرَابَ وَتَدَارُكَ الْغَلَطِ فَيُحْمَلُ عَلَى أَصْلِهِ وَالطَّلَاقُ إِنْشَاءٌ وَلَا يَحْتَمِلُ اسْتِدْرَاكَ مَجَاءَتْ فِيْهِ الضَّرُوْرَةُ الدَّاعِيَةُ إِلَى الْعَمَلِ بِهِمَا

ترجمہ: پہ خلاف د مقرد قول له علی الف بل الفان، دا دامام زفرؒ د قیاس جواب دے، ځکه چه هغه مسئله د طلاق باندی مسئله د اقرار قیاس کوی، دی وجه نه هغه فرمائی چه په دی مثال کښی به دری زره لازمیږی، او مونږه وایو چه دا کلام اقرار او اخبار دے، کوم چه د غلطی او د اعراض د تدارک احتمال لری، لهذا د دی په اصل باندی به عمل کولے شی، او طلاق انشاء دے، د تدارک احتمال نه لری پس په دی کښی دا سی ضرورت راغلو چه په دواړه طرفونو باندی د عمل کولو دا هی دے،

تشریح: په دی عبارت کښی دامام زفرؒ د قیاس جواب دے ځکه چه هغه مسئله د اقرار لره په مسئله د طلاق باندی قیاس کوی، او دا وائی چه خو ځکه انت طالق واحدة بل ثنتین سره دری طلاقه واقع کیږی د غه شان په له علی الف بل الفان سره په مقر باندی هم دری زره واجب کیږی، لیکن زمونږ کا د طرف نه دی قیاس جواب دادے چه له علی الف بل الفان اقرار اداخبار دے، کوم چه د اعراض او د غلطی د تلافی احتمال لری لهذا د دی په اصل باندی به عمل کولے شی او دا به و یلے شی، چه اقرار کوونکی د علی الف سره دزی دا اقرار کړے دے مگر کله چه ئے بل الفان ویل نو د ۲ ویل دما قبل یعنی الف نه اعراض وکړلو او دا باور ئے وکړو چه ما دا غلط و یلے وو، او دالفان اثبات ئے وکړلو یعنی دا ئے ویل چه صحیح خبره دا ده چه په ما باندی دده زره دی، او دا دا سی دی لکه چه څوک ستی ستون بل سبعون وائی یعنی څما عمر شپیته کاله دے نلکه اویا کاله دے او یا تی شوطلاق نو دا دانشاء د تبیل نه دے، د اعراض او د تلافی احتمال نه لری، لهذا په طلاق کښی دا سی ضرورت موجود دے، کوم چه په ما قبل او ما بعد دواړه باندی د عمل کولو تقاضا کوی پس په دواړه باندی به د عمل کولو په نتیجه کښی دری طلاقه واقعی کیږی،

وَلَكِنَّ الْاِسْتِدْرَاكَ بَعْدَ النَّفْيِ اَيْ دَفْعٌ لَوْهُمِ نَاشٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ لِكَوْنِهٖ مَجَازًا فِيْ زَيْدٍ فَاَوْهَمَ اَنَّ عَمْرًا وَّاَيْضًا لَمْ يَجِئْ لِمُنَاسَبَةٍ وَمُلَازَمَةٍ بَيْنَهُمَا فَاسْتُدْرِكَتْ بِقَوْلِهٖ لٰكِنْ عَمْرٌو اَوْهِيَ اِنْ كَانَتْ مُخَفَّفَةً فَهِيَ عَاطِفَةٌ وَاِنْ كَانَتْ مُشَدَّدَةً فَهِيَ مُشَبَّهَةٌ مُتَارِكَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِي الْاِسْتِدْرَاكِ ثُمَّ اِنَّ كَانَ عَطْفُ مُفْرَدٍ عَلٰى مُفْرَدٍ يُشْتَرَطُ وُقُوْعُهَا بَعْدَ النَّفْيِ وَاِنْ كَانَ عَطْفُ

جُمْلَةٍ عَلَى جُمْلَةٍ يَقَعُ بَعْدَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ جَمِيعًا غَيْرَ اَنَّ لٰكِنْ غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا يَصِحُّ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانَفٌ يَعْنِيْ اَنَّ لٰكِنْ وَاِنْ كَانَتْ لِلْعَطْفِ لٰكِنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا مُرْتَبِطًا وَ نَعْنِيْ بِالْاِتِّسَاقِ اَنْ يَّكُوْنَ لٰكِنَّ مَوْصُوْلًا بِالْكَلَامِ السَّابِقِ وَلَا يَكُوْنُ نَفْيًا فِعْلٍ وَاِثْبَاتًا بِعَيْنِهٖ بَلْ يَكُوْنُ النَّفْيُ رَاجِعًا اِلٰى شَيْءٍ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰى شَيْءٍ اٰخَرَ وَاِنْ فُقِدَ اَحَدُ الشَّرْطَيْنِ لَمْ يَكُنِ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا مُبْتَدَاً لَا مَعْطُوْفًا

**ترجمہ**:۔ اولکن د نفی نه پس دا ستدراک د پاره راځی، یعنی دهغه توهم لرے کولو د پاره کوم چه د سابق کلام نه پیدا شوے وی، لکه قول ستا ما جاءنی زید دی نه راوهم پیدا شولو چه عمرو به هم نه وی راغلے خکه په دوی دواړو کښی محبت او تعلق دے پس تا په خپل قول لکن عمرو سره د دی تلا فی وکړله اولکن که مخفف دی نو عاطفه دے اوکه مشدده وی نو مشبه بالفعل دے، په استدراک کښی د عاطفه شریک دے بیاکه چرته عطف د مفرد علی المفرد وی نو په دی کښی شرط دا دے چه د دی وقوع د نفی نه پس وی اوکه چرته عطف د جمله علی الجمله وو، نو دا به د نفی او د اثبات د واړو نه پس واقع وی مګر دا چه عطف په هغه وخت کښی صحیح کیږے شی، کله چه کلام مربوط وی، ورنه کلام به مستانف وی، یعنی لکن اګرچه د عطف دپاره دے لیکن عطف به په هغه وخت کښی درست وی چه کله کلام موصول او مربوط وی، او داتساق نه زمونږه دامراد دے، حه کله لکن د سابق کلام سره ملاؤ وی او دیو فعل اثبات او دهغه نفی بعینه نه وی بلکه نفی یو شیز طرف ته لاجع وی، او اثبات بل طرف ته لاجع وی، اوکه په دواړو شرطونو کښی یو شرط مفقود شی، نو په دغه وخت کښی به کلام مستانف او مبتدا وی، معطوف به نه وی،

**تشریح**:۔ مصنف رح فرمائیل چه حروف عاطفه کښی یو "لکن" دے، او کلمه "لکن" د نفی نه پس واستدراک دپاره راځی، یعنی د سابق کلام نه چه کوم وهم پیدا کیږی، د هغه د لرے کولو د پاره کلمه د "لکن" استعمالیږی، مثلاً کله چا ما جاءنی زید ویل نو دهغه نه داوهم کیدے شی، چه کیدے شی عمرو هم نه وی راغلے خکه دوی دواړو په منځ کښی دیر تعلق موجود دے لهٰذا دهغه تعلق د التقاضاد، چه کله زید نه دے راغلے نو

عمرو به هم نه وی را غلے، پس دغه وهم لرے کو لو دپاره به لکن عمروٌ او یلے شی یعنی زید خو نه دے را غلے لیکن عمرو را غلے دے، او د عمرو په پاره کښی د نه راتللو وهم غلط دے،

شارح رحمه الله فرمائیل چه کلمه دلکن کلمه مخالفت وی یعنی مشدّد نه وی، لو دا به عاطفه وی، او که چرته مشدّد وی لو دا به د حروف مشبه بالفعل څخه وی، او په استدراک کښی د عاطفه سره شریک وی، بیا د کلمه دلکن په ذیعه باندی که عطف د مفرد په مفرد باندی وی، نو په دی صورت کښی شرط دا دے چه کلمه دلکن عمروٌ او یل درست نه دی، البته ماضربت زیداً لکن عمروٌ او یل درست دی، او که چرته عطف د جمله په جمله باندی وی نو کلمه دلکن د نفی او اثبات د دواړو نه پس واقع کیدے شی، لیکن هغه جمله چه کومه د لکن نه وړاندی ده، او هغه چه کومه دلکن نه پس ده، دواړه به په نفی او اثبات کښی مختلف وی، یعنی اوّله که مثبت وی نو دویمه جمله به منفی وی، او که اوّله منفی وی نو دویمه به مثبت وی، دا اختلاف خو که په الفاظو کښی وی، که جاءنی زید لکن عمرو لم یجئ یا په الفاظو کښی نه وی بلکه صرف په معنی کښی وی لکه سافر زید لکن عمرو حاضر په دی دویم مثال کښی اگرچه دواړه جملے مثبت وی لیکن د معنی په اعتبار سره دواړه کښی اختلاف دے، په دی طور باندی چه د زید دپاره د سفر اثبات دے، او د عمرو نه د سفر نفی شوی ده یعنی عمرو دپاره د اقامت اثبات شوے دے،

ماتنٌ فرمائی چه د کلمه دلکن په ذریعه به عطف هغه وخت درست وی، کله چه کلام موصول وی او مرتبوط وی یعنی کلمه دلکن د سابق کلام سره ملاؤ شوی وی، او دلکن مابعد د ما قبل سره منافی نه وی، یعنی د کوم چه نفی شوی وی، بعینه د هغے اثبات نه وی، بلکه نفی یو څیز طرف ته راجع وی، او اثبات بل څیز طرف ته راجع وی او که پدی د دواړو شرطونو کښی یو شرط مفقود وی، یعنی کلمه دلکن د سابق کلام سره ملاؤ شوی نه وی یا دلکن مابعد د ما قبل سره منافی وی، نو په دی صورت کښی به دلکن مابعد د لا کلام معطوف نه وی، بلکه دا کلام به مستانف و مستقل وی او ما قبل سره به هیڅ څه تعلق نه وی۔

وَلَمَّا كَانَ امْتِثَالُ الْاِتِّسَاقِ ظَاهِرَةً فِيمَا بَيْنَ الْاُصُولِيِّينَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَذَكَرَ مِثَالَ عَدَمِ الْاِتِّسَاقِ خَاصَّةً فَقَالَ كَالْاَمَةِ اِذَا تَزَوَّجَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةٍ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا اُجِيزُ النِّكَاحَ وَلٰكِنْ اُجِيزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ دِرْهَمًا اَنَّ هٰذَا فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ وَجَعَلَ لٰكِنْ مُبْتَدَأً لِاَنَّ هٰذَا نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهُ بِعَيْنِهِ فَاِنَّ فِي هٰذَا الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلٰى اَوَّلًا لَا اُجِيزُ النِّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّكَاحَ عَنْ اَصْلِهِ وَلَمْ يَبْقَ لَهُ وَجْهُ صِحَّةٍ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهُ وَلٰكِنْ اُجِيزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ يَلْزَمُ اَنْ يَكُونَ اِثْبَاتُ ذَالِكَ الْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ بِعَيْنِهِ لِاَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ لَا اعْتِبَارَ فَسْخُ النِّكَاحِ الْاَوَّلِ الَّذِي عَقَدَتْهُ فَيَكُونُ لٰكِنْ لِلِاسْتِئْنَافِ لَا لِلْعَطْفِ وَلَوْ قَالَ الْمَوْلٰى فِي جَوَابِهَا لَا اُجِيزُ النِّكَاحَ بِمِائَةٍ وَلٰكِنْ اُجِيزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ يَكُونُ هٰذَا بِعَيْنِهِ مِثَالُ الْاِتِّسَاقِ فَيَبْقَى اَصْلُ النِّكَاحِ وَيَكُونُ النَّفْيُ رَاجِعًا اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْخَمْسِينَ فَلَا يَكُونُ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهُ بِعَيْنِهِ

**ترجمہ**:- چونکہ داتساق مثالونہ داصولیونو په نزد باندی ظاهر وو، دی وجه نه مصنف رح هغے ته ورانه ځی ولے نه دے کړے، اوددعدم اتساق مثال ئے په خاص طور باندی ذکر کړلو، دی وجه نه ئے فرمائیل لکه سنبځه چه د خپل مولی د اجازت نه بغیر د سل درهمو په عوض کښی نکاح وکړی، بیامولی وائی لا اجیز النکاح ولکن اجیزه بمائة وخمسین درهمانو د مولی دا قول په فسخ د نکاح دی اوکلمه ولکن لره به د مبتدا ګرځولو موجب دی، ځکه چه دا هم دیو فعل نفی او بعینه د هغے اثبات دے، ځکه چه په دی مثال کښی کلمه مولی اولاً لا اجیز النکاح ویلو نو نکاح د اصل بیخ نه خته کړه او د نکاح د صحت کیدلو څه صورت باقی نه پاتی شو بیا ئے چه هر کله دا ویته ولکن اجیزه بمائة وخمسین ویل نو بعینه به د دغے فعل منفی اثبات لازم شی، ځکه چه په نکاح کښی مهر تابع دے، د دی اعتبار نشی کیدے پس د مولی اوّل کلام به د اخر کلام سره مناقض وی لهذا مونږ وایو دی قول او لکن اجیز النکاح لره د دویم مهر په عوض کښی په ابتداء د نکاح

باندی محمول کړه، او اوّل نکاح لره موقوف باندی محمول کړه، چه کومه څخه په پخله کړی ده، پس کلمه ولکن به داستیناف د پاره وی، د عطف د پاره به نه وی، او که چرته مولی دوهمی پخی په جواب کښی ولا اجیز النکاح بمائة ولکن اجیز النکاح بمائة وخمسین ویل نو دا قول به بعینه داتساق مثال وی، لهذا اصل نکاح به باقی پاتی شی، او نفی به مائة قید طرف ته راجع شی، او اثبات به مائة وخمسین قید طرف ته راجع شی، پس یو فعل نفی او اثبات به لازم نه شی،

**تشریح**:- دریمه دی بیان شوی دوه چه که چرته ولکن مابعد او ما قبل کښی اتساق وی یعنی ولکن مابعد و ما قبل سره ملاؤ وی، او ولکن مابعد و ما قبل سره منا قض نه وی، نو د کلمه لکن په ذریعه به عطف کول درست دی، او که چرته دا اتساق نه دی نو عطف کول به درست نه وی، بلکه د کلمه لکن نه پس به نوی کلام شروع کیږی، شارح رح فرمائی چه چونکه داتساق مثالونه د اصولیینو په نزد باندی ظاهر وو، دی وجه هیڅ لره نه دی بیان کړی شوی، بلکه د صرف د عدم اتساق مثالونه بیان شوی دی، دی وجه نه فرمائی که چرته وینځی دخپل مولی د اجازت نه بغیر په عوض دسل درهمو کښی نکاح وکړله دی وجه څ پس مولی ویل لا اجیز النکاح ولکن اجیزه بمائة وخمسین درهمو نکاح د اجازت د رکوم خو لیکن دیو سل او پنځو درهمو په عوض کښی د نکاح اجازت د رکوم، نو د مولی د دی قول په وجه به د وینځی کړے شوی نکاح فسخ شی او د کلمه لکن نه پس به نوے کلام شروع شی، ځکه چه د مولی په دی کلام کښی د کوم فعل نفی شوی ده، بعینه د هغے اثبات کړے شوے دے حاصل دا چه په دی مثال کښی اتساق نه دے موجود، په دی طور باندی چه کله مولی اول لا اجیز النکاح ویله، نو د نکاح لره دسره نه خته کړه د هغه د صحیح کیدلو هیڅ صورت پاتی نه شو، بیا چه کله مولی ولکن اجیزه بمائة وخمسین ویل نو دی سره بعینه د هغه فعل اثبات وشو، د کوم چه د دریمی نفی راغلی وه، لهذا د مولی د کلام اول به د آخر منا قض دی او کله چه د مولی په کلام ولکن مابعد د هغه د ما قبل منا قض شو لو، نو د شرط اتساق نه موجود دیدلو په وجه باندی کلام متسق پاتی نه شو، او کله چه کلام متسق پاتی نه شو، نو کلمه ولکن بد د عطف د پاره نه وی، بلکه د

استیناف دپاره به وی اودَ لکن مابعد کلام یعنی ولکن اجیزه به دَ دویم مهر یعنی یوسل او پنځوس درهمو په عوض کښی په نوی نکاح باندی محمول وګرځی، اودلکن نه فاضل قول ولکن اجیزه به دویمځی په منعقد شوی نکاح فسخ کولو باندی محمول شی، لیکن په دی دا سوال وارویږی چه دمولی په دی کلام کښی بعینه دهغه فعل اثبات نه دے شوے دکوم چه نفی شوی وه ځکه ثانی نکاح دکولے چه مولی اجازت ورکړے دے، هغه یو سل او پنځوس درهمو سره مقیّد وه، اودکوم چه نفی شوی وه هغه سل درهمو سره منعقد شوی وه، بهرحال دکوم نکاح چه اثبات دے هغه غیر وه، دهغے نه چه دکوم نفی شوی وه، اوکله چه دمثبت نکاح اومنفی نکاح په مابین کښی تغایر راغلو نو فعل منفی اومثبت دواړه یو نه شول، یعنی ولکن مابعد دما قبل سره مناقض نه شولو، اوکله چه مابعد دماقبل سره مناقض نه شولو نو دا تساق شرط موجود شولو، اوکله چه داتساق شرط موجود شولو نو لکن دَ عطف دپاره کیدل پکار دی نه د استیناف دپاره،

دد ی جواب به داوی چه مهر په نکاح کښی تابع وی دهغه اعتبار نه وی، دغه وجه ده کله دَ نکاح په وخت کښی مهر ذکر نه کړے شی، یا د مهر نفی وکړے شی، نو په دواړو صورتونو کښی به نکاح منعقد کیږی، که چرته په نکاح کښی دَ مهر اعتبار وے نو په دواړو صورتونو کښی نکاح منعقد کیږی، بهرحال هر کله چه په نکاح کښی دمهر څه اعتبار نشته دے، نو دَ مولی دکلام مطلب به داوی چه دهٔ اوّل خو دَ نکاح نفی کړی ده او بیائے ولکن په ذریعه باندی بعینه دهغه اجازت ورکړے دے، اوکله چه داسی وه نو فعل منفی اومثبت دواړه یو شولو، یعنی دَ لکن مابعد دماقبل سره مناقض شولو، اوشرط دَ اتساق مفقود شولو، لهٰذا لکن به دعطف دپاره نه وی بلکه دَ استیناف دپاره به وی، اوکه چرته مولی دویمځی په جواب کښی داویل لا اجیز النکاح بمائة ولکن اجیزه بمائة وخمسین نو دا قول به بعینه داتساق مثال وی، اولکن به دَ عطف دپاره وی، پس په دی صورت کښی به اصل نکاح یعنی دویمځی منعقد کړے شوی نکاح باقی پاتی شی، اودَ نفی تعلق به دمائة دقید سره اودا اثبات تعلق به دمائة وخمسین دقید سره راشی یعنی مولی دویمځی په منعقد کړے شوی، نکاح باندی خو راضی دے لیکن په مقرّر شوه مهر باندی راضی نه دے، اوکله چه داسی وه نو دکوم فعل چه نفی شوی وه، بعینه دَ

هغے اثبات راتلو، یعنی ولکن مابعد دهغه دماقبل سره مناقض نه شولو او کله چه مابعد لکن نه دماقبل سره نه وے مناقض نو داستاناد شرط دموجود والی په وجه به لکن لره په عطف باندی محمول کړے شی، او په استیناف باندی به محمول نه کړے شی،

وَاَوْلَى اَحَدِ الْمَذْكُورَيْنِ وَقَوْلُهُ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا لِقَوْلِهِ اَحَدُهُمَا حُرٌّ وَهٰذَا مُخْتَارُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْوُصُولِيِّينَ وَجَمَاعَةٌ النَّحْوِيِّينَ اِلٰى اَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِشَيْءٍ لِاَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعْنًى مَقْصُودًا لِلْمُتَكَلِّمِ قَصَدَ تَفْهِيمَهُ لِلْمُخَاطَبِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُولُ وَلِذَا لَزِمَهُ التَّخْيِيرُ فِي الْاِنْشَاءِ وَلَوْ سُلِّمَ اَنَّ الشَّكَّ مَقْصُودٌ فَقَدْ وُضِعَ لَهُ لَفْظُ الشَّكِّ

**ترجمه**: او کله دا او په مذکورینو کښې دیوه پاره راځي او دا قائل قول هذا حرّ او هذا هم داسې دے لکه قول د هغه احدهما حرّ دا د شمس الائمه او فخر الاسلام خوښ مذهب دے، او دا اصولیانو او نحویانو یوه ډله دی طرف ته تللی ده، چه کلمه دا او د شک دپاره موضوع ده حالانکه دا درست نه ده، ځکه چه شک د متکلم څه داسې معنی مقصوده نه ده کوم چه مخاطب لره دپوهولو اراده کړے شوی وی، البته شک صرف د محل د کلام لازمیږی، او هغه مجهول خبر دے، دی وجه نه په دی سره په انشاء کښې تخییر لازمیږی او کله تسلیم کړے شی، چه شک مقصود دے نو هغے دپاره لفظ د شک وضع کړے شوے دے،

**تشریح**: په حروف عطف کښې دا او کلمه پاره کښې مصنف وفرمائیل چه او د معطوف علیه او معطوف یو دپاره د احدی یعنی او کلمه په دی باندی دلالت کوی، چه په معطوف او معطوف علیه دواړو کښې یو بغیر دوه تعین نه مراد دے دی وجه نه هذا حرّ وهذا ویل داسې دی لکه احدهما حرّ یعنی څرنګه چه احدهما حرّ سره یو غلام بغیر دوه تعین نه افاده کوی مقصود دی، دغه شان په ذریعه د هذا حرّ وهذا سره به هم یو غلام بغیر دوه تعین نه آنادیږی،

شارح وائی چه دا مسلک د شمس الائمه او فخر الاسلام خوښ دے، او د اهل اصول او اهل نحوه د یوې جماعت مسلک دا دے، چه دا کلمه په خبر کښې د شک د پاره راځی او په انشاء را امر کښې د تخییر او اباحت را ځی په تخییر او اباحت کښې فرق دا دے، چه په اباحت کښې معطوف او معطوف علیه دواړه یو ځای جمع کیدے شی، لیکن په تخییر کښې دواړه نشی جمع کیدے د تخییر مثال اضرب زیداً او عمراً دے، چه مخاطب د پاره په دواړو کښې د یو وهلو حق خو حاصل دے، لیکن د دواړو د وهلو حق د ده حاصل نه دے، د اباحت مثال جالس الحسن او ابن سیرین دے، چه د مخاطب د پاره د دواړو په مجلس کښې د کیناستلو حق حاصل دے، بهرحال د دې حضرا تو په نزد باندې په خبر کښې دا کلمه د شک د پاره را ځی، یعنی متکلم په شک کښې مبتلا کیږی، په متعین طریقه باندې د احد الامرین نه نه واقف کیږی،

شارح فرمائی چه دا قول درست نه دے، یعنی دا کلمه لره د خبر د ننه د شک د پاره موضوع قرار ول درست نه دی، دلیل د دې دا دے چه کلام د مخاطب د پوهه ولو د پاره وضع کړے شی او شک څه داسې معنی مقصوده نه ده، چه د کومے د پوهولو ارادې سره کړے شی، یعنی د متکلم په وراندې دا خبره هرګز نه وی، چه هغه مخاطب ته خپل ځان شکی ښکاره کړی، پس هرکله چه د کلام وضع د پوهه ولو د پاره کیږی او شک داسې معنی نه ده چه د هغه افهام مقصود وی، نو معلومه شوه چه او د شک د پاره وضع نه دے، البته د محل د کلام نه شک لازمیږی، یعنی د خبره مجهول کیدلو په بناء باندې شک لازمیږی مثلاً په جاء نی زید او عمرو کښې د متکلم په دواړو کښې بغیر دې څه تعین د یو راتلل بیانول مقصود دی مګر د دې خبر په زید او عمرو کښې د متردد کیدلو په وجه سامع ته شک پیدا شولو، العرض د اچه شک د کلام د محل د وجه نه لازمیږی د وجه نه، نه چه او د شک د پاره وضع دے، ځکه کله د او د شک د پاره موضوع وے نو هر ځلے به د شک د پاره را تلے حالانکه داسې نه ده ځکه چه په انشاء کښې او د تخییر د پاره را ځی، او د اباحت د پاره را ځی شک د پاره نه را ځی لو د او په بعض ځایونو کښې د شک د پاره نه را تلل، مثلاً په انشاء کښې د شک د پاره نه را تلل د دې خبری دلیل دے، چه او د شک د پاره موضوع نه دے، شارح وائی که دا خبری وسلے شی هم چه شک داسې معنی د چه متکلم

هغه لره ډیوهه ولی اراده کوی یعنی متکلم مخاطب لره دوی خبری ورکوی چه ماته پیداحد الامرین کښی په تعین کښی شک دے، نو دوی مقصد حاصل لوی دپاره کلمه د شک موضوع ده متکلم مخاطب ته د شک په ذریعه باندی دوی خبری فهم ورکولے شی کلمه دا اولره د ذکر کولو څه ضرورت نشته دے،

وَهٰذَا الْكَلَامُ الْإِنْشَاءُ يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ فَوَجَبَ التَّخْيِيرُ عَلَى احْتِمَالِ اَنَّهٗ بَيَانٌ يَعْنِي اَنَّ قَوْلَهٗ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا الْإِنْشَاءُ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ لِاَنَّ الشَّرْعَ وَضَعَهٗ لِاِيْجَادِ الْحُرِّيَّةِ بِهٰذَا اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ اِخْبَارًا عَنْ حُرِّيَّةٍ سَابِقَةٍ عَلٰى هٰذَا الْكَلَامِ لِاَجْلِ كَوْنِهٖ خَبَرًا مِّنْ حَيْثُ اللُّغَةِ وَلَمَّا كَانَ هُوَ ذَا جِهَتَيْنِ فَاُوْجِبَ التَّخْيِيْرُ اَيْ تَخْيِيْرُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ الْإِنْشَاءَ بَعْدَ ذٰلِكَ بِاَنْ يُّرَجِّحَ الْعِتْقَ فِيْ اَيِّهِمَا شَاءَ وَيُعَيِّنَ اَنَّ هٰذَا كَانَ مُرَادًا لِيْ عَلٰى احْتِمَالِ اَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا التَّعْيِيْنُ بَيَانًا لِلْخَبَرِ الْمَجْهُوْلِ الصَّادِرِ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ خَبَرًا وَجُعِلَ الْبَيَانُ إِنْشَاءً مِّنْ وَّجْهٍ وَاِظْهَارًا مِّنْ وَّجْهٍ اَيْ لَمَّا اَنَّ الْمُبَيَّنَ ذُوْ جِهَتَيْنِ فَكَذٰلِكَ الْبَيَانُ ذُوْ جِهَتَيْنِ إِنْشَاءٌ مِّنْ وَّجْهٍ كَاَنَّهٗ يُوْجِدُ الْعِتْقَ الْاٰنَ فِيْ وَقْتِ الْبَيَانِ فَتُشْتَرَطُ لَهٗ اَهْلِيَّةُ الْمَحَلِّ لِاَنَّ الْإِنْشَاءَ الْعِتْقَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا فِيْ مَحَلٍّ صَالِحٍ لَّهٗ فَاِذَا مَاتَ اَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ الْبَيَانِ وَيَقُوْلُ اَنَّهٗ كَانَ مُرَادًا لِيْ لَمْ يُقْبَلْ لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ مَحَلٌّ لِلْإِيْجَادِ الْعِتْقِ وَتَعَيَّنَ الْحَيُّ لِلْعِتْقِ وَاِظْهَارٌ مِّنْ وَّجْهٍ لِلْخَبَرِ الْمَجْهُوْلِ السَّابِقِ فَلِهٰذَا يُجْبَرُ عَلَيْهِ مِنْ جَانِبِ الْقَاضِيْ وَلَا يُجْبَرُ فِي الْإِنْشَاءِ لَا يُجْبَرُ الْقَاضِيْ بِاَنْ يُّعْتِقَ عَبْدَهُ الْبَتَّةَ فَالْحَاصِلُ اَنَّ جِهَةَ الْإِنْشَائِيَّةِ وَالْخَبَرِيَّةِ قَدْ اعْتَبَرَتْ فِيْ كُلٍّ مِّنَ الْمُبَيَّنِ وَالْبَيَانِ بِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اِحْتِيَاطًا فَفِي الْمُبَيَّنِ مِنْ حَيْثُ قَبُوْلِهِ التَّخْيِيْرَ وَالْبَيَانِ وَفِي الْبَيَانِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ فِيْ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ وَغَيْرِهٖ فَاِنْ بَيَّنَ الْمَيِّتُ لَا يَصِحُّ لِلتُّهْمَةِ وَاِنْ بَيَّنَ عَبْدَ اِقْيِمَتْهُ اَكْثَرُ مِنْ ثُلُثِ الْمَالِ فِيْ مَرَضِ مَوْتِهٖ يَصِحُّ لِعَدَمِ التُّهْمَةِ

ترجمه:- دا کلام انشاء ده او د خبر احتمال لری پس تخییر واجب کړے شو پدی احتمال باندی چه بیان واقع شی، یعنی دده قول هذا حرّ او هذا اشرے اعتبار سره انشاء ده، حُکمه چه شریعت ددی لفظ په ذریعه باندی دی لره د حریّت د ایجاد دپاره وضع کړے دے، لیکن دا کلام ددی هم احتمال لری، چه ددی کلام په ذریعه باندی د هغه حریّت خبر ورکول مقصود وی، کوم چه دی کلام نه د وړاندی دی حُکمه چه دا کلام لغوی اعتبار سره خبر دے، او چونکه دا کلام دوه حیثیتونو والا دے دی وجه نه تخییر واجب کړے شو، یعنی دینه پس د متکلم تخییر په دی حیثیت سره چه دا کلام انشاء ده، په دی طور باندی چه متکلم په دواړو کښی په کوم کښی چه وغواړی عتق واقع کړی، او تعیین د وکړی چه دا څما مقصود دے، ددی احتمال سره چه د الیقین وی، مجهول خبر د پاره بیان دے، کوم چه د هغے نه د خبر په حیثیت سره صادر شوے دے، او بیان لره من وجه انشاء او من وجه اظهار (خبر) قرار کړے شوے دے یعنی څرنګه چه مبین ذ وجهتین دے، د هغه شان بیان هم ذ وجهتین دے، بیان من وجه انشاء ده، کویا متکلم د بیان په وخت کښی عتق لره ایجاد کوی، پس د عتق د یَاره د محل صلاحیت شرط دے، حُکمه چه انشا به عتق نه وی مګر په داسی محل کښی کوم چه د دی صلاحیّت لری، پس علم چه احد العبدین د بیان نه وړاندی وفات شی، او متکلم وائی چه دغه څما مقصود دے، نو د دغه د ابیان په قبول نه وی، حُکمه چه د عتق د ایجاد دپاره محل باقی نه شو، او کوم غلام چه ژوندے دے هغه به د آزادی دپاره متعیّن شی، او من وجه د غیر معلوم سابق خبر د پاره اظهار (خبر) دے، پس دی وجه نه د قاضی د طرف نه په د ۀ باندی خبر کولے شی، ورنه په انشا کښی به قاضی دا اجبار نه کوی، چه متکلم د خپل غلام لره بالیقین آزاد کړی، حاصل دا چه دا انشا او خبر کیدلو په جهت سره په مبین او بیان دواړو کښی، په هر یو کښی دواړو مختلف وجهو احتیاطاً اعتبار کړے شوے دے، پس په مبین کښی په دی حیثیت سره چه هغه تخییر او بیان قبلوی او په بیان کښی په دی حیثیت سره چه هغه د تهمت وغیره په مقام کښی دے پس که متکلم مړی لره بیان کړو نو د تهمت د وجه نه به دا صحیح نه وی او که داسی غلام ئے بیان کړلو چه کوم په مرض وفات کښی د دریے حصے مال نه زیات وی نو د عدم تهمت په بنا به دا صحیح بیان وی،

**تشریح:** مصنفؒ فرمائی چه سابقه کلام هذا حرٌّ او هذا اشرٌ عًا خوانشاء ده او لفظًا خبر وے، شرعًا انشاء خودی وجه نه‌ڈچه شریعت دی کلام لره دَ حریّت د ایجاد دپاره وضع کړے دے، او کوم کلام چه دَا ایجاد شئ دپاره وضع وی هم هغه انشاء وی، لهذا دا کلام به انشاء وی، او لغةً خبر دی دپاره دے چه اهل لغت دی کلام لره، (خبر وروکولو) وضع کړے دے، بهرحال دا کلام دے خو انشاء لیکن دودی خبری هم احتمال لری چه دودی کلام په ذریعه باندی دهغه حریّت اوآزادی خبر ورکړے شوے دے، کوم حریت چه دی کلام نه ورباندی دے، یعنی سولے اوّل خپل غلام لره آزاد کړلو بیائے هذا حرٌّ او هذا ویلو سره دهٗ لره دَ آزاد ولو خبر ورکړے دے، غرض دا چه دا کلام ذوجهتین دے، یعنی انشاء هم وه او خبر هم دے، او ورباندی تیر شوی دی، چه دا وکلمه په انشاء کښی د تخیر دپاره راغلی لهذا دی کلام د انشاء کیدلو سره د دا وائی چه څامراد هم دا غلام وو، او دا کلام خبر هم دے او ورباندی تیر شوی دی، چه دا وکلمه په خبر کښی د احد المذکورین دپاره دی، یعنی دکلمه او په ذریعه باندی خبر مجهول کیږی، لهذا هر کله چه متکلم دی کلام د انشاء کیدلو په وجه باندی یو غلام لره متعیّن کړی، نو دا متعیّن کول به دهغه مجهول خبر بیان هم وی، کوم خبر چه دَ متکلم څخه صادر شوے دے، دی وجه نه چه دا کلام خبر دے، او خبر دَ مجهول بیان احتمال لری، مصنفؒ وائی چه څرنګه مبین (بفتح الیاء) د انشائیت او خبریّت په وجه باندی ذوجهتین دے، دغه شان چه کوم کلام بیان واقع کیږی، یعنی مولی یو غلام طرف ته چه اشاره کولو سره هذا حرٌّ وائی نو دا بیان (کلام مبین بکسر الیاء) به هم ذوجهتین وی، یعنی من وجه به انشاء وی او من وجه به خبر وی، پس چونکه بیان (هذا حرٌّ) من وجه انشاء ده وی وجه نه دا به داسی وی گویا مولی ادس د بیان وخت کښی دغه غلام لره آزاد وی، او کله چه کلام مبین (بکسر الیاء) یعنی بیان من وجه انشاء ده، او مولی گویا هم په دی وخت کښی غلام لره آزاد وی، نو دا زاد دی دپاره د محل د بیان په وخت کښی د عتق قابل کیدل ضروری دی، ځکه عتق هم په هغه محل کښی واقع کیږی چه کوم د عتق صلاحیّت لری، لهذا که بیان نه وړاندی یو غلام څخه شرولره، او مولی د هغه باره کښی وائی چه څامراد هم دغه غلام وو، نو دده دا بیان به قبول نه وی ځکه چه مړ غلام د عتق محل باقی نه دے پاتی، حالانکه د بیان په وخت کښی د هغه د عتق قابل کیدل ضروری وو، پس کوم غلام چه زوند دے وی، هغه به دا زاد ولو دپاره متعیّن شی، که چیرته بیان من کل

وجه اخبار وے نو په حالت د بیان کښی به د محل وصلاحیت شرط نه وے بلکه دا یجاب اوّل یعنی کلام مبیّن (بفتح الیاء) د تلفظ په وخت کښی د محل د قیام او د محل د صلاحیت شرط به وے، لیکن په حالت د بیان کښی د محل د صلاحیت شرط کیدل د دی خبری علامه ده چه دا بیان من کل وجه اخبار نه دے، بلکه من وجه انشاء هم ده، او بیان یعنی کلام مبین (بکسر الیاء) چونکه په یوه وجه سره د هغه مجهول خبر د پاره اخبار هم دے، کوم خبر چه په مجهول بیان باندی مقدم دے دی وجه له مولی به د قاضی د طرف نه مجبور کولے شی چه هغه په دوارو غلامانو کښی یو لره متعیّن کړی که پیرته دا بیان من کل وجه انشاء وے، نو قاضی به مولی لره د دی خبری په مجبور کولو باندی مجاز نه وے، چه هغه خپل غلام لره بالیقین ازاد کړی، حکمه چه د احق قاضی نه به انشاء کښی نه د دی حاصل،

شرح وائی چه په مبین (بفتح الیاء) او بیان (بکسر الیاء) کښی په دواړو کښی په هر یو کښی د انشاء او د خبر کیدلو مختلف دوه وجهونه اعتبار د احتیاط په طور باندی کړے شوے دے چونکه مبین (بفتح الیاء) تحریر قبلوی، او د مولی د پاره تحریر ثابتوی د دی وجه نه په دی کښی د انشاء اعتبار کړے شوے دے، او چونکه بیان لره قبلوی، یعنی کلام مبیّن (بفتح الیاء) د بیان د تعین احتمال لری د دی وجه نه په دی کښی د خبر اعتبار کړے شو، او په بیان کلام مبیّن (بکسر الیاء) کښی د تهمت دوه وجه نه مولی قول قبول نه وی د دی وجه نه په دی کښی د انشاء اعتبار کړے شو، او چونکه د عدم تهمت دوه وجه نه د دوه قول لره قبلولے شی د دی وجه نه په دی کښی د خبر اعتبار کړے شو، پس کله چه مولی مړ غلام لره بیان کړی، او دا وائی چه حُمام هغه مزاد دو، نو چونکه په دی کښی د مولی فائده ده، د دی وجه نه د کذب د تهمت په بناء به د دوه قول د قبول قابل نه وی، او دا بیان به انشاء وی، او که د دوه د مرض د وفات په وخت کښی داسی غلام لره بیان کړلو د کوم قیمت چه د ثلث مال نه زیات وی، نو دا بیان او اظهار به درست وی، او دا بیان به خبر وی، حکمه چه د دلته کښی څه تهمت نشته دے

والله اعلم بالصواب

وَإِذَا دَخَلَتْ فِي الْوَكَالَةِ لَيَصِحَّ بِأَنْ يَقُولَ وَكَّلْتُ هٰذَا أَوْ هٰذَا فَإِنَّهُمَا تَصَرُّفٌ صَحَّ وَلَا يُشْتَرَطُ اجْتِمَاعُهُمَا لِأَنَّ أَوْ فِي مَوْضِعِ الْإِنْشَاءِ لِلتَّخْيِيرِ وَالتَّوْكِيلُ إِنْشَاءٌ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّرْدِيدُ فِيهِمَا بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُ

هٰذا اَوْ هٰذا اَوْ بِعْتُ هٰذا بِاَلْفٍ اَوْ بِاَلْفَیْنِ وَاَجَرْتُ هٰذا اَوْ هٰذا اَوْ اَجَرْتُ هٰذا بِاَلْفٍ اَوْ بِاَلْفَیْنِ لِبَقاءِ الْمَعْقُوْدِ عَلَیْهِ اَوِ الْمَعْقُوْدِ بِهٖ مَجْهُوْلًا مَعَ عَدَمِ تَعَیُّنٍ مَنْ لَهُ الْخِیَارُ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ مَنْ لَهُ الْخِیَارُ مَعْلُوْمًا فِیْ اِشْیَاءَ اَوْ ثَلٰثَةٍ مُعَلَّقٌ بِالْبَیْعِ وَالْاِجَارَةِ اَیْ لَا یَصِحُّ الْبَیْعُ وَالْاِجَارَةُ قَطُّ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ مَالُهُ الْخِیَارُ مَعْلُوْمًا بِاَنْ یَّقُوْلَ عَلٰی اَنَّ الْخِیَارَ فِی الْعَیْنِ لِلْبَائِعِ اَوْ لِلْمُشْتَرِیْ اَوْ لِلْاَجِیْرِ وَیَکُوْنُ الْخِیَارُ وَاقِعًا فِیْ اِثْنَیْنِ اَوْ ثَلٰثَةٍ مِنَ الْبَیْعِ وَالثَّمَنِ وَمِنَ الْاُجْرَةِ وَالْمَاْجُوْرِ لَا اَرِیْدُ مِنَ الثَّلٰثَةِ تَشْمَلُ عَلَی الْجَیِّدِ وَالْوَسَطِ وَالرَّدِیْءِ لِاَنَّ الرَّابِعَ نَادِرٌ لِحَاجَةِ الْبَیِّنَةِ وَالْجَهَالَةُ غَیْرُ مُفْضِیَةٍ اِلَی الْمُنَازَعَةِ لِاَنَّ مَنْ لَهُ الْخِیَارُ فَیَصِحُّ اِسْتِحْسَانًا اِلْحَاقًا لِهٰذَا الْخِیَارِ بِخِیَارِ الشَّرْطِ وَعِنْدَ زُفَرَ وَالشَّافِعِیِّ لَا یَصِحُّ قِیَاسًا بِالْجَهَالَةِ

**ترجمہ** ۱۔ اوکلہ چہ دا وکلمہ پہ وکالت کښی داخلہ وی، نو وکالت بہ درست وی، مثلاً واسی دائی وکلت هذا او هذا پس پہ دی دواړو کښی چہ هر یو تصرف وکړي، نو وکالت بہ درست وی، او دواړہ ولو حائے کیدل شرط نہ وی، حکم چہ دا کلمہ پہ مقام د انشاء کښی د تخییر د پارہ راځی، او توکیل انشاء دہ، پہ خلاف د بیع او اجارې باندی حکم چہ پہ دواړو کښی تردید درست نہ وے، مثلاً څوک دائی بعت هذا او هذا بالف او بالفین یا آجرت هذا او هذا یا اجرت هذا بالف او بالفین حکم معقود علیہ یا معقود بہ د من لہ الخیار د نہ متعیّن کولو نہ باوجود هم مجهول پاتی کیږی، مګر دا چہ من لہ الخیار پہ دوہ یا پہ دری کښی معلوم وی، دا عبارت د بیع او د اجارې سرہ متعلق دے، یعنی بیع او اجارہ بہ کلهم نہ صحیح کیږی، مګر دا چہ من لہ الخیار معلوم وی، مثلاً دا دائی چہ پہ تعین کښی خیار بائع یا مشتری یا اجیر یا ماجور د پارہ دے او خیار پہ مبیع ثمن، اجرت او دار کښی پہ دوہ یا دری کښی واقع وی، د دری نہ زیات نہ وی، حکم چہ دری پہ اعلیٰ وسط او ردی باندی مشتمل دے، او څلورم نہ ځکہ د دی ضرورت نشته دے، او د من لہ الخیار د متعین کیدلو پہ وجہ سرہ جهالت مفضی نہ دے، منازعت تہ، پس دا خیار پہ د خیار شرط سرہ د پیوستو کولو پہ وجہ

استحساناً صحیح دی، او د امام زفرؒ او د امام شافعیؒ په نزد باندی د جهالت په وجه قیاساً صحیح نه دی۔

**تشریح:** ـ مصنفؒ د نورو مسائلو لکه چرته چه د وکالت په باب کښی ذکر کړے شوے، نو وکالت به درست وی، مثلاً چا داسی ویل وکلت فلانا او فلانا یبیع هذا العبد ما فلانی یا فلانی لره د دی غلام په خرڅولو باندی وکیل مقرر کړلو، نو دا وکیل به استحساناً درست وی، لکه څرنګه چه وکلت احدهما یبیع هذا العبد سره وکالت استحساناً درست وے، لهذا په دواړو وکیلانو کښی چه کوم یو هم وکالت وکړی هغه به درست وی، یعنی په دواړو وکیلانو کښی چه هر یو دی غلام لره خرڅ کړی نو دا خرڅول به صحیح وی او د خرڅولو پاره د دواړو وکیلانو جمع کیدل شرط نه دی، البته د او کلمه د اخلولو په صورت کښی قیاساً وکالت درست نه دے وجه د قیاس داده چه د او د اخلولو په صورت کښی مامور (وکیل) مجهول کیږی، پس د دی جهالت په وجه به توکیل درست نه وی، او وجه د استحسان داده چه د او کلمه دانشاء په موقع باندی د تخییر د پاره دی او توکیل هم دانشاء دقبیل نه دے، او تخییر د حکم د تعمیل د پاره مانع نه دے، ځکه چه په دواړو وکیلانو کښی کوم یو هم د موکل بیان کړے شوی تصرف لره، صحیح طور باندی سرته ورسوی، هم هغے به د موکل د حکم تعمیل کونکے وی، او د موکل د حکم تعمیل کول د وکالت اصل مقصد دے، حاصل دا چه کله د او کلمه د اخلولو په صورت کښی د وکالت مقصد حاصلیږی نو د او کلمه د اخلولو په صورت کښی به وکالت هم درست شی او پاتی شو د مامور (مجهول وکیل) مجهول کیدل نو د دی جواب دادے چه د وکالت بنیاد په توسع باندی دے، لهذا د مامور (وکیل) په دی اندازه باندی مجهول کیدل مفضی نه کوی منازعت لره بلکه د وکالت په باب کښی به دومره قسم جهالت لره برداشت کړلے شی، یعنی حال که د او کلمه د وکالت په باب کښی داخل کړے شوه نو وکالت صحیح دے، لیکن د بیع او اجاری په باب کښی که د او کلمه ذکر کړے شوه نو دا دواړه به درست نه وی، مثلاً چا ویل بعت هذا او هذا امادی لره خرڅ کړلو بادی لره نو د معقود علیه (مبیع) د مجهول کیدلو په وجه به بیع نه وی درست پاتے بعت هذا بالف او بالفین ویل نو د معقود به (ثمن) د مجهول کیدلو په وجه به بیع صحیح نه وی، دغه شان که اجرت هذا او هذا ئے ویل نو د معقود علیه یعنی شئ

مستاجر د مجهول کیدلو په وجه په درست نه وی د اجاره او که اجرت هذا یا الف او یا الفین ئے ویل نو د معقود به یعنی اجرتهٔ مجهول کیدلو په وجه به اجاره درسته نه وی،

مشارحؒ وائی چه په باب د بیع او په باب د اجاری کښی د او کلمه داخلولو په صورت کښی چونکه معقود علیه یا معقود به کښی د اسی جهالت پیدا کیږی، چه کوم مفضی کوی منازعت لره او چالره چه خیار دے، هغه متعین نه دے، دی وجه د د بیع او اجاری په درسته نه وی، هار که چرته من له الخیار متعین او معلوم وی، یعنی که چرته په عاقدینو کښی یو متعین عاقد د پاره په دوه یا درې کښی یو لره د منتخب کولو اختیار دی نو په دی صورت کښی به د او کلمه ذکر کولو نه یا وجود بیع او اجاره درسته وی، مثلاً یو سړی ویل بعت هذا وهذا یا بعت هذا بالف او بالفین او د یو متعین کولو اختیار ئے مشتری لره ورکړلو، یا بالع خپل خان د پاره اختیار واخستلو، نو دا بیع به صحیح کیږی، د غه شان که په اجاره کښی شئ مستاجر لره دا و کلمه په ذریعه باندی ذکر کړو، یا ئے اجرت لره دا د کلمه په ذریعه باندی ذکر کړو او من له الخیار ئے متعین کړو نو دا اجاره به درسته وی، مشارحؒ وائی که چرته مبیع یا ثمن یا اجرت یا شئ مستاجر مثلاً مکان د وه یا درې په تعدادکښی د او کلمه په ذریعه باندی ذکر کوی، نو من له الخیار لره به دی کښی د یو د متعینو کولو اختیار حاصل وی، لیکن که د درې نه زائد وی مثلاً د اسی ئے ویل بعت هذا او هذا او هذا او مشتری لره ئے اختیار ورکړو، نو دا بیع به صحیح نه وی، دلیل د دی دا دے چه خیار تعین لره د نیا شرط په شان د ضرورت په طور باندی مشروع کړے شوے دے، او ضرورت په دی سره پوره کیږی، په دی طور باندی چه په دی کښی اعلی او وسط او دنی درې واړه مراحی، او خلور م زائد دے، د هغه ضرورت نشته دے، بهر حال د خیار تعین په صورت کښی اګر چه معقود علیه او معقود به مجهول وی، لیکن د من له الخیار د متعینو کولو په وجه سره د اجهالت منازعت لره مفضی نه ګرځی او کوم جهالت چه منازعت لره مفضی نه ګرځی، هغه مفسد نه دے، لهٰذا د اجهالت به هم عقد لره مفسد نه وی، ماتنؒ وائی چه د خیار تعین په صورت کښی عقد بیع او عقد اجاره د واړه استحساناً درست دی، او د ی خیار تعین لره به د خیار شرط سره پرتله کولے شی، یعنی د ضرورت په وجه چرته کلے خیار شرط مشروع دے، د غه شان خیار تعین هم د ضرورت په وجه مشروع کړے شو،

البتہ امام زفرؒ او امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ دقیاس اعتبار کولر پہ وجہ دائ چہ دمعقود علیہ یا معقود بہ دجہالت پہ وجہ بہ دا بیع او اجارہ درست نہ وی

وَفِي الْمَهْرِ كَذَالِكَ عِنْدَهُمَا إِنْ صَحَّ التَّخْيِيرُ وَفِي النَّقْدَيْنِ يَجِبُ الْأَقَلُّ يَعْنِي إِذَا دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بِأَنْ يَقُولَ تَزَوَّجْتُ عَلَى هٰذَا أَوْ هٰذَا فَأَيُّهُمَا أَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ تَصِحَّ التَّخْيِيرُ بِأَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْهُمَا دُرًّا بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ أَوِ الصِّفَةِ بِأَنْ تَقُولَ عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ مِائَةِ دِينَارٍ أَوْ لِتَقُولَ عَلَى أَلْفِ حَالَّةٍ أَوِ الْفَيْنِ مُؤَجَّلَةٍ أَوْ يَقُولَ عَلَى هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ هٰذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ كَلَامَ مَنْ هُوَ آلِ مُشْتَمِلٌ عَلَى نَفْعٍ وَضَرَرٍ وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ فَيَصِحُّ التَّخْيِيرُ فَيُعْطِيهِمَا مَا شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ التَّخْيِيرُ بِأَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنَ النَّقْدَيْنِ مَثَلًا يَقُولُ تَزَوَّجْتُكِ عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ أَلْفِ دِرْهَمٍ يَجِبُ الْأَقَلُّ لَا مَحَالَةَ إِذْ لَا فَائِدَةَ لِلزَّوْجِ فِي هٰذَا الْإِخْبَارِ بَلْ لَغْوٌ فِي إِعْطَاءِ الْأَقَلِّ الْبَتَّةَ وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهَا فِي قَبُولِ الْكَثِيرِ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَالْمَالُ فِي النِّكَاحِ لَيْسَ أَمْرًا أَصْلِيًّا حَتّٰى تُعْتَبَرَ رِعَايَةُ الزِّيَادَةِ وَقَدْ فُهِمَ مِنْ هٰذَا التَّقْرِيرِ أَنَّ قَيْدَ فِي النَّقْدَيْنِ اتِّفَاقِيٌّ لِأَنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ هٰذَا الْعَبْدِ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ فِي كُلِّ مِنْ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُوجِبُ الْأَصْلِيُّ فِي النِّكَاحِ وَالْعُدُولُ عَنْهُ إِلَى الْمُسَمّٰى إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ مَعْلُومِيَّةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تُوجَدْ وَلٰكِنَّ فِي صُورَةِ الْأَلْفِ الْحَالَّةِ وَالْأَلْفَيْنِ الْمُؤَجَّلَةِ إِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ أَلْفَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ أَلْفٍ فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيهَا أَيُّهُمَا شَاءَ

ترجمہ:- اود صاحبینوؒ په نزد باندی په مهر کښی هم داسی ده که چیرته تخییر صحیح وی، او په نقدینو کښی به اقل واجب کیږی، یعنی هر کلمچه دا او

کلمه د مهر په باب کښی داخله وی مثلاً څوک داسی وائی تزوجت علی هذا او هذا
پس په دی دواړو کښی چه چاته وی کوی د صاحبینؒ په نزد باندی یه صحیح وی ،
لکین شرط داسے چه په دواړو خیز و نو کښی تخیر داسی وی چه د جنسی اختلاف
یا د صفت اختلاف په وجه باندی په دی دواړو کښی هر یو د نفع او ضرر په منځ کښی
دائر وی مثلاً داسی وائی علی الف درهم او مائته دینار یا داسی وائی علی الف حالة او الفین
مؤجلة یا داسی وائی علی هذا العبد او هذا العبد په دی مثالونو کښی هر یو مثال په نفع
او په آسانی او په تنګی باندی مشتمل دے ، لهذا تخیر به صحیح وی پرکښ دی چه کوم
خوا ته وی د کړی او که چرته تخیر صحیح نه وی په دی طور باندی چه دا د جنسی نقدین
دقلیل او د کثیر په منځ کښی دائر وی مثلاً داسی وائی تزوجتک علی الف درهم او
الفی دینار نو په دی صورت کښی به لا محاله اقل واجب وی ، ځکه چه په دی اختیار
کښی د خاوند څه فائده نشته دے ، بلکه د دی نفع د اقل په درکولو کښی ده ، او د کثیر
په قبلولو کښی د ښځی د نفع اعتبار نه دے کړے شوے ، ځکه چه اصل د ذمه بری
کیدل دی او په نکاح کښی مال څه امر اصلی نه دے ، چه د زیادت والی د رعایت اعتبار
وکړے شی ، دی تقریر هر سره د اخیره په پوهه کښی راغله چه د نی النقدین اتفاقی دے
ځکه چه کلمه څوک د علی هذا العبد او هذا العبد په شرط باندی نکاح وکړی نو د صاحبینؒ
په نزد باندی به هغه غلام واجب وی ، دکوم قیمت چه کم وی ، هم د غه شان د یلے شوی
دی ، او د ابو یوسفؒ خبری د صاحبینؒ په نزد باندی دی او د امام صاحب رحمه الله په نزد
باندی به مهر مثل واجب وی ، په دی قولونو مذکوره مسائلو کښی ځکه چه په نکاح کښی
موجب اصلی هم هغه دے ، او دینه د مسمّی طرف ته عدول هغه وخت کیږی ، کله چه تسمیه
معلومه وی ، حالانکه تسمیه نه ده موجود البته که یوڅه نقد و یا د وه زری و د قرض په صورت
کښی که چرته مهر مثل د وه زره یا زیات وی نو ښځی لره به خیار وی ، او که چرته زر و نه کم وی نو
خاوند لره به خیار وی ، چه هغه ښځی لره په دی دواړو کښی چه څه خوا ته وی ورکړی ،
تشریح :- د پاندی تیر شوی دی ، که چرته د او کلمه د وکالت په باب کښی داخل وی
نو کلمه د او به د تخیر د پاره وی ځکه چه وکالت د الشاء قبیل نه دے او په الشاء کښی د او
کلمه د تخیر د پاره راځی ، د غه شان که د او کلمه په مهر کښی داخله کړے شوه نو د صاحبینؒ

په نزد به د او کلمه د تخیر د پاره وی په شرط د دی کښی تخیر درست او مفید وی، یعنی د کومو دوه څیزونو په مابین کښی چه د او کلمه داخله شوی وی هغه دواړه د اختلاف جنس یا اختلاف صفت په وجه باندی د نفع او ضرر او تنګی او اسانی په مابین کښی دائر وی، د اختلاف جنس مطلب دا دے چه مثلاً په دی کښی یو د د را هرو قبیل نه وی، او بل د د نائیرود قبیل نه وی، مثلاً سړے د او ائی تزوجت علی الف درهم او مائة دینار ما په نږدر درهمه یا سل دیناره باندی نکاح وکړله، او د اختلاف صفت مطلب دا دے چه په دی کښی یو نقد وی، او یو قرض وی، اګرچه د دواړه د جنس یو وی مثلاً سړے وائی تزوجت علی الف حالة او الفین موجلة ما په زر نقد درهمه باندی یا د وه زره قرض درهم باندی نکاح وکړله یا تزوجت علی هذا العبد او علی هذا العبد وائی او په دی کښی یو غلام د کم قیمت وی، او یو غلام د زیات قیمت وی، بهرحال په دی مثالونو کښی چونکه هر یو په ضرر او نفع او تنګی او اسانی باندی مشتمل د ے، دی وجه نه په دی مثالونو کښی به تخیر درست او مفید وی، او هر کله چه په دی مثالونو کښی تخیر درست او مفید د ے نو په دی مثالونو کښی به او د تخیر د پاره وی، او خاوند ته به دا اختیار وی چه په مذکوره دوه رقمونو کښی چه کوم یو غواړی هغه د ښځی ته ورکړی، ځکه دلته کښی د او کلمه ذکر کړے شوی ده، او د او کلمه موجب تخیر د ے او په تخیر باندی عمل کول ممکن هم دی لهذا د تخیر قائل کیدل به واجب هم وی او که چرته تخیر مفید او درست نه وی، په دی طور باندی چه تخیر په نقد ینو کښی د یو جنس قلیل او کثیر په مابین کښی وائړ وی، مثلاً سړی دا وائی تزوجتك علی الف درهم او الفی درهم یا تزوجتك علی الف دینار او الفی دینار، یا ما تاسره په زر درهم یا په دوه زره درهم باندی نکاح وکړله یا ما په زر دیناره یا دوه زره دیناره باندی نکاح وکړله نو په دی دواړو صورتونو کښی به د خاوند د پاره تخیر نه وی، ثابت بلکه کوم رقم چه کم دی په خاوند به هم هغه واجب وی، ځکه چه په دی صورتونو کښی خاوند ته د اختیار ورکولو څه فائده نشته د ے، بلکه د خاوند فائده په دی کښی ده چه هغه ښځی ته کم رقم اداء کړی، او یا تی شو دا سوال چه زائد مقدار لره په قبلولو کښی د ښځی فائده ده، لهذا د ښځی فائده ے ته کتلو سره به ئے خاوند ته اختیار ورکړے د ے، یعنی په کم رقم ورکولو کښی خاوند ته فائده ده، او په زیات رقم ورکولو کښی د ښځی فائده

دہ لھذا پہ دی صورت کښی ھم تغیر مفید او درست دے، او کلہ چہ تغیر مفید وے نو پہ دی صورت کښی ھم کلمہ دا ودَ تغیر دوارہ کیدل پکار دی، او خاوند دوارہ اختیار ثابتیدل پکار دی،

دی جواب دادے چہ دی سلسلہ کښی اصل دادے چہ خاوند دَ ډمدارې نہ خلاص شی، او خاوند پہ کم رقم ورکولو سرہ ھم دَ زمدارې نہ خلاصیږی لھذا پخاوند باندی کم رقم اداکول واجب وی، او باقی دښځې دفائدے اعتبار نلری دی جواب دادے چہ دَ نکاح پہ باب کښی مال څہ امر اصل نہ دے چہ پہ زیات رقم قبلولو کښی دښځې دنفع اعتبار وکړے شی، یعنی پہ نکاح کښی چونکہ مال امر اصلی نہ وی، دی وجہ نہ دَ مال دزیادت اعتبار بہ نہ وی،

شارحؒ دمتن وفی النقدین یجب الاقل تشریح کولو کښی من جنسی واحد ویلو سرہ دیو وھم اناله وکړله، وھم دادے، چہ وفی النقدین یجب الاقل نہ دا معلومیږی چہ مطلقاً پہ نقدینو کښی بہ اقل واجب وی، خو دا کلمہ نہ ما قبل او ما بعد جنسی یو وی، یا دوہ وی لھذا اګر سړے تزوجتك علی الف درھم او مائتہ دینار والی نو پہ دی باندی چہ پہ دی دوارہ ورکښی کوم اقل وی، ھغہ واجب کیدل پکار دی، حالانکہ داسی نہ وہ ځکہ چہ پہ دی صورت کښی خاوند تہ دا اختیار وی، چہ پہ دی دوارہ ورڅخہ نو کښی چہ کوم غواړی ھغہ دِ ادا کړی، ګنی ځرنګہ چہ دوراندی تیر شوی کړ خو کښی تیر شوی دی، پس شارحؒ من جنسی واحد ویلو سرہ دا دا اضحہ کړله، کہ چرتہ دَ دوارہ یو جنس وی، مثلاً او کلہ نہ ما قبل او ما بعد صرف درھم مذکور وی، یا صرف دینار مذکور وی، او پہ او صافو کښی ھم دوارہ نہ وی مختلف نو پہ خاوند باندی بہ اقل واجب وی، او دَ خاوند دپارہ بہ تخیر نہ وی ثابت، او کلہ چرتہ دوارہ وجنسی جُدا وی، یا جنسُ یو وی خو اوصافے جُدا وی، نو پہ خاوند باندی بہ اقل نہ وی واجب بلکہ دھغہ دپارہ بہ تخیر ثابت وی، بھرحال دمن جنسی واحد قید نہ یا تو لو سرہ بہ مذکورہ وھم نہ پیدا کیږی،

شارحؒ وائی چہ زمونږہ دمذکورہ تقریر نہ دا ھم واضح کیږی، چہ پہ متن کښی دوفی النقدین قید اتفاقی دے، احترازی نہ دے، ځکہ چہ دَ اقل مقدار واجب کیدلو حکم دَ نقدینو دراھم او دنانیر سرہ خاص نہ دے، بلکہ دنقدینو نہ علاوہ کم ھم دیو

جنس دوه څیزونو په مابین کښی د کلمه او په ذریعه باندی تړلی وی، او د دواړو په قیمتونو کښی تفاوت وی، نو د صاحبینو په نزد باندی په دی صورت کښی هم اقل واجب وی، او د خاوند دپاره به اختیار نه وی ثابت، مګر د صاحبینو هم رغه مذهب بیان کړے دے،

تشریح وائی چه پر سلسله د مهر کښی چه تر اوسه پوری څه بیان کړے شوی دی، دا قول د صاحبینو مسلک مطابق دی، ورنه د امام صاحب په نزد باندی به په مذکوره تمام صورتونو کښی مهر مثل لره حکم جوړ ولے شی، یعنی مهر مثل که د مقدار اقل نه کم وی نو مهر مثل به واجب وی، او که د مقدار اکثر نه اکثر وی نو مقدار اکثر به واجب وی، او که دواړو په میخ کښی دائر وی نو مهر مثل به واجب وی، مثلاً علی هذا العبد او هذا العبد ویلو سره ئے نکاح وکړله، حالانکه په دی کښی یو غلام کم قیمت والا دے، او بل زیات قیمت والا دے، نو د امام صاحب په نزد باندی به مهر مثل حکم وی، یعنی که مهر مثل د کم قیمت والا غلام نه کوی نو دا غلام به واجب وی، ځکه چه خاوند ښځی ته د مهر مثل نه په زیات وی نه کولو باندی راضی دے، او که چرته مهر مثل د زیات قیمت والا غلام نه زیات وی، نو دغه غلام به واجب وی، ځکه چه ښځه د مهر مثل نه په کم باندی راضی شوی ده او که چرته مهر مثل دواړو په میخ کښی دائر وی، نو مهر مثل به واجب وی، البته که خاوند دا ویلے وی تر دې وخته علی الف حالتا والعین نسیئته، مانه تاسره په یو سل روپو نقد دیا په دوه زره قرض باندی نکاح وکړله نو په دی صورت کښی به هم اګر چه مهر مثل حکم وی، لیکن په دی صورت کښی امام صاحب فرمائی که چرته مهر مثل دوه زره یا دوه زر و نه زائد وی، نو ښځی لره به اختیار وی، که زره ئے غواړی زر نقد او اخلی او که زره ئے غواړی دوه زره قرض او اخلی ځکه چه ښځه بهرحال د مهر مثل نه په کم باندی راضی ده، او ښځه چونکه په دواړو صورتونو کښی په خاوند باندی احسان کونکی وه، دیو زر په نقد اخستلو کښی مقدار په صورت کښی احسان کونکی وه، او دوه زره قرض اخستلو په صورت کښی په وصف یعنی په نقد نه وصول کولو کښی احسان کونکی وه، دی وجه نه خاوند دپاره به څه اختیار نه وی، او که چرته مهر مثل د زر و نه کم وی، نو خاوند

لره به اختیار وی، که زر هے غواړی نو یو زر د نقد ورکړی او که غواړی دوه زره د قرض دی ورکړی، ځکه چه خاوند بهرحال د مهر مثل نه په زائد د ورکولو باندی راضی شوے دے، او خاوند چونکه په دواړه صورتو نو کښی احسان کونکے دے، دیو زر نقد ورکولو په صورت کښی په وصف یعنی نقد ورکولو کښی احسان کونکے دے، او دوه زره قرض ورکولو په صورت کښی په مقدار یعنی یو زر زائد ورکولو کښی احسان کونکے دے، دی وجه نه د شبځی د پاره به څه اختیار نه دی، او که چرته مهر مثل د یو زر نه زائد او دوه زرونه کم دی، نو د شبځی د پاره به مهر مثل واجب دی،

دلیل امام اعظم ابو حنیفه رحمه الله دلیل دادے چه په نکاح کښی موجب اصلی مهر مثل دے، ځکه چه هم مهر مثل د بضع مساوی او برابر دے، و نه مهر مسمی وه بضع نه کم هر کیدے شی، او زیات هم بهرحال په نکاح کښی چونکه موجب اصلی مهر مثل دے، لیکن مهر مسمی طرف ته هغه وخت رجوع کولے شی، کله چه مهر مسمی معلوم او معین وی، پس هر کله چه مهر مسمی معلوم او معین نه وے نو موجب اصلی یعنی مهر مثل طرف ته به رجوع کولے شی، او داد کله ذکر کولو په صورت کښی به په خاوند باندی مهر مثل واجب وی، یعنی مهر مثل لره به حکم جوړولے شی،

**فوائد** :- د شارح رحمه الله په عبارت کښی تضاد دے، په دی طور چه شارح رحمه الله د صاحبینو رحمهما الله مسلک بیانولو سره د فرمائیل، که چرته چا علی هذا العبد او هذا العبد دیلو سره نکاح وکړله نو خاوند ته دیاره اختیار ثابت دے که ښځی لره هر غلام ورکړی نو او اړ د مهر به راهی، او آخر کښی ئے ویل، اذا تزوج علی هذا العبد او هذا العبد یجب عندهما الاقل قیمة یعنی په خاوند باندی به د اقل قیمت غلام واجب وی، او د ده لره به اختیار نه وی، او دا عین تضاد دے، ځکه چه یوه مسئله ده، او حکمونه ئے دوه دی، د دی جواب دادے چه اوّل مثال په کوم کښی چه علی هذا العبد د ویلو په وجه باندی خاوند ته اختیار ورکړے شوے دے، د اسمعوه د شارح رحمه الله وه، قیمت والا غلام واجب کیدل، او خاوند ته اختیار نه ورکول درست دی ـ

وفی الکفارۃ یجب احد الاشیاء عندنا خلافا للبعض یعنی ان فی کل کفارۃ ردد فیہا بین الاشیاء بکلمۃ او کما فی کفارۃ الیمین من قولہ تعالی اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ وکما فی کفارۃ حلق الراس من قولہ تعالی فعدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک وکما فی کفارۃ جزاء الصید من قولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذلک صیاما یجب عندنا احد الاشیاء علی سبیل البدلیۃ فلو ادی الکل لا یقع عن الکفارۃ الا واحدۃ والباقی تبرع وان عطل الکل یعاقب علی واحد منھا بخلاف البعض وھم العراقیون والمعتبر لہ فان الکل واجب عندھم علی سبیل البدل فان فعل احدھا سقط وجوب باقیھا وان ادی الکل یقع الکل واجبا وان عطل الکل یعاقب علی الجمیع قلنا ھذا خلاف وضع اللغۃ والشرع فلا یعتبر۔

ترجمہ:- او پہ کفارہ کښے زمونږ پہ نیز د بعضے اما مانو خلاف پہ خوشیزونو کښے یو خیز واجبیږی. یعنی ھر ھغہ کفارہ کښے چہ پہ ھغے کښے د یو خو شیزونو پہ مینځ کښے د "او" کلمے پہ ذریعے سرہ تردید واقع شوے وی لکہ د کفارہ یمین بارہ کښے د اللہ تعالیٰ ارشاد مبارک دے. "اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ" او یا د عذر پہ وجہ سرہ د "حلق رأس" پہ کفارہ کښے د اللہ تعالیٰ ارشاد مبارک دے. "فعدیۃ من صیام من صدقۃ او نسک" او لکہ پہ کفارہ د جزاء صید کښے د اللہ پاک ارشاد دے. فجزاء الخ! فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ مساکین او عدل ذلک صیاما (پہ دے تولو کفارو کښے) زمونږ پہ نزد د اباحت پہ طور پہ خو امرد کښے یو واجب دے. اوس کہ چرتہ چا تولہ اداکړل نو بیا ھم ھغہ صرف یو سے کفارے نہ واقع کیږی او باقی بہ تبرع وی او کہ چرتہ تولہ امرونہ پس یخہ دل نو پہ ھغے کښے بہ پہ یو باندے سزا ورکړے کیږی. دا دے خلاف بعض علماء د اھل عراق

او معتزلہ پہ نیز بار ئے علی سَبیل البَدل تول اُمور واجب دی. اوس کہ چرتہ یوے ادا کړو نو د باقی امورو وجوب بہ ساقط شی او کہ چرتہ تول ئے ادا کړل نو د تولو امورو نہ بہ بطور واجب واقع شی او کہ چرتہ تول ئے پریښودل نو تول لو باندے بہ مئن ارکولے کیږی. نو مونږ جواب ورکوو چہ چونکہ د اخبرہ د لُغت او د شریعت د وضع نہ خلاف دہ. لهٰذا معتبرہ نہ دہ.

تشریح:- مصنفؒ او فرمائیل چہ د انشاء پہ مقام کښے دَ "او" کلمہ چونکہ دَ تخییر دپارہ راځی. د دے وجہ نہ د کفارا تو پہ موقعہ باندے دَ "او" کلمے پہ ذریعے سرہ چہ کوم یو څو څیز ونہ بیان کړے شوی دی. نو مونږ پہ نیز باندے پہ هغے بہ صرف یو څیز واجب وی. یعنی کفارہ ادا کوونکی تہ بہ اختیار وی چہ پہ دے کښے د یو څیز پہ ذریعے سرہ کفارہ ادا کړی. اگرچہ د بعضے معتزلہ حضراتو او اهل عراقو پہ دے کښے اختلاف دے. مثلاً پہ کفارہ د یمین کښے د اللہ تعالیٰ ارشاد دے. " لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبۃ" (پ۷ رکوع ۱۲ مائدہ) یعنی نہ نیسی تاسو لہ اللہ تعالیٰ د ستاسو پہ بیهودہ قسمونو باندے لیکن نیسی تاسو پہ هغے باندے چہ کوم قسم تاسو مضبوط تړلے وی. نو کفارہ د دے طعام ورکول دی. لسو مسکینانو تہ د اوسط (درجے) د هغے خوراک چہ تاسو ئے ورکوئ خپل کور والو تہ یا جامے ورکول دی، د غسے لسو مسکینانو تہ یا آزاد ول د یو مړئ دی (غلام دی)

او کومو ے اللہ تعالیٰ پہ کفارہ د یمین کښے دَ "او" کلمے پہ ذریعے سرہ درے څیزونہ بیان کړی دی. (۱) لسو مسکینانو تہ د روټ ورکول (۲) لسو مسکینانو تہ جامے ورکول (۳) یو غلام آزاد ول. نو کفارہ ادا کوونکے پہ مذکورہ درے څیزونو کښے د یو څیز ادا کول دی. د یمین کفارہ ادا کولے شی. د غہ شان پہ حالت د احرام کښے د هغہ د لہ وجے نہ د "حلق راُس" پہ بارہ کښے د اللہ تعالیٰ ارشاد دے. فمن کان منکم مریضاً او بہ اذیً من رأسہ ففدیۃ من صیام او

صدقة او نسك" (البقرہ رکوع ۲۴) بیا چه تاسو کښے څوک بیمار وی یا هغه ته تکلیف وی د سر نه وی نو فدیه ورکړے د روژو نه یا خیرات نه یا د قربانی نه" ..... که چرته چا د احرام په حالت کښے د عذر د وجے سر اوخښ وو. نو د "او" کلمے په ذریعے سره الله تعالیٰ د ۳ شیانو ذکر کړے دی، (۱) د ۳ ورځو روژه (۲) شپږو مسکینانو باندے خیرات کول په دا ډول طریقے سره چه هر مسکین ته نیم صاع غنم یا یو صاع کجورے ورکړے شی. (۳) یوه چیلے ذبح کول، لهذا دلته به هم کفاره ادا کولے نه دیو څیزونو کښے دیو په ذریعه کفاره ادا کولو کښے مختار دے.

دغه شان د احرام په حالت کښے چه کومه کفاره د څناور په قتل کولو سره واجبیږی. د دے په بارہ کښے د الله تعالیٰ ارشاد مبارک دے." یا ایها الذین امنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغ الکعبة او کفارة طعام مساکین او عدل ذالك صیاما لیذوق وبال امره ..... (مائده رکوع ۱۳) "اے ایمان والو! منکار مه قتلوے په کوم وخت کښے چه تاسو په احرام کښے یئ او چه څوک هم تاسو کښے دا په قصد قتل کړی. نو په هغه باندے بدله ده. د دے قتل شوے څیز برابر په څاروو کښے چه تاسو کښے دوه معتبر کسان به ئے تجویز کوی. په دا ډول شان چه هغه څناور بطور هدیه کعبے شریفے ته اوړے سړی. یا یو څو مسکینانو ته د خوراک ورکولو کفاره یا د دے برابر روژے دے چه د اوڅکی سزا د خپل کار. یعنی که چرته چا د احرام په حالت کښے څناور ئے قتل کړو نو دوه عادلان سړی به دا دے څناور د قیمت اندازه ولګوی اوس که چرته په دغے قیمت کښے دهغے څناور ملاویدے شی نو غے محرم ته په ۳ ډوله خبرو کښے دیو ے اختیار دے. (۱) یا خو دهغے څناور (چیلئ، غوا، اوښ) دے واخلی او د حرم شریف په نړمکه کښے ذبح کړی (۲) یا په دے قیمت سره غنم یا نور ه غله واخلی او په مسکینانو باندے د دا ډول تقسیم کړی چه هر مسکین ته نیم صاع غنم یا یو صاع نوره غله ملاؤ شی. (۳) یا د یو مسکین د طعمو په عوض

کښے دیورشتہ اونیسی اوکه چیرته په دغه قیمت باندی سے دهد ہے ځناور نه ملاویږی نو بیا به محرم ته طعام مساکین او درشو روپه مینځ کښے اختیار وی، بهرحال دجزائے صید کفاره هم د "او" کلمے په ذریعے سره بیان کړے شوے ده او دے "او" کلمے دوجے نه محرم ته په مذکوره درے سے څیز ونو کښے دیرشین په ذریعے سره دکفارے اداکولو اختیار ورکړے شوے دے۔

خلاصه دا چه مذکوره دریو کفارو کښے درے سے څیز ونه د "او" کلمے په ذریعے سره بیان کړے شوی دی۔ نو دے "او" کلمے په وجے سره نر مونږ د (احنافو) په نزد اباحت په طور به صرف یو څیز واجبیږی اود دے یو څیز متعین کولو کښے کفاره اداکولو نکی ته اختیار دے لیکن داتعین به صرف فعلاً معتبر وی۔ قولاً به معتبر نه وی۔ ځکه که چرته په قول (زبان) سره ے یو څیز متعین کړو نو دے سره به اعتبار نه وی بلکه د دے نه به علاوه هم کفاره اداکول صحیح وی۔ البته په دے کښے دیو څیز پذریعه کفاره اداکول صحیح نه دی۔ بهرصورت زمونږ په نزد صرف یو څیز واجبیږی۔ که چرته ده ترل اداکړل مثلاً د قسم کفاره اداکو نکی مسکینانو ته ے خو اک هم ورکړو جامے ے هم ورکړے او غلام ے هم آزاد کړو؛

فائده:- د محشی دقول مطابق دمعتزله دوه ډلے دی۔ یوه مشهور معتزله دویمه ډله بعضے معتزله..... د مشهور معتزله مذهب دا دے۔ چه کفاره کښے درے څیز ونه علی سبیل البدل واجب دی لیکن که چرته درے واړه ے پریښودل نو صرف دیو په پریښودو به سزا وی۔ باقی دوه باندے به سزا نه وی۔ اوکه چرته درے واړه ے اداکړل نو صرف یو باندے به کفاره اداء شی، باقی دوه به تبرع اونفل شی اوکفاره اداکو نکی ته اختیار وی چه کوم یو اداکوی نو دهغے نه به کفاره اداکیږی۔

تاسو که چرته سوچ اوکړئ نو زمونږ مذهب هم دغه دے زمونږ اوډدوی په مینځ کښے څه فرق نشته صرف لفظی فرق دے ځکه چه مونږ هم د "او" کلمے په ذریعے سره بیان کړے شوی درے څیز ونو کښے دیورڅخه

قائل یو او دوی د تولو د وجوب قائل دی. لیکن داهم علی سبیل البدل او په دے کښے هم یو واجب دے ..... او بعضے معتزله وائی چه "او" په دے ځای کښے چه کوم شیز دنه ذکر کړے شوی دی په دے کښے هر یو واجب دے البته دیو اد اکولو سره به دنورو د وجوب ساقط شی. اوکه چرے دے د اړه ے اد اکړل نو د دے واجبا تو د ثواب مستحق به وی ..... اوکه چرته د دے واړه ے پریښو دل نو د دیو سزا کانو مستحق به وی ..... دوے حضرا تو مذهب زمونږ د مذهب نه خلاف دے. لکه چه زمونږ په شیز د تولو اد اکولو په صورت کښے دیو واجب د ثواب مستحق به وی او د تولو پریښودو په صورت کښے به صرف دیو واجب پریښودو د عذاب مستحق به وی. نو زمونږ او د بعضے معتزله په مذهب کښے فرق واضح دے، شارح "عجیبه انداز اختیار کړے دے چه معتزله د دواړو فرقو مذهب ے ګډ وډ کړے دے لکه چه د مذهب نقل کولو په وخت کښے ے د مشهور و معتزله مذهب بیان کړ او دے د دیل "فان الکل واجب عندهم علی سبیل البدل" او د احکامو وضاحت کولو په وخت کښے ے د بعضے معتزله د مذهب مطابق وضاحت اوکړو. د دے وجه ے او دیل "فان فعل احدها سقط وجوب باقیها وان ادی الکل یقع الکل واجبا وان عطل الکل یعاقب علی الجمیع"....

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيقَةِ كَلِمَةِ أَوْ شَرَعَ فِي بَحَارِهَا فَقَالَ وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا لِلتَّخْيِيرِ عِنْدَ مَالِكٍ وَعِنْدَنَا بِمَعْنَى بَلْ تَمَامُ الْآيَةِ إِتْمَامًا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَدَّ قَتْلَ الْمُحَارِبِ بَيْنَ وَبَيْنَ السَّعْيِ الْفَسَادِ أَعْنِي قَطْعَ الطَّرِيقِ أَرْبَعَةَ أَجْزِيَةٍ مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ وَالنَّفْيِ مِنَ الْأَرْضِ بِطَرِيقِ التَّرْدِيدِ بِكَلِمَةِ أَوْ فَمَالِكٌ

يَقُولُ انَّهَا عَلَى حَالِهَا فَيُخَيَّرُ الْاِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَنَا بِمَعْنًى بَلِ لِلْاِضْرَابِ عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوعٍ فِي آخَرَ لِاَنَّ جِنَايَاتِ قُطَّاعِ الطَّرِيقِ كَانَتْ عَلَى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ اَعْنِي اَخْذَ الْمَالِ فَقَطْ وَالْقَتْلَ فَقَطْ وَالْقَتْلَ وَاَخْذَ الْمَالِ جَمِيعًا وَالتَّخْوِيفَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ قَتْلٍ وَاَخْذِ مَالٍ فَبَيَّنَ بِهٰذِهِ الْجِنَايَاتِ الْاَرْبَعِ الْمَذْكُورَةِ الْاَرْبَعَ وَلٰكِنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ جِنَايَاتٍ فِي النَّصِّ اِعْتِمَادًا عَلَى فَهْمِ الْعَاقِلِينَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِنَّمَا يَكُونُ عَلَى حَسَبِ الْجِنَايَةِ فَغَلَّظَهَا بِغِلَظِهِ وَخَفَّفَهَا بِخِفَّتِهِ وَلَا يَلِيقُ مِنَ الْحَكِيمِ الْمُطْلَقِ اَنْ يُجَازِيَ اَغْلَظَ الْجِنَايَةِ بِاَخَفِّهَا اَوْ بِالْعَكْسِ فَاِنْ قِيلَ فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ اِلَى قَوْلِهِ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ فَاِنَّ ظَاهِرَهُ يَقْتَضِي اَنَّ الْاِمَامَ مُخَيَّرٌ فِي الْكُلِّ فَيَجُوزُ اَنْ يَقْتُلَ اِذَا قَتَلُوا وَاَخَذُوا الْمَالَ وَاَنْ يَقْتُلَ وَيَصْلُبَ اِذَا قَتَلُوا وَاَخَذُوا الْمَالَ وَاَنْ يَقْتُلَ اِذَا قَتَلُوا وَلَمْ يَاْخُذُوا الْمَالَ وَاَنْ يَقْطَعَ الْيَدَ وَالرِّجْلَ اِذَا اَخَذُوا الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلُوا وَاَنْ يَنْفِيَ اِذَا اَخَافُوا السَّبِيلَ وَلَمْ يَاْخُذُوا مَالًا وَلَمْ يَقْتُلُوا قُلْنَا هٰذَا مَذْهَبُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَعِنْدَنَا الْاِمَامُ مُخَيَّرٌ بَيْنَ اَنْ يَقْتُلَ اَوْ يَقْتُلَ وَيَصْلُبَ اَوْ يَقْطَعَ الْيَدَ وَالرِّجْلَ اَوْ يَنْفِيَ وَلَا يَجُوزُ الْعَفْوُ وَالْمُرَادُ بِالنَّفْيِ الْحَبْسُ وَالْمُرَادُ بِالْاِخَافَةِ اَنْ يَمْنَعَ الْمَارَّةَ مِنَ الْمُرُورِ وَالْمُرَادُ بِالْقَتْلِ اَنْ يَقْتُلَ بِالسَّيْفِ وَالْمُرَادُ بِالصَّلْبِ اَنْ يُصْلَبَ حَيًّا ثُمَّ يُطْعَنَ بِالرِّمَاحِ اَوْ يُرْمَى بِالنَّبْلِ حَتّٰى يَمُوتَ وَالْمُرَادُ بِالْقَطْعِ اَنْ يَقْطَعَ الْيَدَ الْيُمْنٰى وَالرِّجْلَ الْيُسْرٰى وَالْمُرَادُ بِالنَّفْيِ اَنْ يُنْفَى مِنْ مِصْرٍ اِلَى مِصْرٍ اٰخَرَ وَلَا يُتْرَكُ فِي مِصْرِهِ وَلَا يُتْرَكُ اَنْ يَاْوِيَ اِلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَلَا يُتْرَكُ اَنْ يَتَزَوَّجَ وَلَا يَتَسَرَّى وَلَا يَتَّجِرَ وَلَا يُبَايِعَ وَلَا يُؤَاجِرَ وَلَا يُؤَاجَرَ وَلَا يَتَصَرَّفَ فِي شَيْءٍ اَصْلًا وَلَا يُتْرَكُ اَنْ يَدْخُلَ مِصْرَهُ اِلَّا اَنْ يَتُوبَ قَبْلَ اَنْ يُقْدَرَ عَلَيْهِ فَاِنْ تَابَ قَبْلَ اَنْ يُقْدَرَ عَلَيْهِ سَقَطَ عَنْهُ الْحَدُّ وَاِنْ تَابَ بَعْدَ اَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ لَمْ يَسْقُطْ عَنْهُ الْحَدُّ وَاِنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ قُتِلَ وَصُلِبَ وَاِنْ قَتَلَ وَلَمْ يَاْخُذِ الْمَالَ قُتِلَ وَلَمْ يُصْلَبْ وَاِنْ اَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهُ وَرِجْلُهُ مِنْ خِلَافٍ وَاِنْ اَخَافَ الطَّرِيقَ وَلَمْ يَاْخُذِ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ نُفِيَ مِنَ الْاَرْضِ وَه

"ان یقتلوا او یصلبوا" کښے "او" کلمه د امام مالک صاحب په نیز باندے د تخییر د پاره ده او نور مونږ په نیز د "بل" په معنی کښے دے۔

پوره آیت دا دے دے۔ انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض..... "حکه چه الله تعالی جنګهړه ګډوډ نکو او فساد خورونکو یعنی واکو انو د پاره، څلور سزا ګانے یعنی قتل کول، پهانسی کول، مخالف لاس او پښے کټ کول او د وطن نه شړل، په طریقه د تردید د "او" کلمے په ذریعه نقل کړی دی،

نو امام مالک صاحب فرمائی چه کلمه د "او" په خپل حالت باندے ده لهذا امیر المؤمنین ته به د دے څلورو په منځ کښے اختیار وی او زمونږ په نیز د "بل" په معنی دے یعنی یو کلام نه اعراض کولو د پاره او دوئم کلام شروع کولو د پاره دے حکه چه د واکو انو جرم په څلورو طریقو باندے دے صرف مال اخستل، صرف قتل کول، قتل کول او مال اخستل، صرف ویرول او دبا ؤ کول نه قتل کول او نه مال اخستل..... نو د دے څلورو جرمونو په مقابله کښے څلور سزا ګانے ذکر کړی او په نص کښے د دے جرمونو تذکره ځکه نه ده او نه کړله حکه چه د عقلمند خلقو په فهم ځے دهره سزا کوم اړدا د دے د پاره چه سزا د جرم مطابق وی،

نو د سزا سختیدل د جرم په سختیدو باندے (موقوف) ده۔ او د سزا کمیدل د جرم په ورکوتے کیدو باندے (موقوف) ده۔ او د کامل حکیم نه دا مناسب نه دی چه د سخت ترین جرم سزا کمه ورکړی یا د دے برعکس، نو د قرآن د عبارت تقدیر دا دے دے چه دوئ قتل کړے۔ کله چه صرف قتل اوکړی بلکه دوئ ته پهانسی ورکړے چه کله خبره قتل نفس او اخذ مال ته ورسیږی بلکه د دوئ لاس او پښے کټ کړئ چه کله صرف مال واخلی بلکه د وطن نه ځے اوشړے۔ چه کله دوئ په لاره مړ ګول او دبا ؤ ول اوکړی یا دهمکاوه کړی؛ او بعینه دا بیان د نبی علیه السلام نه په دا سے طریق سره روایت کړے شوے دے چه نبی علیه السلام ابو بردهٔ سره په دے شرط باندے صلح

کړے وه چه ابوبرده به نه ستا سو مدګوی اونه ستا سو مقابله کښے ستاسو دشمن مدد کوی۔ بهرحال څه خلق د حضور صلی الله علیه السلام په خدمت کښے د اسلام قبلولو په اراده سره راغلل نو ابوبرده ملکرو په هغوی و اکه د اچوله نو جبریل علیه السلام دوه ځی بارهګنے په حد سره نازل شو چه قتل کړے وی اومال ئے هم اخیستے وی۔ نو هغوئ ته پهانسی ورکړئے او چاچه قتل کړے وی اومال ئے نه وی اخیستے هغوئ قتل کړ ئ۔ او چا چه مال اخیستے وی او قتل ئے نه وی کړے نو د هغوئ لاس او پښے مخالف طرف نه کټ کړ ئ۔ او چاچه صرف ږ ورلے او د هملکی ورکړے وی هغوئ د وطن نه اوشړ ئ۔ لیکن امام ابوحنیفهؒ "من قتل و اخذ المال صلب" دی حالت لره د پهانسی اختصاص باندے محمول کړے دے نه د چه پهانسی لمسره دے په اختصاص باندے په دا سے طور سره چه په دے حالت کښے به غښے صلب جائز نه وی۔ بلکه امام شافعیؒ د امیرالمؤمنین دپاره په دے څلورو خیزونو کښے اختیار ثابت کړے دے۔ امیرالمؤمنین که چرته اوغواړی نو قطع د اوکړی یا د قتل کړی یا د پهانسی کړی۔ اوکه چرته اوغواړی بغیر د قطع نه د قتل کړی یا د پهانسی کړی حکم چه جرم د اتحاد او تعدد د دواړه احتمال لری۔ لهذا اپدے باب کښے د دواړو طرفونو رعایت کولے شی۔ او نفی نه مراد شړل د وطن نه نه دی۔ لکه څنګه چه ظاهری عبارت نو هم دے کیږی بلکه په ځمکه باندے د آزاد ګرځیدو نه په دا سے طریقے سره حبس اکول چه هغه د بند (قید) کړنیشی چه توبه اوباسی۔

**تشریح**:۔ شارح رحمة الله علیه اوفرمائیل چه مصنفؒ د "او" کلمے حقیقی معنی بیانولو نه پس اوس دهغے مجازی معنی بیانول غواړی۔ د دے وجے نه ئے اوفرمائیل چه د الله تعالیٰ په دے ارشاد "ان یقتلوا او یصلبوا" کښے د "او" کلمه د امام مالکؒ په نیز خپل حقیقت باندے ده۔ یعنی تخییر دپاره وه او زمونږ په نیز مجازاً د "بل" په معنی کښے ده۔ پوره آیت دا سے دے: انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ..... (سورة مائده رکوع ۴) د دغے کسانو هم دا بدله ده چه کوم الله تعالیٰ سره او د هغه د رسول سره جنګ کوی او په ځمکه د فساد کوشش کوی، د دی لره قتل

کړی یا ئے په پھانسئی باندے او خیژوی۔ یا ئے کت کړے، هغوی خپے او لاسونه مخالف طرف نه یادز یکے نه وے لمړے کړے شی....،

په دے آیت کښے الله تعالیٰ د محاربینو او د واکو نو څلورو ۴ سزا گانے د "او" کلمے سره ذکر کړے دے او هغه څلور سزا گانے دا دی (۱) قتل کول (۲) په پھانسئی باندے هلاک کول۔ (۳) بنے لاس او گسے خپل پریکول (۴) د وطن نه شړل،

حضرت امام مالکؒ فرمائی چه دلته د "او" کلمه خپل حقیقت باندے ده۔ یعنی علی سبیل التخییر په اُمور ابعاضو کښے په یو باندے د دلالت کوی نو د امام مالکؒ په نیز د "او" کلمه په خپل حقیقت باندے کید و۔ د دے نه امیر المومنین ته به په دے څلورو کښے اختیار وی۔ یعنی چا ته د مذکوره څلورو کښے د واکو نه چه کومه سزا غواړی نو ورکولے شی۔ ده ته پوره اختیار دے۔ لیکن زمونږ په نیز باندے د "او" کلمه په خپله حقیقی (معنی) باندے نه ده بلکه مجازاً د "بل" په معنی کښے ده۔ لکه څنګه چه "او اَشَدّ قَسوة" د "او" کلمه د بل په معنی کښے ده۔ او د "او" کلمے او د "بل" په مینځ کښے مناسبت هم موجود دے۔ په دا سے طریقه باندے لکه څنګه چه د "بل" په ذریعے سره د اول کلام نه اعراض او د آخر کلام پاره اثبات وی د غه شان د "او" کلمے په ذریعه د معنی متعیّنه نه اعراض دی چه کوم د کلام اول نه ثابت یی۔ یعنی د "او" کلمے نه مخکښے چه کوم شے مذکور وی هغه د "او" کلمے د ذکر کیدو نه مخکښے متعیّن وی۔ لیکن چه کله د "او" کلمه ذکر کړے شی۔ نو د دے په ذریعے سره د تعیّن نه اعراض او شی او غیر متعیّن طریقے باندے احد المذکورین یعنی په دو څیزونو کښے اثبات او شی۔ بهرحال چه کله د "او" کلمے او د "بل" په مینځ کښے مناسبت موجود دے نو د "او" کلمه مجازاً د بل په معنی کښے اختیار صحیح شو۔ او مطلب به دا وی چه د واکو نو دُ جُرم حالات په څلورو طریقو سره دے۔ (۱) صرف اخذ مال (۲) صرف قتل کول (۳) مال اخذ او قتل کول هم (۴) په لاره باندے تیریدل نکی لره صرف یرغل او دهمکی ورکول نه قتل کول او نه مال اخذ کول.....

نو الله تعالیٰ د دے څلورو جرمونو په مقابله کښے څلور سزا گانے ځان له ځان له

ذکر کړے حُکم چه سزا د جرم مطابق وی. جُرم که چرته سخت وی نو دهغے سزا هم سخته وی او جرم چه درکوتے وی د هغے سزا هم سپکه وی. او الله تعالیٰ چه حکم مطلق دے د هغه دپاره دا مناسبه نه ده چه د سخت جرم په بدله کښے سپکه سزا تجویز کړی. او دا هم کوتی جرم په بدله کښے سخته سزا مقرر کړی او چه کله خبره دا سے وه نو تخییر بائنه تے عمل کول جائز نه وی حُکم چه د تخییر په صورت کښے دا هم کیدے شی که چرته دا کوتل هم کړے وی او مال تے هم اخیستے وی نو امیر المومنین د هغه صرف د ملک نه اوشړی حالانکه دلته جرم سخت دے او سزا سپکه وه. د غه شان که چرته دا کوصرف یرول او (د زړه ډیکه) اچولے وی نو امیر المومنین هغه قتل کولے شی حالانکه دلته جُرم سپک او سزا سخته وه او دا دواړه مقبرے د مقاصدے نه خلاف دی چه سزا د جُرم مطابق وی ..... "

لیکن دلته یو سوال دے هغه دا چه د جی مونږ مقابله د سزا گانو سره کول دا صحیح نه دی حُکم چه د مقابلے تقاضا دا ده چه په آیت کښے سزا گانے او جرمونه دواړه مذکور دی. حالانکه په دے آیت کښے سزا گانے مذکور دی خو لیکن د جرمونو ذکر نشته لهٰذا د دے د دا بعد مقابله کول به څنګه صحیح شی. شارح جواب درکړے دے چه د اهل عقل په پوهه باندے تے اعتماد کړے دے او جرمونه تے نه دی ذکر کړی. یا دا سے اروا یه چه ذکر تے عام دے حقیقتاً وی که حکماً لږ په آیت کښے د جرمونو ذکر اګرچه حقیقتاً نشته لیکن حکماً موجود دے بهرحال پدے آیت کښے تخییر ممکن نه دے او چه تخییر ممکن نه دے نو کلمه "او" به مجازاً د بل په معنے عمل کولے شی. او دے آیت لقد یری عبارت به دا سے شی ..... " انما یقتلوا او اذا قتلوا فقط بل یصلبوا او اذا تفعت المحاربة یقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف او اذا اخذ والمال فقط بل ینفوا من الارض او اذا خوفو الطریق ..... " یعنی د دے اکو انو سزا دا ده چه دوی د قتل کړے شی. چه کله دوی قتل او کړی په پهانسۍ باندے او خیژ ے چه کله قتل هم او کړی او مال هم واخلی بلکه دوی بنے لاس او ګسه خپه د کت کړے شی چه کله صرف مال واخلی بلکه دوی د وطن اوشړ لے شی. چه کله دوی صرف یرول او دهکی درکړی. هم دا مضمون د نبی علیه السّلام نه په دے طریقے سره مروی دے. چه نبی علیه السّلام ابوبرده سره په دے شرط باندے صلح کړے وه چه ابوبرده به نه ستا سره مدد کوی او نه به ستا سره مقابله کښے ستا سود دشمنانو

مل دکوی۔ دوے ویے نه یوځلے څه خلق دنبی علیه السلام په خدمت کښے د اسلام قبلولو دپاره راغلل نو د ابوبرده مګکی دپه هغوی باندے د اکه راچی له نو جبرئیل علیه السلام د هغوی پاره څخه سره نازل شو۔ چه چا قتل هم کړے وی او مال ئے هم اخستے وی نو هغه له پهانسی ورکړئ او چه چا قتل کړے وی او مال ئے نه وی اخستے نو هغه د قتل کړے شی او چا چه مال اخستے وی او قتل ئے نوی کړے نو د هغه د ښے لاس او کښه خپه کتل کړے شی۔ او چا چه صرف پرول او دهمکی ورکړ یده نو هغوئ د د وطن نه اوشړلے شی.

دوے حدیث نه هم زمونږ د مذهب تائید کیږی چه د هر جرم سزا لهان له دے نه لکه چه څنګه امام مالک صاحب فرمائی چه امیر المومنین ته دخلورو سزاګانو په منځ کښے اختیار دے۔ لیکن په دے حدیث باندے یواعتراض دے۔ چه په حدیث کښے "یرویدون الاسلام" لفظ په دے خبره باندے دلالت کوی چه راتلونکی خلق مسلمانان نه وی بلکه غیر مسلم وی۔ زیات نه زیات دا وئیلے شی چه راتلونکی غیر مسلم مستامن وی۔ یعنی امن طلب کړے وی۔ او د اسلام قبلولو پاره دارالاسلام ته داخل شوی وی۔ او غیر مسلم باندے د اکه اچول حد لره واجبوونکے نه دے۔ لهذا د ابوبرده د قوم په د اکوانو باندے (چه هغوی د غیر مسلم و مستامنینو باندے د اکه اچولے وه) حد څنګه واجبیږی۔ نو دے جواب دا دے چه په حدیث کښے د اسلام نه مراد د اسلام احکام زده کول دی۔ یعنی راتلونکی حضرات مسلمانان وی۔ او د اشلو مقصد ئے اسلام زده کول وی۔ دوے تائید دے حدیث نه هم کیږی چه په هغے کښے "یرویدون الاسلام" په ځائے "یریدون رسول الله" شی یعنی دغه خلق د احکامو زده کولو دپاره د نبی علیه السلام په خدمت کښے حاضر یدل غواړی نو پدے صورت کښے د اکه د اد حد واجبوونکی نه وی۔ دوے ویے نه حضرت جبریل علیه السلام د ابوبرده د د اکوانو باره کښے د حد بیان اوفرمائیلو.

دریم جواب دا دے چه راتلونکی حضرات غیر مسلم وی لیکن کوم انسان چه د اسلام قبلولو دپاره پدے دارالاسلام کښے داخل شی نو هغه ذمی وی او په ذمی باندے د اکه اچول حد واجبوونکی د لهذا پدے خلق باندے د اکه هم حد واجبوونکی به وی نه دے ویے نه جبرئیل علیه السلام د ابوبرده د د اکوانو باره کښے حد سره نازل شو.

"ولکن حمل ابوحنیفهؒ قوله من قتل ..... الخ" دے سره دیو سوال جواب دے۔ سوال دا دے چه په فرمودګنے امام صاحبؒ فرمائیلی دی چه امیر المومنین ته اشیاء اربعهٔ کښے اختیار دے

او دتلہ دا حنافو د مذہب بیان پہ موقع باندے پہ تیں شوو کرلھو کینے دی چہ دھو جرم سزا ځان لہ ځان لہ دہ۔ امیر المومنین تہ ھیڅ اختیار نشتہ دے حالانکہ دا تناقض دے نو دا امام صاحب پہ قول کینے تناقض لازم شو۔

د دے جواب دا دے چہ پہ فرق عو کینے د کوموا شیاؤ اربعہ ذکر دے د دغے نہ ھغہ څلور سزا لگانے مراد دہ دی کوم چہ پہ دے آیت کینے ذکر شوے دی۔ پہ دے کینے امام صاحبؒ امیر المومنین تہ ھیڅ اختیار نہ درکوی بلکہ دا امام صاحب پہ منیز د اشیاؤ اربعہ نہ مراد دا دے کہ چرتہ د اکو څوک قتل کړی او د دہ مال ھم واخلی نو امیر المومنین د د اکو تہ پہ څلور سزا لگانو کینے یوہ سزا ورکولے شی (۱) یا خو د بنے لاس او کسہ خپہ کت کړی او قتل د ے کړی۔ (۲) لاس خپے ے د کت کړی۔ او پھانسی د ورکړی (۳) یا بغیر قطع د قتل کړی (۴) یا بغیر قطع د صرف پھانسی ورکړی ..... گویا چہ د دے یو جرم څلور ۴ سزا لگانے دی۔ امام صاحبؒ امیر المومنین لرہ پہ دے څلورو کینے اختیار ثابت کړے دے او پہ آیت کینے مذکورہ ۴ څلورو جرمونو د څلورو سزا لگانو اختیار ثابت کړے نہ دے او پہ کلہ خبرہ دا سے دہ نو دا امام صاحبؒ پہ قول کینے څہ تناقض را نہ غلو۔ نو امام صاحبؒ د حدیث جُملہ "من قتل و اخذ المال صُلِبَ" پہ دے باندے حمل کړے دے چہ پھانسی ورکول د دے حالت سرہ خاص دہ۔ یعنی د اکو تہ پھانسی صرف پہ دے حالت کینے ورکولے شی د دے نہ علاوہ پاتی ورے حالتونو کینے پھانسی ورکول جائز نہ دی۔ پہ دے باندے حمل کړے نہ دے۔ چہ دا حالت پھانسی ورکو لو سرہ خاص دے یعنی پہ دے حالت کینے صرف پھانسی ورکولے شی نو دہ سزا پہ نہ شی ورکولے بلکہ پہ دے حالت کینے د پھانسی نہ علاوہ نورے سزا لگانے ھم ورکولے شی البتہ پہ دے سزا لگانو کینے امیر المومنین تہ اختیار دے او د دے دلیل دا دے چہ د د اکو انو د قتل او مال اخستل دا سے جُرم دے چہ د اتحاد او تعدّد د دا د و احتمال لری۔ یعنی قتل کول او مال اخستل د دا یو چہ یو ځائے د اکہ اچول دی۔ د دے دیتے نہ دا یو جرم شمار لے کینی او مال اخستل چونکہ ځان لہ جرم دے۔ او قتل کول ځان لہ جرم دے نو د تعدّد د دیتے نہ یو د دا یو د دہ جرمونہ شمار لے کینی۔ پھر حال دا چونکہ د د دُ جرمونو احتمال ھم لری د دیتے نہ امیر المومنین لہ اختیار ورکی چے شوے دے چہ ھغہ د دی لرہ د دُہ سزا لگانے ورکړی۔

واخذ مال دوبے نه دِلاس چیے کت کړی او قتل دوبے نه دِ قتل یا پهانسی ورکړی.
اود اوړه یوځائے دیوجرم احتمال هم لری. دد ے دبے ځ امیرالمومنین دوی ته یوه سزا
هم ورکولے شی یعنی صرف قتل یا صرف پهانسی دِ ورکړی.

پدے دے باندے هم یو اعتراض دے هغه دا چه دلته داتحاد شبه موجوده ده۔
لهذا د قتل او اخستلو د مال کښے د تعدد اعتبار کول او دوه جرمونه گڼل او دوه سزا گانے
ورکول دشبه سره حد قائمول دی، حالانکه دشبه سره حد قائمول واجب نه دی۔
دے دبے نه وبلے شرے دی چه پدے مسئله کښ دصاحبینو مذهب راجح دے۔
یعنی د قتل و اخستلو د مال دواړو سزا هروپه پهانسئ خیژول دی۔

پدے دے آیت مذکوره کښ "نفی من الارض" لفظ راغلے دے اوددے ظاهر معنی
جلاوطن کول اودښارنه شړل دی خادم د ترجمے او تشریح په وخت کښ دغه معنی
ذکر کړے ده او دفقهاؤ دیوجماعت هم دا معنی اخلی۔ لیکن صاحب دنور الانوار د
امام ابو حنیفهؒ دمذهب رعایت کړے دے اوفرمایلی دی چه آیت کښ د "نفی" نه
مراد جلاوطن کول نه دی بلکه قید کول مراد دی اوقید کولو کښے هم د جلاوطنے معنی
موجوده ده کیدی په دا سے طریقه چه جلاوطن کولو مقصد دا دے چه خلق دده شر
نه محفوظ شی اود امقصد دقید کولو نه هم حاصلیږی بلکه د قید کولو نه مقصد
نیمائی حاصلیږی ځکه چه د قید په صورت کښے به ټول خلق د دے څخه محفوظ شی
او د جلاوطنے په صورت کښے اگرچه دیو ځائے خلق به محفوظ شی لیکن هغه بل
چه کوم ځائے دے جلاوطن کړے شوے دے هلته به خلق محفوظ نه وی هلته به د اسے
کوی بهرحال دیرو لو اودهکی ورکولو په صورت کښے به داکوان په قید کښے د واچولے شی
تر دے پورے چه توبه اوبا سی اود دوی د حالتو نو نه اندازه اوشی چه دوی به اوس د دے
جرم ارتکاب نه کوی یا به قید خانه کښ مړ شی۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي مِثَالِ أَخْذِ لِمَجَانِهَا عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ "خَاصَّةً" فَقَالَ
وَقَالَهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَدَابَّتِهِ هَذَا حُرٌّ وَهَذَا أَنَّهُ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ

إِسْمُ إِحْدٰهُمَا غَيْرُ عَيْنٍ وَذَالِكَ غَيْرُ صَالِحٍ لِلْعِتْقِ إِذْ لَيْسَ حَقِيقَةَ كَلِمَةٍ أَوْ أَنْ يُرَدَّدَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَالِحًا لِذَالِكَ الْحُكْمِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ حَتّٰى يُعَيِّنَ الْمُتَكَلِّمُ بَعْدَ ذَالِكَ أَحَدَهُمَا. وَهٰهُنَا الذَّاتُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِلْعِتْقِ فَاسْتَحَالَ الْحُكْمُ الْحَقِيقِيُّ فَبَطَلَ الْكَلَامُ وَقِيلَ إِنَّ هٰذَا إِذَا لَمْ يَنْوِ وَإِنْ نَوَى لِعَبْدٍ خَاصَّةً يَعْتِقُ عِنْدَهُمَا عَلٰى مَا فِي الْمَبْسُوطِ،

ترجمہ میا مصنف علیہ الرحمۃ خاص طور باندے دامام صاحبؒ (ابوحنیفہؒ) د مذہب مطابق د "او" کلمے مجازی معنی کښ دویم شال بیانول شروع کړل لودے فرمایئل ارصاحبینؒ فرمائی چه مولی کلہ چیل غلام اوخپلو دتہ اوواٸی چه "هٰذا حرٌّ وهٰذا" نو دا کلام باطل دے حکم چه واړه مرد احد غیر معین اسم دے اوواحد غیر معین د آزادئ محل نه دے حکم چه د "او" کلمے حقیقت داد ے چه داد دوُ شیز و نو په مینځ کښ دائر کړے شی په داسے طریقے سره چه په دے دواړو کښ هر یو علی سبیل البدل د دے حکم صلاحیت لری. ترڅو پورے چه دوے نه پس متکلم پیدا دے دواړو کښے یو متعین کړی او دلتہ خو اور د آزادئ صلاحیت نلری نو حکم حقیقی ناممکن شو او کلام باطل شو او دویمے شوه داحکم په هغه رخت کښے دے چه کلہ مولی نیت نه وی کړے او که چرته خاص طور باندے د غلام نیت ئے کړے وو نو د مبسوط د بیان مطابق د صاحبینو په نیز باندے غلام به آزاد شی.

تشریح:- شارحؒ فرمائی چه مصنفؒ خاص طور باندے دامام صاحب د مذہب مطابق د "او" کلمے د مجازی معنی یو بل شال بیان کړیدے. مسئله داده که چرته مولی خپل غلام او خاورې طرف ته اشاره او کړه او دے وئیل "هٰذا حرٌّ وهٰذا" نو د صاحبینو په نیز باندے دا کلام لغوه او باطل شو حکم چه د "او" کلمه مذکوره په دوُ شیزونو کښے یو معین شیز د پاره راځی او شال مذکور کښے یو غیر معین د آزادئ محل باندے. د دلیل حاصل داد ے چه د کلمے د "او" حقیقت داد ے چه دا یو داسے دوُ شیزونو په مینځ کښے راغلے وی چه په هغے کښ هر یو علی سبیل البدل د دے حکم

صلاحیت لری او یا متکلم په دے کښ یو متعین کړی. یعنی د "او" کلمه چه دکوم دوو څیزونو پسه مینځ کښے واقع کیږی. نو په هغے کښ هر یو له دواړو ذکر کړے شوے حکم صلاحیت لرل ضروری دی. بیا دے نه پس په متکلم ته اختیار وی چه هغه په دے کښے یو متعین کړی. مثلاً جاء نی زیدٌ او بکرٌ کښے زید او بکر دواړه د راتلو صلاحیت لری. بیا دے متکلم ته اختیار دے چه هغه په دے کښے یو متعین کړی او دا او والی چه زما مراد زید دے یا بکر دے.

بهرحال د "او" کلمے حقیقت دا دے چه دا دکوم دوو څیزونو په مینځ کښے واقع وی. نو مذکوره څیزونه دواړه علی سبیل البدل د دے حکم صلاحیت لری او مذکوره مثال کښے دا څیزونه موجوده نه وه حُکم چه څنار دد آزاد ید و صلاحیت نه لری او څنار د آزاد ید صلاحیت حُکمه نه لری چه آزادی د غلامۍ فرق ده یعنے د اچه چرته غلامی وی هلته به آزادی متحقق وی او غلامی جزا د کفر ده. یعنی ابتداءً کافر غلام کیدے شی مومن نشی غلام کیدے او څنار د کفر سره متصف کیږی نه حُکه کافر کیدل او مسلمان کیدل دا د عقلمند و په صفاتو کښ دی نه د غیر عقلمند و په صفاتو کښ، نو څنار به کفر سره متصف نوی او چه کله کُفر سره متصف نه وی نو ثابت شو چه غلام هم نه وی او چه کله غلام نه وی نو د آزاد ید و صلاحیت به هم نلری. بهرحال دا څیز ثابته شوه چه احد المذکورین یعنی څنار وی کښے د آزاد ید صلاحیت نشته نو "او" کلمے حقیقی حکم محال شو او چه کله حقیقی حکم محال شو نو کلام لغوه او باطل شو. لهذا که چرته متکلم په خاص طور باندے د غلام د آزاد ید و نیت هم او کړی نو د صاحبینو پسه نیز باندے غلام به آزاد نه وی. یعنے علماؤ فرمایلی دی چه د صاحبینو په نیز باندے کلام په هغه صورت کښے باطل وی چه متکلم هیڅ نیت نه وی کړے که چرته خاص طور باندے د غلام د آزاد ید و نیت او کړی نو د صاحبینو په نیز باندے به غلام آزاد شی حُکه چه پدے صورت کښے به د احد المذکورین مصداق هم د غه غلام وی.

وَعِنْدَهُ هُوَ كَذَلِكَ لَكِنَّ عَلَى احْتِمَالِ التَّعْيِينِ يَعْنِي قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ عَلَى مَا قُلْتُمْ لَكِنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِينَ حَتَّى يَلْزَمَهُ التَّعْيِينُ كَمَا فِي مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِأَنْ يَرُدَّ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُولَ هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا فَيُجْبَرُ الْقَاضِي عَلَى التَّعْيِينِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ

التَّعْيِيْنِ لَمَا اَجْبَرَهُ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوْلٰى مِنَ الْاِهْمَالِ اِذْ لَا كَلَامَ لِلْعَاقِلِ الْبَالِغِ يَصِحُّ حَتَّى الْاِمْكَانُ بِالْحَقِيْقَةِ اَوِ الْمَجَازِ فَجَعَلَ مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ وَاِنْ اِسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهٗ فَجَرٰى عَلٰى اَصْلِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ لِاَنَّ الْكَبِيْرَ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِيْ بِجَعْلِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ بَعْدَ اِسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهُمَا يَسْتَوِيَانِ الْاِسْتِعَارَةُ عِنْدَ اِسْتِحَالَةِ الْكَلَامِ فَهُمَا جَوَابٌ اَيْضًا عَلٰى اَصْلِهِمَا فِيْ ذَالِكَ الْمِثَالِ فَيَبْطُلُ هٰهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّةَ!

**ترجمہ**:- اور امام صاحبؒ پہ نیز باندے ھغہ هم دا سے دے لیکن د تعیین احتمال پکښ دے یعنی امام ابو حنیفہؒ ارفرمائیل چہ پہ حقیقت او نفس الامر کښ معامله هم دا سے ده خنګہ چہ تاسو او وئیل لیکن پہ طریقے د مجاز د تعیین احتمال لری د دے لئے نه دے کښ تعین لازم دے لکہ خنګہ چہ پہ مسئله د رڼا غلا ما نو کښ ده. هغه دا سے چہ د عبد ین پہ منځ کښے کلمہ د تردید راڅ دے او وائے چہ "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" نو قاضی بہ دے پہ تعین باندے مجبوره کوی نو کہ چرته دے کلام د تعیین احتمال نه لرلو نو قاضی بہ دے نه مجبوره کولو. او د ضائع کولو پہ محتمل باندے عمل کول اولی دی ځکہ چہ د عاقل بالغ کلام بہ حتی الوسع صحیح کولے شی. پہ حقیقت باندے عمل کولو سره یا پہ مجاز نو امام صاحبؒ د لفظ چہ د حقیقت پاره وضع شوے دے هغے تعیین نه ئے مجاز اوګاڼو چہ د کوم دے احتمال لرلو اګرچہ د دے حقیقت محال دے نو امام صاحبؒ پدے قاعدہ باندے پخپله قائم دے چہ کرم ځکښ تیره شوه. کہ چرته یو سړے د خپل ځان نه کوچنی عمر والا ته "هٰذَا ابْنِیْ" او وائی د حقیقت محال کیدو نه پس یہ داد هغے تعیین نه مجاز وګرځی او چہ د کوم دے احتمال لری او صاحبینؒ د حکم نا ممکن پہ وخت کښ د استعاره ے نه انکار کوی نو صاحبینؒ هم پہ دے مثال کښ پہ خپله قاعده باندے قائم دی نو لکہ خنګہ چہ هلتہ کلام باطل شوے وو. د غسے بہ دلتہ هم باطل شی.

**تشریح**:- چہ کلہ یو سړی خپل غلام او خادم ته اشاره او کړه او "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" ئے او وے نو امام صاحبؒ پہ نیز باندے بہ پہ حقیقت کښ هم هغه معامله ده خنګہ چہ صاحبینؒ او فرمائیل یعنی د "او" کلمہ واحد غیر معین د پاره راغلی او د لته واحد غیر معین محل د آزادئ نه دے

لیکن دا کلام (غلام اثبار وی دپاره هذا احقّ او هذا" وئیل) بی ړ دتعیین احتمال لری یعنی مجاز دے خبرے احتمال دے چه متعیّنه طریقه باندے غلام مراد واخستے شی نوچه کله دا کلام مجازاً دتعیین احتمال لری نو دے تعیین به لازم وی یعنی متعیّنه طریقه باندے به غلام آزاد شی لکه څنګه چه دوئ غلامانو طرفته اشاره اوکړی او هذا احقّ اهذا" ئے اووئے نو قاضی به دے تائل په تعیین باندے مجبوره کوی یعنی پدے خبره به ئے مجبوره کوی چه هغه دے دوئ غلامانو کښے یو متعین کړی۔

دے خبرے ته توجّه اوکړئ کله چرے دے کلام دتعیین احتمال نه لری نو قاضی به دے په دے خبره باندے نه مجبوره کوی چه دے دیو غلام متعیّن کړی۔ بهرحال دا کلام مجاز دتعیّن احتمال لری او دا خبره هم مسلّمه ده چه دیو کلام ضائع کولو نه بهتره داده چه دیو محتمل څیز باندے عمل اوکړے شی ځکه چه دیو عاقل بالغ سړی خبره حتیّ الوسع صحیح کولو کوشش اوکړے شی او لغو کیدو نه دے بچ کړے شی۔ اوس دا کوشش کله حقیقت باندے عمل کولو په صورت کښ وی یا مجاز باندے دعمل کولو په صورت کښ وی نو چونکه دلته د "او" کلمے حقیقت یعنی واحد معیّن دپاره کیدل محال او متعذر دی دے وجے نه امام صاحبؒ وا دهغے څیز دپاره یعنی واحد معیّن دپاره مجاز مخ کولے دے چه دکوم دا کلام احتمال لری۔

حاصل دا چه دلته د "او" کلمے په حقیقت باندے عمل کول چونکه متعذر دی نو دے وجے نه دلته به د "او" کلمه مجازاً په واحد معیّن باندے عمل کیږی اګرچه صاحبینؒ ئے په مجاز باندے نه حمل کړی۔ امام صاحبؒ دا صاحبینؒ په خپل خپل اصل باندے قائم دی۔ چه دهغے ذکر مخکښ شوے دے کرچرته چا دخپل عبد نه دیات خپل غلام ته "هذا ابنی" اووے نو دا امام صاحبؒ په نیز باندے دوه کلام حقیقت یعنی ثبوت دنسب اګرچه محال او متعذر دے لیکن دلغو کیدو نه بچ کیدو دپاره دے خبرے لوړه په مجاز یعنی آزادئ باندے حمل کړے شی۔ او صاحبینؒ د حقیقت د متعذر کیدو په صورت کښے چونکه دا ستعاره سره یعنی مجاز باندے د عمل کولو نه انکار کړی دے دے وجے نه دوئ په نیز باندے دا کلام "هذا ابنی" باطل ګرځی۔ نو د صاحبینؒ په نیز څنګه چه مذکوره "هذا ابنی" خبره د حقیقت متعذر کیدو وجے نه باطله ده۔ دغه شان دغلام او ثهارو ګی طرفته چه کومه اشاره شوے ده۔ "او هذا احقّ او هذا" کلام کې یشوے دے۔ د "او" کلمے حقیقت متعذر کیدو وجے نه دا به هم باطل ګڼی۔ او دامام صاحبؒ په نیز څنګه چه

"لھذا (ابنی)" کن حقیقت متعذر کید و دوجے نہ دا یہ مجاز یعنی حریت باندے حمل کرے وو۔ دغہ شان دلتہ "او" کلمے حقیقت (واحد غیر معین) متعذر کید و دوجے نہ دا یہ مجاز یعنی واحد معین باندے حمل کرے دے۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لَهَا فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُومِ فَتُصَيِّرُ بِمَعْنَى وَاوِ الْعَطْفِ لَا عَيْنَهَا يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ كَلَيْهِمَا فَكَذَا إِلَيْكَ أَوْ فَتَكُونُ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الْاِجْتِمَاعِ وَالشُّمُولِ وَأَوْ تَدُلُّ عَلَى انْفِرَادِ كُلٍّ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَلَا يَكُونَ عَيْنَهَا.

ترجمہ:۔ بیا مصنفؒ د "او" کلمے دویمہ مجازی معنیٰ ذکر کړ پیدہ د دے دوجے نہ کہ "او" ماثل اود "او" کلمہ عموم پیارہ مستعار دی نو ھغہ یہ معنیٰ د واو عاطفہ شی۔ یعنیہ واو عاطفہ نہ وی۔ یعنی لکہ څنګہ چہ کلمہ د "او" معطوف او معطوف علیہ دواړو د پارہ حکم ثابتولو باندے دلالت کوی دغہ شان د "او" کلمہ دہ نو د "او" کلمہ د "واو" پہ معنیٰ را غلیکن واو عاطفہ اجتماع او شمول باندے دلالت کوی او د "او" کلمہ معطوف او معطوف علیہ دواړہ یو بل نہ پہ یو ځای اکولو باندے دلالت کوی لھذا اکلہ د "او" یعنیہ واو عاطفہ نہ وی۔

تشریح:۔ شارح فرمائی چہ مصنفؒ د "او" کلمے یو بلہ مجازی معنی بیانولو غواړی دے دوجے نہ ئے او فرمائیلی چہ کلمہ د "او" د عموم فائدہ ورکولو د پارہ مستعار دہ۔ یعنی د "او" کلمہ مجازاً "افادۂ عموم" د پارہ مستعملیږی لھذا یہ دے صورت کښ بہ د "او" د "واو" پہ معنیٰ کښ وی لیکن یعنیہ "واو" پہ نہ وی۔

خلاصہ داچہ ځنګہ چہ واو عاطفہ د معطوف او معطوف علیہ دواړو د پارہ حکم ثابتولو باندے دلالت کوی دغہ شان کلمہ د "او" ھم کلام منفی کښ دواړو د پارہ د نفی حکم ثابتولو باندے دلالت کوی لیکن د دواړو پہ مینځ کښ دومرہ فرق دے چہ واو عاطفہ پہ اجتماع او شمول باندے دلالت کوی۔ او کلمہ د "او" معطوف او معطوف علیہ دواړو کښ د یو بل نہ جدا کیدو باندے دلالت کوی یعنی کلمہ د "واو" کہ چرتہ کلام منفی کښ داخل کړیشی۔ مرتکب کیدہ د ډیو اطاعت کولو کښ بہ د منھی عنہ مرتکب نہ وو نو چونکہ دے دواړو پہ مینځ کښ د افرق وو دے دوجے کلمہ د "او" یعنیہ واو

عاطفہ بہ نہ وی۔

وَذَالِكَ اَعْنِیْ كَوْنَهَا مُسْتَعَارَةً بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذَا كَانَتْ فِیْ مَوْضِعِ النَّفْیِ اَوْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ لَا تَتَهَمَا قَرِیْنَتَانِ لِهٰذَا الْمَجَازِ لَمْ یُصَارُ اِلَیْهِ اِلَّا بِقَرِیْنَةٍ لِقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اَكَلْمُ زَیْدًا حَتّٰی اُكَلِّمَ اَحَدَهُمَا یَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً مِثَالُ لُزُوْمِهَا فِیْ مَوْضِعِ النَّفْیِ الظَّاهِرِ اَنْ تَقُوْلَ حَتّٰی اِذَا كَلَّمْتُ لُزُوْمِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ وَقَوْلُهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا تَفْرِیْعٌ لِمَعْدُوْمِ كَوْنِهَا عَیْنَ الْوَاوِ یَعْنِیْ اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَبِمَعْنَاهَا اِنْ حَنِثَ بِتَكْلِیْمِ اَحَدِهِمَا كَانَ اِذَا لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا بِتَكْلِیْمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا تَكَلَّمَ اَحَدُهُمَا اِرْتَفَعَ الْیَمِیْنُ وَحَنِثَ بِهٖ ثُمَّ تَكَلَّمَ اٰخَرُ لَمْ تَتَعَلَّقْ حُكْمُ الْحِنْثِ وَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَیْنَ الْوَاوِ فَلَوْ كَلَّمَهُمَا جَمِیْعًا لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ یَجِبْ عَلَیْهِ اِلَّا كَفَّارَةُ یَمِیْنٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هَتْكُ حُرْمَةِ اِسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی لَمْ یُوْجَدْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَلَوْ كَانَتْ عَیْنَ الْوَاوِ لَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْیَمِیْنَیْنِ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰی حِدَةٍ وَقِیْلَ اَلتَّفْرِیْعُ عَلَى الْعَكْسِ یَعْنِیْ اَنْ قَوْلَهٗ حَتّٰی اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا یَحْنَثُ تَفْرِیْعٌ عَلٰی عَدَمِ كَوْنِهَا عَیْنَ الْوَاوِ لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَیْنَ الْوَاوِ وَلَمْ یَحْنَثْ اِلَّا بِتَكْلِیْمِ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ فَیَتَوَقَّفُ الْحِنْثُ عَلٰی اَنْ یُّتَكَلِّمَ بِكَلِیْهِمَا فَلَا یَحْنَثُ بِمُجَرَّدِ تَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَیْنَ الْوَاوِ یَحْنَثُ بِتَكْلِیْمِ اَیِّهِمَا كَانَ وَاِنْ قَوْلُهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً تَفْرِیْعٌ عَلٰی كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْ تَكَلَّمَ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ بِالْوَاوِ لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ تَجِبْ اِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ وَاِنْ كَلَّمَهُمَا جَمِیْعًا فَكَذَا لَكَ۔

**ترجمہ**:۔ ادھنہ یعنی د "او" کلمہ دواو پہ معنیٰ کښی ھلہ دا مستعار کیږی چہ کلہ دا دو نفی پہ ځائے یا د اباحت پہ ځائے کښی وی۔ ددے وجے نہ چہ دا دواړہ دھغے مجاز دپارہ قرینہ وی او مجاز طرفت بغیر د قرینے نہ رجوع نہ شی کیدے لکہ څنګہ چہ وائی قول چہ واللہ لا اکلم فلانا او فلانا "ترڅو پورے چہ ھغہ پہ دے دواړو کښی یو سره هم خبرہ او کړمہ نو حانث کیږی بہ دا کلہ چې تہ دواړو سره ے خبرے او کړے نو صرف یو ځل بہ حانث کیږی۔ دا د "او" کلمے د نفی پہ ځائے کښی واقع کیدو یو مثال دے او ظاهره دا دہ چہ دغہ قول "حتی اذا کلم" د "او" کلمے دواو کیدو باندے تفریع دے "او" "ولو کلمهما" کلمہ د "او" معنیٰ مراد نہ کیدو باندے تفریع دہ یعنی چہ د "او" کلمہ دواو پہ معنیٰ باندے

وی نو پدے دواپد کبن چہ کوم یو سرہ او غواپی نو یو سرہ خبرے کو لو سرہ بہ حانث کیږی دد ے وجے نہ کہ چرتہ "او" د واو معنی کبن ذو ے خو هغہ بہ نہ حانث کیدہ مگر یو ہ دواپد کبن د یو سرہ خبرے کو لو باند ے ..... بیا چہ کلہ د ے دواپد کبن د یو سرہ خبرے کو لے نو قسم بہ ختمیدہ او هغہ بہ د د ے کلام دو ے نہ حانث کیدہ بیا بہ د دویم سرہ کو لو سرہ د خنث حکم نہ متعلق کیدہ ۔ او چرتہ کلہ د "او" عین او او د ے د د ے د ے نہ کہ هغہ چرتہ دواپد سرہ پہ یو خائے خبرے او کړی نو صوف یو حُل بہ حانث شیږی او پہ دہ باند ے بہ د یو قسم کفارہ واجبہ دی حُکہ چہ د اللہ تعالیٰ د اسم مبارک بے عزتی یو حُل موندلی شریدہ۔ او کہ چرتہ د عین واو ے نو د دو قسمونو نو پہ مرتبہ کبن آوو۔ او پہ د ے دواپد کبن بہ د هر یو د پارہ ځانلہ کفارہ واجبیدہ۔ او د یُملے سترے بہ د و چہ دلتہ تفریع د مذکورہ تفریع نہ برعکس دہ ۔ یعنی دہ قول "حتّٰی اذا کلم احدهما یحنث" د "او" کے عین او د نہ کیدہ باند ے تفریع دہ حُکہ کہ چرتہ د "او" کلمہ عین واو ے نو هغہ بہ نہ حانث کیدہ مگر پہ هغہ وخت کبن چہ کلام مجموعہ من حیث المجموع د ی نو حنث پیدا ے خبرہ باند ے مرقوف دی چہ خالف دواپد باند ے کلام او کړی نو لہ دا پد ے دواپد کبن صرف پہ یو سرہ کلام کو لو سرہ بہ نہ حانثیږی۔

نو چہ کلہ کلہ د "او" عین واو نہ د ے نو پہ د ے دواپد کبن بہ پہ یو سرہ پہ کلام کو لو باند ے حانثیږی او دہ قول "ولو کلمها لم یحنث الّا مرّة واحدہ"..... کلمہ د "او" د واو پہ معنی کیدو باند ے تفریع دہ حُکہ کہ چرتہ پہ د ے خائے کبن متکلم پہ واو سرہ کلام او کړی نو صرف یو حُل بہ حانث شی او صرف یو ہ کفارہ بہ واجب وی اگرچہ دواپد کبن د یو سرہ خبرے او کړی نو د غے کلمہ د "او" هم دہ۔

**تشریح:** فاضل مصنفؒ فرمائی چہ کلمہ د "او" مجازاً د واؤ پہ معنیٰ کبن بہ د ے صورت کبن بہ استعمالیږی چہ کلہ د "او" کلمہ پہ خائے ثُمّ یا حتّٰی یا نفی کبن واقع وی۔ او د د ے وجہ دا دہ چہ مجاز طرف تہ لیږی قرینے نہ رجوع نہ کیږی۔ او دا دواؤ مقام د نفی او اباحت پہ د ے ضمیر۔ باند ے د ے قرینہ دہ د "او" کلمہ مجازاً د واو پہ معنی کبن دہ مثلاً چا او یلے "واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" نو حالف کہ چرتہ د ے دواپد کبن یو سرہ خبرے او کړی نو حانثیږی بہ او کہ چرتہ دواپد سرہ پہ یو حُل خبرے او کړی نو صرف یو حُل بہ حانثیږی۔ شارحؒ فرمائی چہ د "او" کلہ د نفی پہ مقام کبن د واقع کیدو مثال د ے او ځکبن دوہ خبرے بیان شو ے دی یو ہ د اچہ کلمہ د "او" د واو عاطفہ پہ معنیٰ کبن راځی۔ دویمہ د اچہ کلمہ د "او" بعینہٖ واو نہ دی نو د لف و نشر مرتب پہ طور باند ے مصنفؒ دُوہ تفریع کانے ذکر کړے دی۔

لو "حتی اذا کلم"..... نہ پدے خبرہ باندے تفریع دہ چہ کلمہ د "او" دواو سہ معنی کښ راځی او ناو "لو کلمھما"..... پہ دے خبرہ تفریع دہ چہ کلمہ د "او" عین واوندے۔ خلاصہ داچہ کلمہ د "او" چونکہ دواو پہ معنی کښ دے دے وجے نہ پہ دے دواړو کښ چہ اسرہ هم خبرے اوکړی نو حانث شو اوچہ دے بل سرہ ئے خبرے اوکړے نو دوہ واړہ بہ حانث کیږی۔ او پہ دوہ باندے بہ دوہ کفارے واجب دی حکہ چہ کرتہ "او" دواو پہ معنی کښ نہ وو۔ نو حالف بہ صرف یو سرہ پہ خبرے کولو حانث کیدہ او قسم بہ ختمیدہ بیا بہ دوہم سرہ پہ خبرو کولو نہ حانث کیدہ حکہ چہ کلمہ د "او" احد المذکورین او احد الامرین دپارہ راځی نہ دواړو دپارہ راځی۔ نو دحنث عام کیدل یعنی دواړو سرہ حانث خبرے کولو سرہ دوہ حانث کیدل دے خبرے دلیل دے چہ دلتہ کلمہ د "او" د واو پہ معنی کښ دہ۔

او کلمہ د "او" چونکہ عین واو نہ دے وجے نہ حالف کہ چرتہ دواړو سرہ پہ یوځل خبرے اوکړی نو صرف یوځل بہ حانث کیږی۔ او پہ دے باندے بہ دیو قسم کفارہ واجبیږی۔ حکہ حانث کیدل او کفارے واجب کیدل دالتہ تعالیٰ دنوم مبارک دنیے حرمتئ دوجے نہ دی۔ پہ دے صورت کښ یعنی دواړو سرہ پہ یوځل خبرے کولو باندے دالتہ تعالیٰ دنوم مبارک بے حرمتی یوځل اوشوہ لهذا دا سې بہ داځل حانث کیږی۔ او پہ دوہ باندے بہ یوہ کفارہ واجب وی۔ کہ چرتہ کلمہ د "او" عین واو دے نو دوہ دا کلام یعنی واللہ لا اکلم فلانا اوفلانا "دوہ قسمونو پہ مرتبہ کښ بہ وے یو قسم بہ دیو سرہ پہ عدم تکلم او دویم دبل سرہ پہ عدم تکلم باندے دو۔ او دواړو سرہ پہ یوځل خبرے پہ صورت کښے بہ دوہ کفارے واجب کیدے۔ یعنی دھر یو پارہ بہ حانث لہ کفارہ واجب کیدہ لکہ څنګہ چہ پہ "واللہ لا اکلم فلانا و فلانا" پہ صورت کښ دوہ قسمہ دی او دواړو سرہ دخبرو کولو پہ صورت کښ بہ دوہ کفارے واجب کیدے نو دواړو سرہ پہ یوځل خبرو کولو پہ صورت کښ یوځل حانث شمار کیدل او دیو قسم کفارہ واجب کیدل دے خبرے دلیل دے چہ کلمہ د "او" عین واو ندے۔ (بعضے حضرات توخیال دادے چہ دا تفریع دمتن دمذکورہ تفریع بالعکس دہ یعنی دمصنف "دقول" حتی اذا کلم احدھما یحنث" کلمہ د "او" عین واو نہ کیدو باندے تفریع دہ حالانکہ پہ متن کښ دے عبارت تہ دواو پہ معنی کیدو باندے تفریع ویلے شوے دہ۔

لهذا حال دے حضراتو پہ نیز دا عبارت حکہ د عین واو نہ کیدو باندے تفریع دہ حکہ چرتہ کلمہ د "او" عین واو وے نو حالف بہ صرف مجموعہ مل حیث المجموع سرہ کلام کړلو سرہ بہ حانث

کیدہٗ یعنی حانث کیدل بہ پہ دے خبرہ باندے موقوف وو۔ چہ حالف دے دواړو سرہ خبرے اوکړی صرف یو سرہ پہ خبرے کولو باندے بہ نہ حانث کیدہ لکہ څنګہ چہ د "واللہ لا اکلم فلانا وفلانا" پہ صورت کښ دواړو سرہ پہ یو حُل خبرے کولو باندے حانث کیږی او صرف یو سرہ خبرے کولو باندے نہ حانث کیږی بہرحال کلمہ "او" چونکہ عین ندے دے وجے نہ پہ دواړو کښ دیو سرہ خبرے کولو سرہ بہ ہم حانث کیږی. او دواړو سرہ خبرے کولو باندے حانث کیدل موقوف نہ دی۔

او مصنّفؒ دا قول "ولو کلّمهما"... د "او" کلمے دواړو پہ معنی کیدو باندے تفریع دہ۔ حالانکہ پہ متن کښ دے عبارت تہ عین وار نہ کیدو باندے تفریع وئیلے شوے دہ۔ بہرحال دے حضرات وپہ نیز دا عبارت د "او" کلمے د دواړو پہ معنی کیدو باندے تفریع حُکہ دہ کہ چرتہ حالف پدے مقام کښ د "او" پہ ځائے پہ واړو تکلم کړے وے نو دواړو سرہ خبرو کولو یا وجود بہ یو حُل حانث کیدہ او پہ دہ باندے بہ یوہ کفارہ واجب وہ۔ دغہ شان د "او" کلمے سرہ تکلم پہ صورت کښ بہ کہ چرتہ حالف دواړو سرہ پہ یو حُل خبرے اوکړی نو یو حُل حانث کیږی او پہ دہ باندے یوہ کفارہ واجبیږی۔

بہرحال دے دا خبرہ معلُومہ شوہ چہ کلمہ د "او" دواړو پہ معنی کښ دہ او خبرہ دے ذهن کښ اوساتلے شی چہ دے بعضو حضراتو د متن نہ برعکس وبیان کړے شوے تفریعاتو بنیاد پہ دے باندے دے چہ "واو" مقارنت باندے دلالت کوی او متن کښ د بیان کړے شوی تفریعاتو بنیاد پہ دے باندے دے چہ واو صرف د عطف دپارہ راځی او مقارنت باندے دلالت نہ کوی کہ چرتہ دے خبرے لحاظ اوشی نو پہ مذکورہ مسائلو کښ تعارض واقع شی او پہ مسئلے پوهیدل بہ ډیر گران شی۔ اللہ تعالیٰ د اوکړی چہ تاسو هم وخادم پہ شان دے مسئلے حل کولو کښ کامیاب شی۔

وَلَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا فُلَانًا وَفُلَانًا فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا مُتَّصِلًا بِوُقُوعِهَا فِي مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ لِأَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحَظْرِ إِبَاحَةٌ وَالْإِطْلَاقُ وَالتَّفْرِيعُ فِي قَوْلِهِ فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ وَإِذَا لَمْ تَكُنْ هُهُنَا بِمَعْنَى الْوَاوِ لَمْ يَكُنْ لَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا كَذَا فِي الْمَبْسُوطِ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَا يَحِلُّ التَّكَلُّمُ إِلَّا مِنْ وَاحِدٍ فَإِذَا

كَلَّمَ اَحَدَهُمَا اِنْحَلَّتِ الْيَمِيْنُ ثُمَّ اِذَا تَكَلَّمَ بِالْاٰخَرِ تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا ثَمَرَةَ عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ وَقِيْلَ تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِيْ قَوْلِهِ جَالَسَ الْفُقَهَاءَ اَوِ الْمُحَدِّثِيْنَ فَاِنَّهُ اِنْ تَكَلَّمَ بِالْوَاوِ تَجِبُ عَلَيْهِ بِحَالَتَيْهِمَا وَاِنْ تَكَلَّمَ بِاَوْ يُبَاحُ لَهُ بِحَالَتَيْهِمَا فَافَادَ وَتُفِيْدُ اِبَاحَةَ الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تُوْجِبُهُ وَهٰذَا مِمَّا لَمْ يُعْرَفِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْاِبَاحَةِ وَالتَّخْيِيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْاُصُوْلِيِّيْنَ مَشْهُوْرٌ.

ترجمہ:۔ کہ چرتہ پہ قسم اوخوړہ چہ زہ سیوا د فلانکی یا فلانکی نہ نور هیڅ سړہ بہ خبرے نہ کوُم" نو دوۀ دیارہ دوا پہ سړہ خبرے کول جائز دی۔ د "او" کلمے د اباحت پہ مقام کښ واقع کیدو مثال دے ځکہ د مخالفت نہ استثناء اباحت او مطلق والے دے او دوہ اقوال "فلہ ان یکلمهما" د واړو پہ معنی کښ کیدو باندے تفریع دہ۔ ځکہ کہ چرتہ حالف دلتہ د واو سړہ کلام کړے دے نو دوۀ دیارہ بہ د واړو سړہ خبرے کول جائز وو نو ځکہ شان پہ "او" کښ دہ۔ او کہ چرتہ "او" د واړو پہ معنی کښ نہ وے نو صرف یو سړہ بہ کلام جائز کیدۀ نو چہ کلمہ هغہ یو سړہ هم کلام کوے نو یمین بہ ختمیدۀ بیا چہ کلمے دبل سړہ خبرے کولے نو کفارہ بہ واجب کیدۀ او مصنف "دلتہ د" او" کلمے تعیین او نہ کیدو ثمرہ نہ دہ ذکر کړے او د ټیلے شوی دی چہ د دے ثمرہ پہ "جالس الفقهاء او المحدثین" کښ بہ ظاهر شی ځکہ کہ چرتہ متکلم د واړو سړہ کلام اوکړی نو پہ دۀ باندے بہ د دواړو مجالست واجب وی اوکہ چرتہ "او" سړہ خبرے اوکړی نو د دۀ دیارہ بہ د دواړو سره مجالست مباح وی۔ نو د "او" کلمہ د جمع د اباحت فائدہ ورکوی او واو جمیع واجب کوی او د اخبرہ مشهور نہ دہ۔ البتہ د اهل عربو او اهل اصولیو پہ طریقہ باندے د اباحت او تخییر پہ مینځ کښے فرق مشهور دے۔

تشریح:۔ د "او" کلمے د اباحت پہ ځائے کښ د واقع کیدو مثال دا دے چہ کہ چرتہ چا پہ دے الفاظو سره قسم اوخوړہ چہ "واللہ لا اکلم احدا من فلان او فلانا" "چہ واللہ زہ بہ چا سړہ خبرے نہ کوُم۔ مگر فلانکی سړہ یا فلانکی سړہ، نو د دے حالف د دے دواړو سړہ خبرے کول جائز دی چہ د کومو نہ استثناء شوے دہ۔ د اکلام د "او" کلمے پہ مقام اباحت کښ د واقع کیدو مثال ځکہ دے چہ دلتہ د کلام منفی او ممنوع نہ استثناء کړے شوے دہ۔ او د دا سے کلام نہ استثناء اباحت دی۔

لہٰذا د اکلام پہ مقام اباحت کښ د "او" کلمے واقع کیدو مثال بہ دی۔ او د مصنفؒ د اقول "فلہ ان یکلمهما" کښ پہ دے خبرہ باندے د تفریع دہ چہ کلمہ د "او" د واړو پہ معنی کښ وے ځکہ کہ دلتہ د "او" پہ ځائے د واړو

تکلم کہ گوے نو بیا بہ حکم چہ دکومو دروئ نہ استثنا کہ ے شوے دہ نوھنوی سرہ بہ خبر ے کول جائز وئ. دغہ شان د" او" سرہ د تکلم پہ صورت کښ ھم دوا پہ سرہ خبر ے کول جائز دی لیکن اد دے نہ د" او" کلمے دواړو پہ معنی کیدل ثابت شو.

او کہ چرتہ " او" دواړو پہ معنی کښ نوے بلکہ پہ خپل حقیقت یعنی احد المذکورین باندے دے نو پہ دے صورت کښ بہ صرف دیو سرہ خبر ے کول جائز دی او صرف دیو سرہ خبر ے کولو باندے د یمین پورہ کیدہ بیا کہ چرتہ دوئم سرہ ئے خبر ے کولے نو د نئے دے ھے نہ بہ کفارہ واجب کیدہ. حالانکہ دا سے نہ بلکہ دواړو سرہ خبر ے کول جائز دی او صرف یو سرہ پہ خبر ے کولو باندے قسم نہ ختمیری او نہ دبل سرہ خبر ے کولو باندے کفارہ واجبیری. او دا تولے خبر ے دے دلیل دے چہ کلمہ د" اُو" پہ خپل حقیقتی معنی باندے نہ دہ بلکہ دواړو پہ معنی کښ دہ.

واو

شارحؒ وائی چہ مصنفؒ پہ دے خبرہ باندے تفریع نہ دہ کړے چہ کلمہ د" او" عین نہ دی البتہ بعضے نور و حضراتو پہ دے باندے تفریع بیان کړے دہ او فرمائی چہ د" او" کلمہ د عین واو نہ کیدو ثمرہ پہ دے قول کښ ذلا ھیر بزی چہ کہ چرتہ چا مخاطب تہ اوو ے چہ "جالس الفقھاء المحدثین" پہ چرتہ د فقھاؤ سرہ ناستہ اختیار کړہ یا محدثینو سرہ. نو پہ دے مثال کښ کہ چرتہ د" او" پہ مخاتے واو د نے نو مخاطب باندے بہ د فقھاؤ او محدثینو مجالست واجب کیدہ او د" او" سرہ خبرہ کولو پہ صورت کښے دواړو سرہ مجالست مباح دے چہ کلمہ د" او" معطوف او معطوف علیہ دجمع کولو اباحت فائدہ ورکوی او کلمہ دواړو دواړہ دجمع کول واجب کوی.

بھرحال کلمہ د" او" او" واو" کښ چہ کلہ دومرہ فرق دے نو کلمہ د" او" عین واو څنګہ کیدیشی یعنی کلمہ د" او" عین واو نہ دے.

شارحؒ فرمائی چہ د" او" او" واو" پہ مینځ کښ مذکورہ فرق عام طور باندے مشہور نہ دے بلکہ پر شان خاص خلق دے څو اقف دی او د اھلعربیت او اصولیینو پہ طریقہ باندے د اباحت او تخییر پہ مینځ کښ فرق کافی شہور دے یعنی پہ اباحت کښ دواړہ جمع کولے شی او پہ تخییر کښے نشی جمع کولے.

ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدًا آخَرَ لَا وَقَالَ وَتَسْتَعَارُ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ إِذَا فَسَدَ الْعَطْفُ لِاخْتِلَالِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبُ الْفَائِيَّةِ يَعْنِي الْأَصْلُ فِي أَوْ أَنْ تَكُونَ لِلْعَطْفِ فَإِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ بِأَنْ يَخْتَلِفَ الْكَلَامَانِ إِسْمًا وَفِعْلًا أَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا أَوْ مُثْبَتًا

وَمُنْفِيًّا أَوْ شَيْئًا آخَرَ يَتَرَشَّحُ الْعَطْفَ وَيَمْنَعُهُ وَيَكُونُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مُبْتَدَأً بِحَيْثُ تَضْرِبُ لَهُ غَايَةً بَعْدَهَا فَاعِلٌ تَسْتَعِيرُ كَلِمَةً أَوْ يَبْقَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِي لِخُرُوجِ أَوْ عَنْ مَعْنَاهَا وَلَكِنْ كَوْنُ السَّابِقِ مُبْتَدَأً بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ بَعْدَهَا شَرْطٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ لِأَنَّ حَتَّى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِي بِهَا الْمُغَيَّا كَمَا أَنَّ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِي أَوْ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْآخَرِ وَإِلَّا أَنْ اسْتِثْنَاءٌ فِي الْوَاقِعِ حُكْمُهُ مُخَالِفٌ مَا سَبَقَ فِي الْأَحْكَامِ كَمَا أَنَّ حُكْمَ الْمَعْطُوفِ بِأَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ بِوُجُودِ أَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ أَوْ وَبَيْنَ كُلٍّ مِنْ حَتَّى وَإِلَّا أَنْ مُنَاسَبَةٌ يَجُوزُ اسْتِعَارَتُهَا لَهُمَا لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتَّى وَإِلَّا أَنْ إِنَّ حَتَّى تَجِيءُ بِمَعْنَى الْعَطْفِ أَيْضًا دُونَ إِلَّا أَنْ وَأَنَّ كَوْنَ الثَّانِي جُزْءًا مِنَ الْأَوَّلِ عِنْدَهُ شَرْطٌ فِي حَتَّى دُونَ إِلَّا أَنْ وَسَيَجِيءُ تَحْقِيقُهُ فِي بَحْثِ حَتَّى ۵

**ترجمہ:** ۔ بیا مصنف "وَ" کلے یو بله مجازی معنی اکړیده چنانچه وے فرمائیل ۔ او کلمه د "او" "حتّی" یا د "الا ان" په معنی کښ ستعاریږی په هغې وخت چه کلمه د اختلاف کلام دوه جے نه عطف فاسد شی او کلام دغه ایے بیا نو لوا حتمال لری یعنی د "او" کلے اصل د اړے چه دا دے د عطف د پاره وی نو چه کله عطف صحیح نه رو ۔ په دا سے طریقه چه دوه کلامه د اسم او د فعل اعتبار سره مختلف وی یا د ماضی او مضارع په اعتبار سره یا د مثبت او منفی په اعتبار سره یا بل څیز چه عطف فاسد وی او منع کوی اول کلام په دا سے طریقے سره ممتد وی چه دے د پاره د "او" کلے ما بعد غایه جوړیدے شی نو په دغے وخت کښ به د "او" کلمه د "حتّی" یا "الا ان" په معنی کښ ستعاره وی ۔ او دکلامینو د اختلاف دوه جے نه د عطف نه صحیح کیدل دوے خبرے د پاره کافی دی چه "او" د خپلے حقیقی معنی نه خارج دے ۔ لیکن دکلام د اولے حصے په دا سے طریقے سره ممتد کیدل چه د "او" نه ما بعد دغه ایے جوړیدو احتمال لری د "او" کلے د پاره د "حتّی" یا د "الا ان" په معنی کیدو کښ شرط دے حکه چه کلمه د حتّی دغه ایے د پاره ده په دے سره د مغیا انتها کیدو لری لکه څنګه چه د "او" په کلمه کښ په دوو څیزونو کښ یو څیز د بل څیز په وجود منتهی کیږی ۔

او "الآن" یہ حقیقت کن استثناء وہ دے حکم پہ احکام کن دما قبل مخالف وی۔ لکن نگہ چہ د "او... سرہ د معطوف حکم د معطوف علیہ د حکم نہ مخالف وی۔ صرف پہ دے دواړو کښ چیرہ موجود وی۔ نو "او" کلمے یہ مینځ کښ او د حتیٰ او د "الآن" کښ دھر یو یہ مینځ کښ مناسبت بہ متحقق شی او دے دواړو د یارہ بہ د "او" کلمے مستعار کیدل جائز شی لیکن د "حتیٰ" او د "الآن" یہ مینځ کښ فرق دا دے چہ "حتیٰ" عطف یہ معنی کښ ھم راځی او "الآن" نہ راځی او ثانی د اول جز کیدل د عبد القاھر پہ نیز یہ حتیٰ کښ شرط دے نہ یہ "الآن" کښ۔ د دے تحقیق بہ عنقریب د حتیٰ پہ بحث کښ راشی۔

تشریح:۔ شارحؒ فرمائی چہ مصنفؒ د "او" کلمے یو بلہ مجازی معنی ذکر کوی چنانچہ دے فرمائیل کہ چرتہ د اول کلام او د آخر کلام یہ مینځ کښ د اختلاف د وجے نہ عطف صحیح نہ وی او آخر کلام د اول کلام د پارہ د غا یے جوړ یدل وصلاحیت لری نو یہ دے صورت کښ کلمہ د "او" بہ مجازاً د "حتیٰ" یا د "الآن" یہ معنی کښ مستعمل پیژی۔

شارحؒ او فرمائیل چہ اصل او حقیقت خو دا دے چہ کلمہ د او عطف د پارہ وی لیکن کہ چرتہ عطف صحیح نہ وی یہ دے شان چہ دواړو کلام یہ مختلف وی۔ مثلاً یو اسم وی (بل فعل وی یا یو ماضی وی او بل مضارع وی) یا یو مثبت وی او بل منفی وی۔ یا بل خیز وی کوم چہ د عطف د پارہ مانع وی او د "او" کلمہ ئی اصل د ومرہ نہ خوندے وی چہ د "او" کلمہ ما بعد د بعضے د پارہ غایہ جوړ یدلو شی نو یہ دے صورت کښ بہ کلمہ او مجازاً د "حتیٰ" یا "الآن" یہ معنی کښ استعمالیږی۔

شارحؒ فرمائی چہ د دو کلامونو د اختلاف معنی د "او" کلمہ نہ ما قبل او ما بعد د مختلف کیدہ یہ وجہ باندے د عطف نہ صحیح کیدل د دے خبرے د پارہ کافی وی چہ د "او" کلمہ د خپل اصل معنی یعنی عطف نہ خارج وے د "حتیٰ" یا "الآنُ" یہ معنی کښ د استعمالیدو د پارہ شرط دا دے چہ ما قبل د "او" نہ د ومرہ مبتذل وی چہ ما بعد ورلرہ غایہ جوړ یدلو شی۔ حُکہ چہ د "او" کلمہ د حقیقی معنی (عطف) او مجازی معنی یہ مابین کښ د مناسبت کیدل ضروری دی، پس شارحؒ مناسبت بیانوی او فرمائی چہ د "او" د حقیقی معنی یعنی عطف او د مجازی معنی یعنی د "حتیٰ" یہ مینځ کښ مناسبت دا دے چہ د "حتیٰ" کلمہ د غایت د پارہ راځی یعنی د حتیٰ ما بعد ما قبل د پارہ غایہ وی او د حتیٰ نہ ما قبل معین وی۔ او د مبدا انتہا پہ غایہ سرہ کیږی پس د غہ شان د "کلمہ چہ کلہ د عطف د پارہ وی نو معطوف او معطوف علیہ دواړہ کښ یو د بل پہ وجود سرہ منتہی کیږی او کلہ چہ خبرہ داسے وہ نو د "او" کلمہ د حقیقی معنی یعنی عطف او مجازی معنی یعنی د حتیٰ پہ مینځ کښ مناسبت متحقق شو۔ او کلہ چہ مناسبت متحقق شو نو د "او" کلمے لرہ د حتیٰ پہ معنی کښ مستعار اخذ

هم صحیح شول او د کلمو د حقیقی معنی او "الآن" په مابین کښ مناسبت وای چه "الآن" په حقیقت کښ استثناء ده. د "الآن" مابعد په احکامو کښ د "الآن" د ماقبل نه مخالف وی. یعنی په دوی کښ یو موجود وی او بل موجود نه وی د کلمه چه وا اسے ده نو د "الآن" "او" "او" په مابین کښ مناسبت متحقق شو او کله چه مناسبت متحقق شو نو د "الآن" په معنی کښ "او" راوړه مستعار کول هم صحیح شول. هاں د "الآن" او د "حتی" په منځ کښ په دوو طریقو سره فرق دے یو خو دا چه کلمه "حتی" د غایت نه دوارهٔ د عطف د پاره هم راځی. لیکن "الآن" د عطف په معنی کښ نه راځی. دوهم دا چه د شیخ عبد القاهر په نیز باندے په "حتی" کښ دا شرط دے چه دویم یعنی معطوف به اول یعنی معطوف علیه نه خبر وی لکه "اکلت السمکة حتی راسها" دلته کښ راس السمکة نه جزء دے یا جزء خو نه وی لیکن د انتهائی درجے اختلاط درجے نه په شان د جزء وی. لکه ضربنی السادات حتی عبید هم. ما یه ما لکانو وهلو ترڅو چه د هغوی غلامانو هم وهلم په دے مثال کښ د حتی نه مابعد خو حقیقتاً د مساواتو نه دے لکه د اختلاط درجے په شان د جزء دے لیکن په "الآن" کښ دا شرط نه دے.

شارح فرمائی چه د دے پوره تفصیل به د حتی به بحث کښ راشی.

---

كَقَوْلِهِ تَعَالَى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ قَوْلُهُ أَوْ يَتُوبَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ لِعَدَمِ اتِّسَاقِ النَّظْمِ وَلَا عَلَى قَوْلِهِ الْأَمْرُ وَلَيْسَ بِمَعْطُوفٍ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَكِنَّهُ يَصْلُحُ قَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ أَنْ يَمْتَدَّ إِلَى الْغَايَةِ التَّوْبَةُ أَوِ التَّعْذِيبُ فَيَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِ الْكُفَّارِ شَيْءٌ فِي دُعَاءِ الشَّرِّ أَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ حَتَّى يَتُوبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ فَإِنَّهُ حِ يَكُونُ لَكَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَيَكُونُ لَكَ الدُّعَاءُ بِالشَّرِّ وَرُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَأْذَنَ اللَّهَ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَنَزَلَتْ وَقِيلَ أَنَّهُ لَمَّا شُجَّ وَجْهُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ أُحُدٍ سَأَلَ أَصْحَابُهُ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا بُعِثْتُ لِعَّانًا وَلَكِنِّي بُعِثْتُ دَاعِيًا اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ فَتَرَكَتْ وَنَهَى اللَّهُ عَنِ الدُّعَاءِ عَلَيْهِمْ أَوْ سُؤَالِ الْهِدَايَةِ لَهُمْ وَهَذَا مَا جَرَى عَلَيْهِمُ الْأُصُولِيُّونَ وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ وَقَوْلُهُ

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَهُمَا وَالْمَعْنٰى اَنَّ اللّٰهَ مَالِكُ اَمْرِهِمْ فَاِمَّا اَنْ يُّهْلِكَهُمْ اَوْ يَهْزِمَهُمْ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اِنْ اَسْلَمُوْا اَوْ يُعَذِّبَهُمْ اِنْ اَصَرُّوْا عَلَى الْكُفْرِ لَيْسَ لَكَ مِنْ اَمْرِهِمْ شَيْءٌ اِنَّمَا اَنْتَ عَبْدٌ مَبْعُوْثٌ لِاِنْذَارِهِمْ فَتَنَظَّرُ اُصُوْلِيِّيْنَ اِنَّمَا هُوَ نَفْيٌ مُجَرَّدٌ وَقَوْلُهٗ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ حَتّٰى مَنَعُوا الْعَطْفَ عَلَيْهِ وَلَكِنْ يَلْتَفِتُوْا اِلٰى مَا سَبَقَ فَكِلَا الْاَمْرَيْنِ صَحِيْحٌ كَمَا تَرٰى ؛

**ترجمہ:۔** لکہ خہ رنگہ چہ د اللہ پاک ارشاد دے چہ تالرہ ھیڅ اختیار نشتہ دے یا خو اللہ دوی تہ توبہ قبولہ کړی یا دوی لرہ پہ عذاب کښ واچوی وجہ دادہ چہ د اللہ پاک قول او یتوب دباری تعالیٰ پہ قول لیس لک باندے د عطف کیدلو صلاحیت نہ لری حکہ د کلام ربط نشتہ دے او د اللہ پہ قول الامر یا شیئ باندے ھم نشی عطف کیدے او داظاھر دہ لیکن دباری تعالیٰ قول لیس لک تو یہ د غایہ یا تمثیل یہ پورے د مستدکیدلو صلاحیت لری. لہٰذا کلمہ د "او" پہ د "حتّٰی یا د "الّا اَن" پہ معنی سرہ وی او معنی بہ داوی اے نبیٔ تالرہ د کافرانو پہ حق کښ بہ دد عا یا د شفاعت کولو څہ اختیار نہ وی ترڅو چہ اللہ پاک ھغوی طرفتہ متوجہ نشی پس د غہ وخت کښ بہ تالرہ د سفارش کولو حق حاصل وی یا اللہ پاک دوئ سرہ د عذاب ورکولو اراده اوکړی نو تالرہ بہ د بد دعا کولو حق حاصل وی. او روایت شوے دے چہ د رسول اللہ دکافرانو پہ حق کښ د بد دعا کولو اجازت طلب کړے رو. د دے ویلے نہ د آیت نازل شولو. او وئیلے شوی وی چہ پہ جنګ د اُحد کښ چہ کلہ د رسول اللہ مخ مبارک زخمی شولو نو صحابہ کرامؓو دکافرانو پہ حق کښ د بد دعا کولو درخواست اوکړو. پس رسول اللہؐ اوفرمائیل چہ زہ اللہ پاک لعنت کونکے بنیٔ نہ یم را لیږلے شوے یم بلکہ د خلقو طرف تہ د عوت کونکے استولے شوے یم. خدایہ زما قوم تہ ھدایت اوکړے حکہ ما نہ پیژندلی پس مذکورہ آیت نازل شولو او اللہ پاک دھغوی پہ حق کښ د بد دعا کولو یا د ھدایت درخواست کولو نہ منع اوفرمائیلو. د اخبرے د اصولیانو پہ طرز باندے وئے. صاحب کشاف ذکر کړی دی چہ دباری قول او یتوب علیھم پہ قول دباری تعالیٰ لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتھم باندے عطف دے او د ھغہ قول لیس لک من الامر شیئ "د دواړو پہ منځ کښ جملے معترضہ پہ طور باندے واقع دہ. او معنی دادہ چہ اللہ پاک دکافرانو د تمامو امورو مالک دے پس یا خو بہ دوی لرہ ھلاک کړی یا بہ دوی لرہ شکست ورکړی. یا بہ دوی باندے توجہ اوکړی. کہ دوی اسلام قبلو کړی.

یا به دوئی لره عذاب ورکړی که دوی په کفر باندے قایم وی او تالره په دے معامله کښ څه اختیار نشته دے. تر خو بنده ځپه دوی دیر ے یا ره لیږلے شوے ے پس د اُصولینو نظر طرف د باری تعالیٰ په قول "لیس لک من الامر شیئ" باندے دے تردے چه هغوی په دے باندے عطف کولو لره منع کړے ده) او اصل کلام طرف ته ئے څه توجه نه ده کړے. پس دوا ړه خبرے صحیح دی څه رنګه چه ته ګورے.

**تشریح:** - د لړ ندے د ټیلے شوی دی چه کلمه د "او" بمعنی "الّا اَنْ" په معنیٰ کښ استعمالیږی دے په مثال کښ چه د باری تعالیٰ کوم قول ذکر شوے دے ډهغے پوره آیت دا سے دے

وما جعله الله الا بشریٰ لکم ولتطمئن قلوبکم به وما النصر الا من عند الله العزیز الحکیم لیقطع طرفاً من الذین کفروا او یکبتهم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شیئ او یتوب علیهم او یعذبهم فانهم ظالمون ۔

ترجمه:- او دا خو الله تعالیٰ استاذ په خوشحالی کړه د پاره د دے چه سکون دی ستاسو زړونو ته ردی نه او امداد صرف د الله پاک طرف نه دے کوم چه غالب دے او حکمت والا دے۔ د دی د پاره چه هلاک کړی بعضے کافران تو لره یا دوئی لره ذلیله کړی تو بیا ګرځی محرومه۔ تالره اختیار نشته دے یا خو الله پاک دوی لره توبه ورکړی یا دوی لره عذاب ورکړی ځکه دوئی په ناحقه باندے دی۔

شارح "والی چه په دے آیت کښ او یتوب په لیس لک باندے نشی عطف کیدے) ځکه د معطوف او د معطوف علیه په مابین کښ ربط او مناسبت ضروری دے۔ او حال دا دے چه دلته کښ د دوا ړه په مینځ کښ څه ربط نشته دے بلکه د دوا ړه په مینځ کښ اختلاف دے په دے طور باندے چه معطوف علیه یعنی "لیس لک" ماضی ده۔ او معطوف یعنی یتوب مضارع ده یا معطوف علیه یعنی "لیس لک" منفی دے او معطوف یعنی یتوب مثبت دے، بهرحال په دوا ړه کلامونو کښ د اختلاف له وجے نه عطف صحیح نه دے۔ ځکه په دے صورت کښ به معطوف علیه یعنی الامر یا شیئ اسم وی او معطوف یعنی یتوب به فعل وی او د اسم او فعل د اختلاف د وجے نه هم عطف درست نه دے لهذا یتوب علیهم به نه په الامر باندے عطف وی او نه به په شیئ باندے عطف وی. بهرحال هر کلا چه په یتوب علیهم عطف په ورا ندے ذکر شوی دے وا ړه خیز دونو باندے پیچا باندے صحیح نه دے نو دلته کښ به "او" کلمه په خپله حقیقی معنی باندے نه دی یعنی عطف د پاره به نه دی ځکه چونکه "او" کلمه ما قبل یعنی لیس لک (عدم اختیار) او توبه غایت یا تعذیبه پورے ممتد کیدیشی۔ او "او" کلمه ما بعد یعنی توبه یا تعذیب د پاره غایه جوړیدے شی۔

دے دیجے نہ بہ دلتہ کښ مجازاً "او کلمۂ" حتّٰی یا د الّا ان پہ معنٰی باندے محمُول وی او د آیت مطلب بہ داوی۔ اے نبیؐ تالرہ دکافرانو پہ حق کښ دبد دعا یا سفارش کولو تہ حق حاصل نہ دے تردے چہ اللہ پاک دوئ لرہ وتوبے توفیق ورکړی۔ یعنی کہ اللہ پاک دوی لرہ وتوبے توفیق ورکړۂ نو تالرہ بہ دسفارش حق حاصل وی۔ یا تردے چہ اللہ پاک دوی لرہ وعذاب ورکولو ارادہ اوکړی۔ کہ چرتہ اللہ پاک وعذاب ورکولو ارادہ اوکړلہ نو تالرہ بہ دری تہ دبد دعا تہ حق حاصل وی۔

روایت دے چہ رسول اللہؐ د اللہ پاک نہ د اسوال اوکړو۔ چہ مالرہ دکافرانو پہ حق کښ دبد دعا کولو اجازت راکړۂ نو بہ دے باندے د آیت نازل شولو۔ او بعضے حضرات وائ دا یُملی دی چہ غزوہ اُحد کښ کلہ دنبی علیہ السلام مخ مُبارک زخمی شولو۔ نو صحابہ کرامو د اد رخواست اوکړو چہ دکافرانو پہ حق کښ بد دعا اد فرمایئ پہ دے باندے ھنوی تہ رسول اللہؐ جواب ورکړو چہ زہ اللہ پاک لعنت لیږونکے الا پیغمبر زہ ئم لیږلے شوے یم۔ بلکہ خیر طرفتہ دعوت کوونکے ئے استولے ئم۔ او بیائے دکافرانو پہ حق کښ د اد عا د فرمائیلہ چہ خدایہ زما دے قوم تہ ھدایت وکړے۔ ځکہ دوئ زما د بعثت او د ے د مقصد نہ ناواقفہ دی۔ پہ دے موقعہ باندے د دے آیت نزول شوے دے۔ او اللہ پاک دکافرانو پہ حق کښ د دعا یا بد دعا کولو نہ منع او فرمائیلو۔ د دے آیت پہ شان نزول کښ نور ھم اقوال دی کوم چہ د تفسیر پہ کتابونو کښ ذکر شوی دی۔

شارحؒ فرماؤ الانوار او فرمائیل چہ د دے آیت متعلق تولے خبرے د اُصولیانو پہ نیز باندے دی لیکن صاحبِ کشاف علامہ جاراللہ زمخشری د دے آیت بارہ کښ فرمائیلی دی چہ قول دبادی تعالیٰ او یتوب علیھم پہ قول دباری تعالیٰ لیقطع طرفاً من الذین کفروا او یکبتھم باندے عطف دے او د اللہ پاک قول لیس لک من الامر شیئ "د معطوف او معطوف علیہ پہ منځ کښ جُملہ معترضہ دہ او مطلب دا چہ اللہ پاک دکافرانو د تما مو خبرو مالک دے لھذا ھغہ چہ یا خو دوی لرہ ھلاک کړی یا بہ دوی لرہ شکست ورکړی یا بہ پہ دوی باندے د توجّہ اوکړی کہ دوی اسلام قبول کړی۔ یا بہ دوی لرہ عذاب ورکړی پہ کفر باندے کہ ولاړ دی۔ او گورہ خو زہ نبیؐ تالرہ د دوی پہ بارہ کښ څہ اختیار نہ لرم دے۔ ستا حیثیت خو یو بندہ دے۔ چہ صرف د دوی د یرولو د پارہ لیږلے شوے ئے۔

شارحؒ فرمائی چہ دا صولیین نظر صرف پہ قول دلیس لک من الامر شیئ باندے دئے دے دیجے ځکہ ھغوی د قول او یتوب علیھم پہ قول دلیس لک من الامر شیئ باندے د عطف کولو

نه منع کړیدے "او" اول کلام یعنی لیقطع طرفًا من الذین کفروا (الآیة) طرفته ئے وقطعًا ثم توجّه نه وه کړی۔ حالانکه دواړه خبرے صحیح دی یعنی اصل اُصول چه کوے خبرے بیان کړی دی هغه هم صحیح دی۔ او صاحب کشّاف چه څه بیان کړی دی هغه هم صحیح دی لکه چه مستا سو نظر دراپاندے دی لیکن په دے باندے اعتراض کوی وجه داده چه دا لیقطع طرفًا من الذین نه وا څخه ترخا ښین پورے دبدر دواقع بیان دے لکه څرنګه چه مفسر مبتر اړئے ده حُکمه په دے کښ د کافرانو دیو جماعت (قتل او دبل جماعت د تذلیل کولو بیان دے او دا واړه خبرے د بدر غزوه سره متعلق دی۔ اولیس لک من الامر شیئ" غزوهٔ اُحد سره تعلق لری۔ او دا واړه واقعات مختلف دی اوکله چه دا واړه واقعات مختلف دی نو دیو په بل باندے عطف څرنګه صحیح شی۔ حُکمه عطف د پاره من وجه اتحاد ضروری دے۔

بهرحال صاحب کشاف به او بیترب علیهم په لیقطع طرفًا باندے عطف کول څرنګه صحیح شی۔

وَحَتّٰی لِلْغَایَةِ کَالٰی یَعْنِیْ اَنَّ حَتّٰی وَاِنْ عُدَّتْ هٰهُنَا فِیْ حُرُوْفِ الْعَطْفِ لٰکِنَّ الْاَصْلَ فِیْهَا مَعْنَی الْغَایَةِ کَالٰی بِاَنْ یَکُوْنَ مَا بَعْدَهَا جُزْءً لِمَا قَبْلَهَا کَمَا فِیْ اَکَلْتُ السَّمَکَةَ حَتّٰی رَأْسِهَا اَوْ غَیْرَ جُزْءٍ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی هِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَاَمَّا عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِیْنَةِ فَاِنَّ الْاَکْثَرَ عَلٰی اَنَّ مَا بَعْدَهَا اَجْنَبِیٌّ عَمَّا قَبْلَهَا وَسَیَاْتِیْ تَفْصِیْلُ اِلٰی فِیْ مَوْضِعِهَا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعَطْفِ مَعَ قِیَامِ مَعْنَی الْغَایَةِ بِمُنَاسَبَةِ اَنَّ الْمَعْطُوْفَ یَعْقُبُ الْمَعْطُوْفَ عَلَیْهِ فِی الذِّکْرِ وَالْحُکْمِ کَمَا اَنَّ الْغَایَةَ تَعْقُبُ الْمُغَیَّا کَقَوْلِهِمُ اسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتّٰی الْقَرْعٰی اَلْفِصَالُ جَمْعُ فَصِیْلٍ وَهُوَ وَلَدُ النَّاقَةِ وَالْاِسْتِنَانُ اَنْ یَرْفَعَ یَدَیْهِ وَیَطْرَحَهُمَا مَعًا فِیْ عَالِیَةِ الْعَدْوِ وَالْقَرْعٰی جَمْعُ قَرِیْعٍ وَهُوَ الْفَصِیْلُ الَّذِیْ لَهُ لَبَّتَانِ اَبْیَضُ لِلذَّاهِبِ وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلَی الْفِصَالِ مَعَ قِیَامِ مَعْنَی الْغَایَةِ لِاَنَّهٗ کَانَ اَرْذَلَ مِنَ الْفِصَالِ لَا یَتَوَقَّعُ الْاِسْتِنَانُ مِنْهُ فَهٰذَا مَثَلٌ یُضْرَبُ لِمَنْ یَتَکَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا یَنْبَغِیْ اَنْ یَتَکَلَّمَ بَیْنَ یَدَیْهِ لِدُوْنِ قَدْرِهٖ وَهٰذَا کُلُّهٗ فِی الْاَسْمَاءِ ط۔

**ترجمہ**:۔ او حتّٰی د الٰی په شان د غایه د پاره راځی۔ یعنی کلمه د حتّٰی اګرچه د لته کښ د عطف د حرفونو نه شمار کړے شوے ده۔ لیکن په اصل کښ په دے کښ د الٰی په شان د غایه معنیٰ ده په دے وجه چه مابعد د حتّٰی د ماقبل د حتّٰی نه جزوی لکه اکلت السمکة حتّٰی رأسها کښ یا جزنه وی لکه په

قول باری تعالیٰ هِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ کن) اوطلان او تریبنے نہ موجو دوالی پہ وخت کښ د اکسټر مخربانوئ لرلے دا دہ چہ دحتّٰی نہ پس دحتّٰی نہ ورلاندے یہ حکم کښ داخل وی. او د اِلٰی کلمہ تفصیل بد زرپہ خپل مقام کښ راشی او کلمہ دحتّٰی دغایہ ومعنی دتیا سرہ دعطف دپارہ هم استعمالیږی. دے مناسبت درپے نہ چہ پہ ذکر او پہ حکم کښ معطوف دمعطوف علیہ نہ پس راځی لکہ څرنګہ چہ غایہ پس دمغیانہ راځی لکہ دعربو دا قول چہ دارښانو طائفتور بچو توپونہ وهل تردے چہ کمزورو بچوهم. الفصال دتفصیل جمع دہ اودادا اُوښ بچے دے. او استنان دادے چہ بچے دمنلے پہ وخت کښ خپلے دواړہ خیبے پورتہ کړی او بیائے یوځائے اوغورزوی. او القرطی دقروع جمع دہ او دادا بچے دے چہ څرمنے دبیمارئ دوجے نہ سینہ شوی وی. پس دا دغایت ومعنی سرہ سره پہ الفصال باندے هم عطف دے ځکہ چہ قرطی دالفصال پہ نسبت دمعنی کمہ مرتبہ کښ دے. دهغے نہ اوروستو دهلو توتعوشی کیدے او دایو مثل دے کوم چہ دهغہ سړی پہ وړاندے باندے وئیلے شی کوم چہ دیو داسے سړی سره کلام کوی کوم چہ دهغہ دارچتے مرتبے پہ سبب دهغہ نہ مناسب نہ وی چہ هغہ سره کلام اوکړی اودا تولے خبرے پہ اسماء کښ وی.

تشریح:۔ فاضل مصنفؒ اوفرمائیل چہ څہ رنګہ کلمہ دالیٰ دغایہ دپارہ راځی دغہ شان کلمہ دحتّٰی هم دغایہ دپارہ راځی. یعنی دحتّٰی شمار اګرچہ پہ حرفونو عطف کښ دے لیکن پہ دے کښ دغایت معنی حقیقی دہ. لکہ څنګہ چہ پہ الیٰ کښ دغایت معنی حقیقی دہ پہ دے طور باندے چہ حتّٰی نہ مابعد دحتّٰی نہ ماقبل جزوی. لکہ پہ اکلت السمکۃ حتّٰی رأسها کښ راُس دسمک نہ جُزدے او دسمک اوکل غایہ او انتہاد سمک راُس دے. مطلب داچہ مَچھے خوئے خوړلے دے لیکن انتہاء داچہ سړے هم وخوړلو. یا دحتّٰی نہ مابعد ماقبل دحتّٰی نہ جُز نہ وی. لکہ پہ "هِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ" کښ طلوع فجر لیلۃ القدر څخہ جُزنہ دے. یعنی پہ لیلۃ القدر کښ پوره شپہ امن وی او طلوع فجر چونکہ لیلۃ القدر جُزنہ دے. دے وجے نہ د طلوع فجر نہ ورلاندے دامان ختمیږی.

شارح فرمائی چہ کلمہ دحتّٰی چہ کلمہ بغیر دشحہ قید او قرینے نہ وی. نو دا کثرو مخربانو رایہ دادہ چہ دحتّٰی نہ مابعد ماقبل دحتّٰی پہ حکم کښ داخل وی او د اِلٰی کلمہ تفصیل بد زرپہ خپل مقام کښ داخل شی. او بعضے حضرات ویلی دی چہ دحتّٰی نہ مابعد ماقبل دحتّٰی پہ حکم کښ مطلقاً داخل نہ وی او دمبرد رائے دادہ کہ دحتّٰی نہ مابعد ماقبل دحتّٰی نہ جُزنہ وی نو بیا بہ دهغے پہ

حکم کښ داخل وی ورته نه به وی غرض داچه حتیٰ حقیقی معنیٰ دغایت ده اوکله کله لفظ حتیٰ دغایت سره سره دعطف دپاره استعمالیږی. مګر دا استعمال به مجازی او معنی حقیقی (غایت) او معنی مجازی (عطف) په مابین کښ مناسبت دا دے چه څه رنګ په ذکر او حکم کښ غایه د مغیاته پس راځی دغه شان معطوف د معطوف علیه نه پس راځی. لهٰذا دا دے مناسبت له وجے نه حتیٰ لره مجازاً دعطف په معنیٰ کښ استعمال ول صحیح دی. لکه "جاء نی القوم حتیٰ زید" پس زید یا خو د قوم افضل سړے دے او یا ارذل سړے دے بهرحال په دے کښ دغایه جوړیدلو صلاحیت موجود دے او مطلب داچه قوم راغلو تردے چه زید هم راغلو حالانکه دا دهٔ د قوم دافضل کیدلو یا ارذل کیدلو په اعتبار سره راتللو توقع نه وه، پس دلته کښ "حتیٰ" دغایه سره سره دعطف د پاره هم استعمال دے یعنی قوم هم راغلو او زید هم راغلو لیکن په دے باندے یو اعتراض دے او هغه داچه کله حتیٰ لره دغایت سره سره دعطف دپاره استعمال کیدښتی نو حقیقت او مجاز یعنی غایت او عطف لره جمع کول به لازم شی حالانکه داجائز نه دی. دے جواب دا دے چه کله حتیٰ لره مجازاً دعطف دپاره استعمال کړے شی نو دغایه معنیٰ اراده دے نه بغیر پیدا کیږی. او حقیقت او مجاز لره په اراده کښ جمع کول جائز نه دی په خپله جمع کیدل جائز نه دی. دغایت سره دعطف دپاره لکه حتیٰ استعمال دپاره دعربو دا قول دے "اِسْتَنَّتِ الفصال حتیٰ القرعیٰ" دا اُونٹ طاقتور بچو انتهائی توپ وهلو تردے چه کزور بچوهُم. دا ستنان معنیٰ ده بے تحاشا سنډه وهل په دے طور چه دمنډے په وخت کښ بچے دا اونٹ اولے دوه خپے پورته کړی بیائے یوځائے راوغورزوی. او قرعیٰ د قریع جمع ده. د قرعیٰ معنیٰ ده هغه بچے چه د مرض د وجے ځمکه سپینه شوی وی، په دے مثال کښ القرعیٰ په الفصال باندے عطف دے او دے په معنیٰ هُم موجود ده وه. حُکه چه قرعیٰ دا اُونٹ کمزوری بچے) مرتبه د فصال دا اُونٹ طاقتور بچے) لږ کمه ده د هغوی نه د تیز پونړ و هلو اُمید لرنی کیدے. شارح فرمائی چه دعربو دا معامله لږ مثل غوندے دے کوم چه دا سے سړی باره کښ ویلے شی چه هغه دا سے کس سره خبرے کوی چه د هغه دلوئے مرتبے په وجه باندے ده لره د هغے سره کلام کول مناسب نه وی زمونږ په باندے بچی ژبه کښ دے مضمون لره د بیانولو د پاره دا مثل ویلے کیږی:۔ چھاج تو برسے ہی مگر چھلنی بھی برسے جس میں سو سو چھید ؛

شارح فرمائی چه تیر شوے ټول تفصیل هغه وخت دے چه کله کلمه حتیٰ په اسماء باندے داخله وی۔ ؛

وَمَوَاضِعُهَا فِي الْأَفْعَالِ اَعْنِي بَيَانُ مَوَاضِعِ اِسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتّٰى فِي الْاَفْعَالِ اَنْ تَجْعَلَ غَايَةً بِمَعْنَى اِلٰى اَوْ غَايَةً وَهِيَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ سِرْتُ حَتّٰى اَدْخُلَهَا فَاِنَّ حَتّٰى مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سِرْتُ فَيَكُوْنُ مِنْ اَجْزَاءِ اَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا لَوْ دَخَلَ اِلٰى كَاَنْ كَذَا لَا وَالثَّانِي كَقَوْلِهٖ خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰى خَرَجَتْ هِنْدٌ فَاِنَّ هٰذِهٖ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْاَوَّلِ ؛

**ترجمہ**:- او د "حتّٰی" کلمے د استعمالیدو د مقاموتو بیان دے چہ حتّٰی د الٰی په معنٰی کښ غایت جوړ شی۔ یا دا سے غایت جوړ شی چہ دا ابتدائیہ جُمله وی۔ نو اوّل لکه "سرتُ حتّٰی ادخلها" داځکه چہ "حتّٰی" دخپل مابعد (سرتُ) سره متعلق دے۔ نو دا به د کلام د اوّل جزو نو نه وی۔ لکه کله چې "الٰی" داخل شوے وے نو هُم دا سے به وے۔ او دویم مقام لکه دا قول "خرجت النّساء حتّٰی خرجت هندٌ" داځکه چہ دا ابتدائی جُمله ده چہ دخپل ماقبل سره متعلق نه ده او د دے د پاره د اعراب څه محل هُم نشته څنګه چہ د مخکښ مقام د پاره وو۔

**تشریح**:- مصنف اوویل چہ کله کلمه د "حتّٰی" که چرے په افعالو داخل شوه نو دوی دوه مقامونه دی لپاره د دے چہ "حتّٰی" د "الٰی" په معنٰی کښ غایت جوړ شی او دویم مقام دا دے چہ "حتّٰی" دا سے غایت جوړ کړے شی چہ دا ابتدائی جمله وی یعنی په اوّل صورت کښ "حتّٰی" دخپل مابعد سره په یوځای دخپل ماقبل سره متعلق شی او دے مابعد به د دے د ماقبل کلام جزو وی۔ او په دویم صورت کښ به خبره دا سے نه وی۔

د اول مقام مثال لکه چہ څوک اووائی چہ "سرتُ حتّٰی ادخلها" په دے عبارت کښ به "حتّٰی ادخلها" د "سرت" سره متعلق وی او "حتّٰی ادخلها" به د اوّل کلام یعنی د "سرت" د اجزاؤ نه وی په دے شان چہ "سرت" د فعل او فاعل نه مرکب دے۔ او "ادخل" به د مقدر "اَنْ" په وجه د "دخول" مصدر په تاویل

کښ کیدو سره د "سرت" مفعول به شی او تعذیری عبارت به دا وی "سرت حتّٰی دخولها" لکه څنګه چه پدے مثال کښ د "حتّٰی" په مُعنیٰ باندے "الیٰ" داخل دے او "سرت الی دخولها" وئیلے شوے دے یعنی هم دغه شان به دے یعنی "الیٰ" به دخیل مابعد سره پیوند ولیدو د دخیل ما قبل متعلق وے. او دا اوّل کلام د اجزاء وُسنه به وے. دوهیم مقام مثال لکه څرک او دا الی "خرجت النّساء حتّٰی خرجت هندٌ" په دے مثال کښ "حتّٰی خرجت هندٌ" ابتدائی جُمله ده. دما قبل سره د دے هیڅ تعلق نشته او د دے د پاره هیڅ د اعراب محل هم نشته، په دے شان چه د داخیل ما قبل د پاره فاعل دی یا مفعول دی یا د دے نه علاوه څه بل معمول دی. لکه څنګه چه د اول مثال "حتّٰی ادخلها" د پاره د اعراب محل وو. په دے شان چه هغه مفعول به کیدو په وجه د نصب پیه محل کښ وو.

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ اَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الْاِمْتِدَادَ وَاَنْ تَصْلُحَ الْاٰخِرُ لَالَةً عَلَى الْاِنْتِهَاءِ كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ اِلَى مُدَّةٍ مَدِيْدَةٍ وَالدُّخُوْلُ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ وَهٰكَذَا اُخْرُجُ النِّسَاءُ جُمْلَةً يَصْلُحُ اَنْ يَمْتَدَّ اِلَى خُرُوْجِ هِنْدٍ لِاَنَّهَا يَكُوْنُ اَعْلٰى مِنْهُنَّ اَوْ مُسَاوِيَةً لَهُنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ فَاِنْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا كَانَ حَتّٰى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ فَاِنْ لَّمْ تَسْتَقِمْ فَلِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ اَيْ فَاِنْ عَدِمَ الشَّرْطَانِ جَمِيْعًا اَوْ اَحَدُهُمَا فَتَكُوْنُ حَ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ لِاَجْلِ التَّبِيَّةِ فَيَكُوْنُ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِيْ مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُجَازَاةِ لِاَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِيْ الْمُغَيَّا بِوُجُوْدِ الْغَايَةِ فَاِنْ تَعَذَّرَ هٰذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ وَبَطَلَ مَعْنَى الْغَايَةِ اَيْ اِنْ تَعَذَّرَتِ التَّبِيَّةُ اَيْضًا كَانَتْ حَ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ مَجَازًا اَوْ لَمْ يُرَاعَ حَ مَعْنَى الْغَايَةِ اَصْلًا وَهٰذِهِ اِسْتِعَارَةٌ اِخْتَرَعَهَا الْفُقَهَاءُ وَلَا نَظِيْرَ لَهَا فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ ط

**ترجمه:** د اوُ د غایت علامت (نښه) داده چه صدر د کلام د ممتد کیدو احتمال ولري او آخره کلام په انتهاء باندے د دلالت کولو صلاحیت اولري لکه سیل کول (سیر

دیواوُږ دے مودے پورے د ممتد کیدو احتمال لری اړ "دُخول" دسیل" د انتهاء تر دخول پورے صلاحیّت لری. دغه شان خرُوج د نسا، یوه داسے جُمله ده چه د هغه دے خروج پورے د ممتد کیدو احتمال لری حُکه چه هغه د یاد دے مبنځورنه اعلیٰ وی یا د د وی خادمه وی او د هغه دے خروج د د ے خبرے صلاحیّت لری چه د خروج د نسا، د هغُی دے خروج پورے منتهیٰ وی نوُکه د وارُ شرطونه پـه یوځُل موجود وی نو "حتیٰ" بـه پـه فعل کښ دغایـة د پاره وی. او یا که چرے علامت صحیح نـه وی. نو "حتیٰ" بـه د "لام کیٔ" پـه معنیٰ کښ د مجاز اتو د پاره وی نوُکه چرے د وارُه شرطونه پـه یوځُل یا پـه د هغی کښ یو شرط نه وی نو د ے وخت کښ بـه د "حتیٰ" کلمه د "لام کیٔ" پـه معنیٰ کښ د سببیّت د پاره وی خو اول بـه سبب شی او ثانی بـه مسبّب شی حُکه چه د غایت او د مجازات پـه مینځ کښ مناسبت موجُود د ے حُکه چه فعل د جزاء د وجُود نـه منتهیٰ وی لکه چه مغیّا د غایت د وجود نـه منتهیٰ وی نو نو یا که چرے د "حتیٰ" کلمے د مجاز اتو د پاره کیدل معتذر شی. نو "حتیٰ" بـه صرف د عطف د پاره مستعار کړے شی او د غایت معنیٰ بـه باطل شی. یعنی که چرے سببیّت هم متعذّر شی نو د ے وخت کښ بـه د "حتیٰ" کلمـه مجازاً صرف د عطف د پاره شی او پـه د ے وخت بـه د غایت د معنے بالکل خـه خیال نـه شی ساتلے. د ایـه د اسے استعاره ده چه د افقهاء و کرامو ایجاد کړے ده. او د عمرو پـه کلام کښ د د ے خـه مثال نشته د ے.

تشریح:۔ مصنّفؒ او وئیل چه د غایت د وه علامے (نښانے) دی. یوه د اچه اول د کلام د ممتد کیدو احتمال لری. دویم د اچه آخر د کلام پـه انتهاء باندے د دلالت کولو صلاحیّت لری. یعنی اول کلام د اسے فعل وی چه د غایـة پورے ممتد کیدے او او د د کیدے شی او آخر د کلام د اسے فعل وی چه د هغے د کولونه پس اول د کلام منتهیٰ شی لکه پـه "سرت حتیٰ ادخلها" کښ "سیر" د او د ے مود ے پورے ممتد کیدو احتمال لری. او بلدے تـه د خول د ر ے خبرے صلاحیّت لری. چه "سیر" پـه "دخول بلده" باندے ختم شی. د غه شان پـه "خرجت انشاء حتیٰ هند" کښ "خروج د نسا" خروج د هند ے پورے د ممتد کیدو صلاحیت لری. حُکه چه هغه بـه پـه د ے مبنځو یا اعلیٰ وی یا بـه ارذله وی. پـه اول صُورت کښ مطلب دا شو چه مبنځے راد تے تردے پورے چه پـه د وی کښ هغه اعلیٰ هُم راوتـه. او پـه د ویُم صورت کښ بـه مطلب دا شی چه مبنځے راد تے تردے پورے چه پـه د وئ

کښ هغه اړونده اوبے کاره هُم راوتله۔ په اول صُورت کښ به ترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ شی او په دویم صُورت کښ به تنزّل مِنَ الاعلیٰ الی الادنیٰ مثی بدهرحال په خروج د نسار کښ د خروج هندے پُورے د معتدلیدو صلاحیت موجُود دے۔ او خروج هندے د دے خبرے صَلاحیت لری چه خروج د نسار دی۔ په خروج هندے منتهی (ختم) شی۔ غرض دا چه کلمه دا دواړه شرطُونه په یوځاے موجُود وی۔ نو کلمه د "حتیٰ" به په فعل کښ د غایت دپاره وی۔ یعنی کلمه د "حتیٰ" به په فعل داخل بری۔ او د غایت په معنیٰ به دلالت کوی۔

اوکه غایت بیان شوے علامت صحیح نه وُو نو کلمه د "حتیٰ" به د "لام کی" په معنیٰ د مجازات دپاره وی۔ مطلب ئے دا شو چه که د غایت دواړه یا یو شرط موجُود نه وی نو په دا سے صورت کښ به کلمه "د "حتیٰ" د "لام کی" په معنیٰ کښ د سببیّت دپاره وی۔ یعنی د کلام اوله حصّه به سبب او دویُمه به مسبّب وی ځکه چه د غایت او مجازات (سببیّت) په معنیٰ کښ یوقسم مناسبت موندے شی او په دے شان چه هغه فعل کوم چه سبب دے د جزاء او مسبّب په موجُود کیدو کښ منتهی کیږی او ختمیږی ځکه چه مفیّد غایت په موجُود کیدو سره ختمیږی او چه کله مناسبت موجود وی نو غایت معنیٰ دنه صحیح کیدو په صُورت کښ کلمه د "حتیٰ" به مجازاً د مجازاتو او سببیّت دپاره مستعار اخیستے شی۔

مُصنّف اُو ویُیل چه کله چرے کلمه د "حتیٰ" د مجازاتو دپاره کیدل متعذر شی یعنی چه که سببیّت هُم متعذر شی نو په دا سے صورت کښ به د "حتیٰ" کلمه مجازاً صرف د عطف دپاره وی او د دے د حقیقی معنیٰ یعنی د غایت لحاظ به بالکل نه شی کیدے او په دا سے وخت کښ به د حقیقت او مجاز په مینځ کښ مناسبت دا وی چه څنګه غایت د مغیّانه روستو راځی نو دغه شان به معطوف د معطوف علیه نه روستو راځی نو په دا سے صُورت کښ به د "حتیٰ" کلمه د "فا" یا د "ثُمّ" په معنیٰ کښ دی۔

شارح والی چه د "حتیٰ" کلمه د عطف دپاره مستعار کیدل دا سے استعاره ده کومه چه فقهاؤ کرام ایجاد کړے ده د عربو په کلام کښ دا د دے استعارے څه بل مثال نه دے موجود۔ په دے باندے بعضو خلقو اعتراض کړے دے چه هر کله د "حتیٰ" کلمه په لغت د عربو اد په عرف کښ محض د عطف دپاره نه ده استعمال شوے نو د فقهاؤ دپاره د "حتیٰ" کلمه

د عطف د پاره مستعار اختل او بیا په دے استعاره باندے شرعی احکام متفرّع کول څنګه جواز نه لري

د دے جواب دادے چه د "حتّی" کلمه محض د عطف د پاره مستعار اختل د امام محمّدؒ نه نقل دی. او د عربو د لغت په سلسله کښ د امام محمّدؒ قول سند وی. لهذا په استعاره کښ به هم د امام محمّدؒ قول سند وی او په دے استعاره باندی د شرعی احکامو متفرّع کول صحیح دی.

دوئم جواب دادے چه د الفاظو نه د معنی کا نوپه حاصلولو کښ فقهاء کرام هو په نحویانو باندے فضیلت حاصل دے لهذا د فقهاؤ په مقابله کښ به د نحویانو څه اعتبار نه وی.

ثُمَّ ذَكَرَ أَمْثِلَةَ كُلٍّ مِنَ الثَّلٰثَةِ مِنَ الْفِقْهِ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ أَيْ عَلٰى هٰذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلٰثَةِ الْأَمْثِلَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الزِّيَادَاتِ كَانَ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيرَ فَعَبْدِي حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْغَايَةِ الَّتِي بِمَعْنَى إِلَى فَإِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ أَمْرٌ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُمْتَدًّا إِلَى الصَّبَاحِ وَالصَّبَاحُ يَصْلُحُ مُنْتَهَاهُ لَهُ لٰكِنَّ بِمَجَازِ الرَّحْمَةِ أَوْ لِحُدُوثِ الْخَوْفِ مِنْ أَحَدٍ بِأَنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصَّبَاحِ أَوْ لَمْ يَضْرِبْ أَصْلًا يَحْنَثُ بِهِ

**ترجمه**:- بیا مصنّفؒ د دے درے واړو قاعدو د پاره د فقه یو یو مثال ذکر کړے دے نو د ے فرمائیل چه د دے په شان د زیادات مسئلے هم دی یعنی د دے د رے واړو قاعدو په شان هغه مثالونه هم دی چه په زیادات کښ ذکر شوی دی. لکه که چرے تا زه و نه وهم تر دے پورے چه ته چغه او وهے نو زما غلام د آزاد دی. د اد هغه غایت مثال دے کوم چه د "الی" په معنی کښ دے حکمه چه مخاطب وهل د اسے امر دے چه د چغے پورے د اوږد کیدو او ممتد کیدو صلاحیت لري. او چغه هم د دے خبرے صلاحیت لري چه د اد ضرب د پاره منتهی شی د رحمت د جوش وهلو د وجے نه یا د څه یرے نه که قسم کړونکی د چغے نه مخکښ وهل بند کړی یا بالکل وهل او نکړی نو هغه به حانث وی.

**تشریح**:- شارحؒ او وئیل چه د درے واړو قاعدو یعنی غایت په معنی د "الی" مجازات او محض د عطف د پاره د "حتّی" راتلل، په دے کښ د هر یو مثال مصنّف د فقه نه پیش کړے دے نو حکه مصنّف او فرمائیل چه د دے د رے واړو قاعدو مطابق هغه مسئلے د ی چه د زیادات

کښ ذکر وی. نو دغایت (حتی) په معنی د "الی" مثال وا دے چه یو کس څوک مخاطب کړی او دوالی "اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تُصْلِحَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ" که ماته اوته وهلے ترڅو پورے چه ته چغے وهے نو زما غلام ډی آزاد وی. یعنی ستا د چغے پورے به تا ضرور وهم. په دے مثال کښ حالف (قسم کونکی) عدم ضرب حتی الصیاح سره د غلام آزادیدو دپاره شرط کړلو ے. لهذا اګر تاسو د چغے نه مخکښ وهل بند کړل یائے واکس بالکل اوته وهلو نو په دے دواړو صورتونو کښ د عدم ضرب حتّٰی الصیاح شرط موجود دے نو دے وجه په دواړو صورتونو کښ به غلام آزاد شی او په دے مثال کښ خو دغایت دواړه علامتونه موجود وی هُکه چه دغایت دپاره به د "حتّٰی" کلمه د "الی" په معنی کښ وی حُکه اول د کلام یعنی مخاطب وهل پورے تاسو د چه د مخاطب د چغے پورے ممتد کیدو نه شی. یعنی دا سے کیدے شی چه حالف د مخاطب د چغے وهلو پورے هغه اوهی اوداچغه د دغه خبرے صلاحیت لری چه دے وجه نه وی وهل منتهی او ختم شی یا خو دے وجے نه چه په چغو سره د دهونکی زړه نرم شی او په چغه وهلو سره هغه وهل بند کړی او یا دهغه پرے د وجے نه وهل بند کړی.

بهرحال هر کله چه دغایت دواړه علامتونه موجود نه وی نو دلته به "حتّٰی" د "الی" په معنی کښ دغایت دپاره وی او په دے مثال کښ ضرب متیا او صیاح به غایت وی.

وَاِنْ لَمْ اَتَكَ حَتّٰى تَعْتَدِّيْنَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْمَجَازَاةِ اِلَّا اَنَّ الْاِتْيَانَ وَاِنْ صَلُحَ لِلْاِمْتِدَادِ اِلَّا بِحُدُوْثِ الْاَمْثَالِ لٰكِنَّ التَّعْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ لِانْتِهَاءِ لَهٗ لِاَنَّهَا اِحْسَانٌ وَهُوَ دَاعٍ لِزِيَادَةِ الْاِتْيَانِ لَا تَنْهٰى فَلَمْ يَصْلُحْ حَمْلُهٗ عَلَى الْغَايَةِ فَتَكُوْنُ بِمَعْنَى لَامِ كَیْ اَیْ اِنْ لَمْ اَتَكَ لِكَیْ تَعْتَدِّيْنَ فَاِنْ اَتَاهُ وَلَمْ يَعْتَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّهٗ اَتَاهُ لِلتَّعْدِيَةِ فِعْلُ الْمُخَاطَبِ لَا اِخْتِيَارَ فِيْهِ لِلْمُتَكَلِّمِ ؛-

**ترجمه:-** که چرے زه تاته راشم چه ته په ما باندے دسمر خوراک اوکړے نو زما غلام ډی آزاد وی. دا د مجازات مثال دے حُکه چه راتلل اګرچه د مثالونو د حدوث د وجے نه د امتداد صلاحیت لری. لیکن تعدیه (خوراک ورکول) د دے خبرے صلاحیت نه لری چه دا دی

دَراتګ (اتیان) دپاره منتهی شی. حُکه چه تلند یه یواحسان دے چه دراتلو دزیاتوالی داعی اودی دپاره باعث دے نوداپه منتهی نه. لهذا "حتّٰی" به په غایت باندے محمول کول هم صحیح نه وی بلکه هفه) بهٔ لام چه معنی کښ شی یعنی که زهٔ تاته راشم چه تاته پهٔ ما دسحر خوراک اوخورږے. نوکه چرے داستکلّم دمخاطب خوالهٔ راغے او مخاطب په متکلّم باندے خوراک ونه خوړلو نوستکلّم به هانث نوی حُکه چه متکلّم دمخاطب خواته دتلند یه دپاره راغے اوتلند یه دمخاطب فعل دے. متکلّم ته په دے کښ څه اختیار نشته.

**تشریح** ۱- مصنّف ؒ دوسیل چه که چاپرکس مخاطب کړی اود اُئے ورته اُودے چه، "اِنْ لَّمْ آتِكَ حَتّٰى تَعْدِيَنِيْ فَعَبْدِيْ حُرٌّ" که زهٔ تاته راتلم دے دپاره چه تاته پهٔ ما دسحر خوراک اوخورے نوزما غلام دی آزاد وی. داد مجازات اود سببیت مثال دے یعنی راتلل سبب دے داتلند یه (خوراک ورکول) دے مسبّب دے. حُکه چه راتلل (رحمت کول) داستالو دحدوث دوجه نه اګرچه داستدا صلاحیت لری خو تلند یه (خوراک ورکول) دے خپرے صلاحیت نه لری چه داد ی دراتللو دپاره منتهی شی. اودراتللو ختمولو نکے څوک حُکه چه خوراک خوړول یواحسان دے. اواحسان دراتګ (اتیان) دزیاتید وداعی دے اودے باعث دے. بهرحال هرکله چه احسان یعنی تلند یه داتیان دزیاتوالی باعث دے نوتلند یه بهٔ داتیان (راتللو) دپاره منتهی نه وی. یعنی تلند یه به داتیان سره منع کیدونکے نه وی اوهرکله چه تلند یه داتیان دپاره منتهی نه ده نوبه غایت پهٔ ذکر شوی دوه شرطونو کښ دویم شرط معدوم شو. اوهرکله چه دغایت یوشرط معدوم شو نو د "حتّٰی" کلمه دغایت پهٔ معنی باندے محمول کول صحیح نه شو بلکه د "حتّٰی" کلمه به مجازاً د "لام کئ" پهٔ معنی کښ دمجازات دپاره وی. اومطلب به داشی چه که چرے زهٔ تاته راشم چه ته پهٔ ما دسحر خوراک اوکړے نوزما غلام دی آزاد وی. یعنی تلند یئے دپاره به زما تاته ضرور راشم نوحالف دغلام دآزادیدو دپاره تلند یئے ته نهٔ راتلل شرط جوړ کړو نوکه چرے حالف دمخاطب خواته راتلو نود شرط د موجُود کیدو په وجه بهٔ هانث شی اودده غلام به آزاد شی. اوکه حالف دمخاطب خواله راتلے لیکن مخاطب په ده باندے خوراک ونه خوړو. نوحالف به هانث نه وی. اوددهٔ غلام به هم آزاد نه وی حُکه چه حالف خود مخاطب خواله تلند یئے دپاره راغلے دو. لیکن تلند یه (خوراک ورکول) دمخاطب فعل دے. په متکلّم

په دے کښ څه اختیار نلټه دے. نو دے د پاره دا سے به و ئیلے شی چه د غلام د آزادیدو شرط یعنی عدم ایتیان للتقدی موجود نه دے او چه کله شرط موجود نه دے نو حالف نه شی ماتیږی کیدے او نه د هغه غلام آزادیدے شی.

وَاِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى اَتَقَدَّى عِنْدَكَ فَعَبْدِى حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ لِعَدَمِ اسْتِقَامَةِ الْجَارَاتِ فَاِنَّ التَّقْدِيَةَ فِى هٰذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ كَلَا تِيَانِ وَالْاِنْسَانُ لَا يُجَازِى نَفْسَهُ فِى الْعَادَةِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اَسْلَمْتُ كَىْ اَدْخُلَ الْجَنَّةَ بِصِيْغَةِ الْمَجْهُوْلِ لَا بِصِيْغَةِ الْمَعْلُوْمِ فَتَعَيَّنَ اَنْ تُجْعَلَ اِسْتِعَارَةً لِلْعَطْفِ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ اِنْ لَمْ آتِكَ فَلَمْ اَتَقَدَّ عِنْدَكَ فَعَبْدِى حُرٌّ فَاِنْ لَمْ يَاْتِ اَوْ يَاْتِهٖ وَتَقَدَّى مُتَرَاخِيًا عَنِ الْاِتْيَانِ يَحْنَثُ لِاَنَّ الْاَقْرَبَ فِى هٰذِهِ الْاِسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ فَاِذَا عُدِلَ بِمَعْنَى الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّرَاخِىْ وَقِيْلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اَنْسَبُ لِاَنَّ الْمَحْذُوْرَ لِلْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ وَهُوَ فِى الْوَاوِ اَكْثَرُ لِاَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُوْنَ فِى اَنَّهٗ لَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ قَوْلُهٗ اَتَقَدَّى بِاِسْقَاطِ الْاَلِفِ لِيَكُوْنَ مَجْزُوْمًا مَعْطُوْفًا عَلٰى اٰتِكَ وَقِيْلَ لَا بَاْسَ بِهٖ لِاَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنٰى لَا بَيَانُ تَقْدِيْرِ الْاِعْرَابِ وَمَا يَتَوَهَّمُ اَنَّهٗ مَعْطُوْفٌ عَلَى النَّفْىِ دُوْنَ الْنَّفْىِ فَسَاقِطٌ لَا عِبْرَةَ بِهٖ فَتَاَمَّلْ.

ترجمه:- او "اِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى اَتَقَدَّى عِنْدَكَ فَعَبْدِى حُرٌّ" د عطف محضه مثال دے ځکه چه سببیت صحیح نه دے ځکه چه په دے مثال کښ تقدیه د متکلم فعل دے لکه څنګه چه ایتیان او انسان عادتاً په خپله خپل ذات له جزا نه ورکوی دے وبے نه "اَسْلَمْتُ كَىْ اَدْخُلَ الْجَنَّةَ" د مجهول په صیغے سره وئیلے شوے د معروف د صیغے سره نه دے وئیلے شوے نو د اخره معلومه شوه چه د "حَتّٰى" کلمه د عطف د پاره مستعارا راغلے شوے. لکه چه اوس وئیلے شو "اِنْ لَمْ آتِكَ فَلَمْ اَتَقَدَّ عِنْدَكَ فَعَبْدِى حُرٌّ" نو که متکلم د مخاطب خواته راتلو یا ده خواته راغے او خوداک ے او نکړو - یا ده خواته راغے او څه ساعت پس ے خوراک وکړو نو حانث به شی ځکه چه په استعاره کښ حرف د فاء اقرب (نزدے) دے نو کله چه د "حَتّٰى" کلمه د "فاء" په معنی شوه. نو تراخی به صحیح نه وی. او دا او وئیلے شو چه د "حَتّٰى" د "واو" په معنی کښ کیدل ذیات مناسب دی. ځکه چه استعاره جائز کوونکی شے

اتصال دے او دا اتصال په کښ زیات دے۔

لیکن عامله په دے کښ کلام کوی چه ضروری دا ده چه دهٗ قول یعنی د اتقدّی الف اخیر نه د نی شی چه په آتک باندی معطوف شی او مجزوم شی او دا هُم او ویلے شو چه په دے کښ خه مضائقه نشته حُکه چه مونږ خو د رُبیل دی نوهنه د حاصل معنیٰ بیان دے د اعراب د تقدیر بیان نه دے او هرچه او هم کیږی چه اتقدّی په نفی باند دے معطوف دے او په منتفی (په خوندرولی شوی) باند دے معطوف نه دے نو د دی خهٗ اعتبار نشته۔ بنه سوچ پرے او کړه۔

**تشریح:-** مصنّفُ او وُیل چه کله چه توروُ او وائی چه "اِنْ لَّمْ آتِكَ حَتّٰى اَتَعَدّٰى عَنْدَكَ فَعَبْدِى حُرٌّ" "که زهٗ تاته را نغلم او ستا سره م تغدّی او نه کړم نو زما غلام دے آزاد دی۔ دا به د عطف محضه مثال وی۔ یعنی په دے مثال کښ بهٗ د "حتّٰی" کلمه صرف عطف د پاره وی۔ او د عطف محضه د پاره بهٗ حُکه وی چه دلته د مجازات (سببیّت) معنے صحیح نه ده او د مجازات معنیٰ حُکه صحیح نه ده چه په دے مثال کښ تغدّیه هُم د متکلّم فعل دے او اتیان (راتلل) هُم د متکلّم فعل دے او انسان عادتاً په خپله خپل ذات ته جزاء نشی ورکولے نو حُکه بعض حضرات وُیل چه "اَسْلَمْتُ لِیْ اَدْخُلِ الْجَنَّةَ" د مجهُول د صیغے د سره دے نه چه معروف د صیغے سره۔ حُکه چه د معروف په صُورت کښ اسلام او دخول الی الجنة، دواړه د متکلّم فعل دے او متکلم له به په خپل اسلام باندے په خپله خپل ځان ته جزاء ورکول لازمیږی او معنیٰ به ځے دا وے۔ چه زهٗ اسلام راوړم نو جنت ته به داخل شمه حال دا دے چه دا صحیح نه ده او د مجهُول په صورت کښ بهٗ ے ترجمه دا ؤ چه ما اسلام راوړو د پاره چه جنّت ته داخل کړے شم۔ یعنی په صُورت کښ به اسلام د متکلّم فعل وی او په دے باند دے جزاء ورکول یعنی جنّت ته داخلول به د الله تعالیٰ فعل وی او دا بالکل صحیح ده۔ بهرحال په ذکر شوے مثال کښ ایتان او تغدّی خو د واړه د متکلّم فعلونه دی۔ او حتّٰی په مجازات باندے د محمُول کولو په صورت کښ به د انسان په خپله خپل ذات ته جزاء ورکول لازمیږی، چه دا صحیح نه ده۔ دے د پاره به دلته د "حتّٰی" کلمه صرف عطف د پاره استعمالیدل متعیّن شی۔

اوللکه چه دا سے او وُیلے شو چه "اِنْ لَّمْ آتِكَ فَلَمْ اَتَعَدّٰى عَنْدَكَ فَعَبْدِى حُرٌّ" یعنی که زه تاته را نغلم او بیام تاسره خوراک او نه کړم نو زما غلام دی آزاد دی۔ مطلب ئے

دا دے چه زه به ضرور راځم او تعدّی به کوُم نو غلام د آزادید و شرط عدم ایتان اوو دے نه پس متصل عدم تعدّی وه. یعنی د متکلّم نه راتلل اوو دی نه پس فوراً خوراک نه کول د آزادید و (حریت) شرط دے حُکه که چرے متکلّم د مخاطب خواته راغے اوو دے نه پس ئے متصل تعدّی هم اوکړه نو دوهٔ قسم به پوره شی او غلام به آزاد نشی اوکه چرته متکلّم راغلو او یا راغلو لیکن تعدّی ئے اونه کړه یا متکلّم د مخاطب خواته راغے او بیا څه وخت پس ئے تعدّی اوکړه نو په دے صورتونو کښ به متکلّم څانث شی او غلام به آزاد شی.

شارحؒ وائی چه که چرے متکلّم د مخاطب خواته راغے او څه وخت پس ئے تعدّی اوکړه نو په دے صورت کښ متکلّم حُکه څانث شی چه په دے استعاره کښ اقرب او نزدے صرف "فا" ده او "حتّی" د "فا" په معنیٰ کښ اختتل اقرب حُکه دی چه "حتّی" د غایت د پاره راځی او "فا" د تعقیب د پاره راځی. او د تعقیب معنیٰ د غایت د معنیٰ سره د یره نزدی ده. په دے شان چه څنګه غایت د مغیّانه پس سمدستی راځی دغه شان د "فا" مابعد هم دے د ماقبل نه فوراً متحقق کیږی. بهرحال "حتّی" د "فا" په معنیٰ کښ اختتل د یره نزدے ده. او هرکله چه دلته "حتّی" د "فا" په معنیٰ کښ واخلے شوه نو تراخی به صحیح نه وی بلکه د راتلونه پس به سمدستی تعدّی کول ضروری وی. نو که د راتلونه پس په تعدّی کښ د دستو والے وشو نو د شرط د موجودید و په وجه به متکلّم څانث شی او غلام به آزاد شی.

بعض حضرات د مثیلی دی چه د دے مقام کښ "حتّی" د "واو" په معنیٰ کښ اختتل ذیات مناسب دی حُکه چه د استعارے جائز کوو نکی څیز اتصال دے او اتصال په "واو" کښ ذیات دے په دے صورت کښ به عدم ایتان او عدم تعدّی د آزادید و (حریت) د پاره شرط شی نو که متکلّم د مخاطب خواته راغلو یا د مخاطب خواته راغے خو تعدّی ونه کړه نو شرط موجُود شو لهذا غلام به آزاد شی اوکه دا راغے او څه وخت پس د دستو ئے تعدّی اوکړه نو په دے صُورت کښ شرط راغلو حُکه چه د دا د واړه فعلونه (ایتان او تعدّی) دکوم نشتوالے چه شرط جوړ شوے دُو. د واړه موجُود دی لهذا په دے صورت کښ به متکلّم څانث شی او غلام به آزاد شی.

شارحؒ وائی چه بعضے حضرات د مثیلی دی چه د "التعدّی" الف په لیکلو او د یلو کښ غیر ضروری دی. دے د پاره چه "التعدّی" "منفی" یعنی په "آتك" باندے معطوف کیږی او د بعضو د یلی دی چه په "آتك" باندی د معطوف کیدو سره هم د

الف سرہ لیکل او وئیل څہ فرق دے لری حکہ چہ مونږ د استعارے متعلق څہ وئیلی نو هغہ پہ اصل کښ د ہ اصل معنی بیان دے د اعراب د تقدیر او د تعیین بیان ئے د ہ او وجہ د دی دا ده چہ څہ فقہا ؤ د اعراب د دوجو طرف تہ توجہ نہ کوی د دوی نظر صرف د کلام مقصد طرف تہ وی اگرچہ د اعراب پہ اعتبار سرہ عبارت غلط هم وی. مثلاً کہ یو کس یو سړی تہ "زنیت" (بکر التاء) او وائی نو پہ دغہ باندے بہ حد وتل واجب وی. حال دا دے چہ قاذف سړی تہ خطاب کړے او د مؤنث صیغہ استعمال شی کړی وہ.

دویمہ وجہ دا ده چہ پہ تعدّی کښ د جزم پہ حالت کښ د حرف علت سلامت پاتے کیدل هم د هغو مونږ لغت دے لهذا د مجزوم کیدو باوجود بہ هم د "اتعدّی" الف نہ ساقطیږی. شارح رحمہ اللہ وائی چہ د بعضے حضراتو د خیال دا دے چہ "اتعدّی" پہ نفی یعنی پہ "لم اتعدّ" باندے معطوف دے او پہ منفی یعنی پہ "آتک" باندے معطوف نہ دے نو د دوی دا خیال سقط دے او غیر معتبر دے حکہ چہ پہ دے صورت کښ بہ مطلب دا شی چہ کہ زہ ستا خوانہ راتلم او ستا سرہ م تعدّی او کړہ نو زما غلام او آزاد وی یعنی کہ ایمان معدوم وی او ستا سرہ تعدّی وی نو زما غلام دے وی آزاد وی. حال دا چہ دا معنی ئے بالکل فاسده ده حکہ چہ لغیر د راتلونہ د مخاطب سرہ تعدّی کول څنګہ ممکن کیدے شی.

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ وَهُوَ مَنْظُوْمٌ عَلٰى مُضْمَرِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَانَّهٗ قَالَ اَوَّلُ مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ ثُمَّ لَبَّهُ الْفَرَّاءُ عَنْهَا عُطِفَ هٰذَا عَلَيْهِ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ الْمُلْصَقُ بِهٖ هٰذَا هُوَ اَصْلُهَا فِي اللُّغَةِ وَالْبَوَاقِيْ مَجَازٌ فِيْهَا وَتَصْحَبُ الْاَثْمَانَ حَتّٰى لَوْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْاِسْتِدْلَالُ بِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ مُدْخُوْلُ الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنَ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَكُرُّ الْحِنْطَةِ يَكُوْنُ قَبْضًا لِاَنَّ الْقَبْضَ اِذَا يَجُوْزُ بِالْاِسْتِبْدَالِ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ مُبِيْعًا لَمْ يَجُزْ ذٰلِكَ بِخِلَافِ مَا اِذَا اَضَافَ الْعَقْدَ اِلَى الْكُرِّ بِاَنْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهٰذَا

اَلْعَبْدُ حَيْثُ يَكُوْنُ هٰذَا الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلَمِ إِذَا الْعَبْدُ شَارٌ اَلَيْهِ مَوْجُوْدٌ يُسْتَسْلَمُ فِي الْمَجْلِسِ وَالْكُرُّ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَيَكُوْنُ مَبِيْعًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ فَلَا بُدَّ فِيْهِ أَنْ تُوْجَدَ شَرَائِطُ السَّلَمِ حَتّٰى يَصِحَّ فَلَا يَجُوْزُ اِسْتِبْدَالُهُ إِذْ لَا يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ بِ

**تَرْجُمَهٗ**:- او د حرفِ معانی دقبیلے نه حروف جاره دی. دا کلام په مخکینی کلام باندے معطوف دے لکه چه مصنّف په اوّل کښ دا سے اوښیل چه دحروف معانی دقبیلے نه حروف عطف دی. بیا چه دوے نه فارغ شو نو حروف جاره پیل. نو "با" حروف عطف باندے معطوف کړل. نو "با" دالصاق دپاره ده یعنی په کوم چه "با" داخله وی. هغه به ملصق به وی. دلغت په اعتبار سره هم "الصاق د "با" اصل دے او باقی قولے معنی کانے دوے مجازی دی. او د "با" حرف په اثمان داخلیږی. تردے پورے که څوک ووائی چه "اشتریت منك هذا العبد بکرّ من حنطة حبّیّة" نو کُرّ به ثمن وی. او په دے کښ به استبدال (بدلول) صحیح وی. حُکمه چه کله د "با" مدخول ثمن شی نو غلام به مبیع او د غنمو کُرّ به ثمن وی. لهٰذا مبیعه به حال قائمه شی او د غنمو یو کُرّ به د اوربشو په یو کُرّ باندے بدلول د قیاس نه مخکښ صحیح وی. حُکمه چه د قیاس نه مخکښ په ثمن کښ استبدال جائز دے او که چرته کُرّ مبیعه وے نو دا استبدال (بدلول) به جائز نه وے. دا دے په خلاف کچرے متکلّم داعقد د کُرّ طرف نه منسوب کړی په دے شان "اشتریت منك کُرّا من حنطة بعد العبد" دوائی نو دا عقد به عَقد سَلم وی حُکمه چه شارٌ الیه غلام موجود دے نو مشتری وی دغه غلام بائع ته هم په دے مجلس کښ حواله کړی او کُرّ معلوم نه دے. لهٰذا د غنمو کُرّ غیر معیّنه مبیعه شی نو په دے کښ د سَلم د تولو شرطونو موجودګیدل ضروری دی. دے دپاره چه سَلم صحیح شی او د کُرّ استبدال به جائز نه وی حُکمه چه په مُسلم فیه کښ استبدال جائز نه وی؛

**تشریح**:- دوی نه مخکښ د حرفونو درې قسمونه بیان شو. (۱) حروف مبانی حروف معانی، بیا د حروف معانی درې قسمونه بیان شو (۱) عامله (۲) غیر عامله متردوسه پورے د حروف معانی غیر عامله یعنی د مطف د حروفو بیان وو. او اوس دے څخائے نه د حروف معانی عامله یعنی د حروف جاره بیان شروع کیږی نو دمتن د اعبارت" منها حروف الجر" محکښینی کلام په مضمون باندے معطوف دے نو داسے شوه لکه چه مخکښ دا سے ویلے شوی وو. چه "منها حروف العطف" دے نه وغیره ونه پس په دے باندے عطف کولو سره ئے "منها حروف الجر" اودے.

حروف جرّ ته حروف جرّ ځکه وائی چه د جرّ معنیٰ ده را ښکل اودا حروف هم د فعل معنیٰ را کاږی او اسم ته ئے رسوی.

مصنّف وائی چه د حروف جر نه یو حرف "با" هم ده او "با" د الصاق د پاره راځی که دا الصاق حقیقی وی لکه "به داء" او که مجازی وی لکه "مررت بزید" الصاق و ویلے شی د یو شی د بل شی سره متصل کیدل او متعلّق کیدل بهرحال کله د "با" چه په څه داخله وی هغه به ملصق به (چه د کوم سره اتصال وی او آخر طرف به ملصق (چه د کوم اتصال وی) وی.

شارح وائی چه د الصاق د "با" کلے حقیقی اوکلے معنیٰ ده اودے نه علاوه چه څرمره معنی کانے وی هغه ټولے مجازی وی. مثلاً (۱) د "با" د استعانت د پاره کیدل لکه "کتبت با القلم" (۲) د "با" د ظرفیت د پاره کیدل لکه صلیت بالمسجد (۳) د تعلیل د پاره کیدل لکه د باری تعالیٰ قول "انکم ظلمتم بانخاذکم العجل" (۴) د مقارنت د پاره کیدل لکه "اشتریت الفرس بسرجه" (۵) د قسم د پاره کیدل لکه "باللّٰه لأفعلنّ کذا" (۶) د تعدیه د پاره کیدل لکه "ذهب اللّٰه بنورهم" (۷) مقابلے د پاره کیدل لکه "اشتریت العبد بالفرس" (۸) د زیارت د پاره کیدل لکه قول د باری تعالیٰ "وَلَا تلقوا بایدیکم الی التهلکة"

مصنّف اوفرمائیل چه کلمه د "با" په څلن داخلیږی خو کومه "با" چه په څلن داخلیږی نو دغه "باء" د مقابلے د پاره وی. البته د مقابلے سره

د الصاق معنی هم متحقق کیږی په دے وجه د اوښل شوے په مقابله هُم د الصاق طرفته راجع دی، نوکه چا اوویل چه "اشتریت منك هذا العبد بکرٌ من حنطة جیّدة" ماستانه دیو کرٌ ښه غنمو په بدله کښ د اغلام راخستل نو د غنمو د یو کرٌ به ثمن او غلام به مبیع وی. حُکم چه په دے مثال کښ کرٌ دبا" مدخول دے او د "با" مدخول ثمن وی. لهذا د غنمو د یو کرٌ به ثمن وی او هر کله چه د غنمو د یو کرٌ ثمن وی. نو آخر طرف یعنی غلام به مبیعه وی. او د مبیعه حالی وی یعنی بیعه سلم به نه وی او که مشتری د یو کرٌ غنمو قبضه کولو نه مخکښ د اپه یو کرٌ اوربشو باندے بدل کړی یعنی د یو کرٌ غنمو په بدله کښ یو کرٌ اوربشے راخستلی نو د اسے لول به صحیح وی لکه چه په دے مثال کښ د یو کرٌ غنمو ثمن وی. او په غنمو د قبضے کولو نه مخکښ د دے بدلولو جائز دی او که چرے د یو کرٌ غنمو مبیعه وے. نو د قبضے نه مخکښ به د دے بدلولو جائز نه وے لکه چه په مبیعه باندے د قبضے کولو نه مخکښ د دی بدلولو جائز نه دی. و دے په خلاف که چرے عقد د غنمو دی کرٌ طرفته منسوب کیدے او داسے ویلے کیدے چه "اشتریت منك کرٌ امن حنطة لهذا العبد" ماستا نه یو کرٌ غنم د دی غلام په بدله کښ راخستل نو دا عقد به عقد سلم وے. او مؤجل د معجّل په بدله کښ دخول شرطونو سره د خرڅ لرونکو سلم دے. په عقد سلم کښ مبیع ته مسلم فیه وائی، ثمن ته رأس المال او بائع ته مسلم الیه او مشتری ته رب السّلم وائی. نو په دے عقد کښ به غلام رأس المال او د غنمو د یو کرٌ به مسلم فیه وی او رأس المال یعنی غلام خو مشار الیه دے او موجود دے. او د رأس المال په مجلس کښ حواله کول هم ضروری دی. دے پاره رب السّلم (مشتری) دی. د الغلام هم په دے مجلس کښ مسلم الیه (بائع) ته حواله کړی او کرٌ غیر معین دے. لهذا مبیعه (مسلم فیه) به غیر معین وی. او د غیر معین کیدلو په وجه به د مسلم الیه په ذمّه باندے قرض (دَین) وی. بهرحال هر کله چه په دے عقد کښ راس المال او مسلم فیه دواړه موجود دی. نو دا عقد به عقد سلم وی او د دے د صحیح کیدو د پاره د فقه په کتابونو کښ ذکر شوی شروطونه

موجود کیدل ضروری دی او د غنمو یو کُر خو سلم فیه دے او د قبضے کولو تہ یے نفیر وُسلم فیه بدلول جائز نه دی. نوره دے پیاره پہ دے صورت کښ به دے یو کُر غنمو بدلول جائز نه دی.

**فائدے:۔** یو کُر شپیتہ قفیزه دی او یو قفیز اته مکوکه دی، او مکوک یو نیم صاع دی. پہ دے حساب سره به یو قفیز دولس صاعه دی. او یو کُر به اووه سوه شل (۷۲۰) صاعه وی. او یو صاع موجوده وخت پہ حساب سوه درے کلو او دوه سوه شپیتہ گرامه دی. لهذا یو مکوک به څلور کلو او اته سوه نهه نوے گرامه دی. او یو قفیز به یو کم څلویښت کلو او یو سل دوه نوے گرامه دی. او یو کُر به درویشت کوئنټله یو پنځوس کلو او پنځه سوه شل گرامه نه دی. (جمیل)

---

فَلَوْ قَالَ لَوْ أَخْبَرْتُنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَعَبْدِيْ حُرٌّ يَقَعُ عَلَى الْحَقِّ أَيْ عَلَى الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ وَذَالِكَ لِأَنَّ الْبَاءَ لَمَّا كَانَتْ لِإِلْصَاقِ كَانَ الْمَعْنَى إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ خَبَرًا مُلْصَقًا بِقُدُوْمِ فُلَانٍ وَلَا يَكُوْنُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ قُدُوْمُ فُلَانٍ فَإِنْ أَخْبَرَ بِالْقُدُوْمِ خَبَرًا مَا وَشَايَعَتْهُ النَّكِيْرَةُ وَالْمَلَامَةُ مَا إِذَا قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ مَرِيْضًا يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ مَعًا لِأَنَّ مُقْتَضَى الْخَبَرِ هُوَ الْإِطْلَاقُ وَلَا مُقْتَضَى لِلْقُدُوْمِ عَلَى الْمَرَضِ وَلَا يُقَالُ إِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِأَنَّ الْأَخْبَارَ لَا تَكُوْنُ إِلَّا بِالْبَاءِ فَيَكُوْنُ التَّقْدِيْرُ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِأَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَكَانَ كَالْأَوَّلِ لِأَنَّا نَقُوْلُ نُقَدِّرُ الْبَاءَ لَا يَكْفِيْ الْمُلَابَسَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ دُوْنَ تَأْثِيْرِ إِتْيَانِهِ الْأَخْبَرَ بِهِ

**ترجمه:۔** نو که چا دا اوے چه که تاسو له فلانکی خبر راکړو نو زما غلام آزاد دے شی. نو دا قسم به په حق باندے واقع وی. یعنی په دا سی خبر باندے چه په خارج کښ هم واقع وی. دا دے وجه نه چه هر کله "با" د الصاق د پاره وی نو معنی به یے دا وی چه که تاسو له دا سی

خبر راکړی چې د فلانکی د راتلو سره ملصق وی. نو زما غلام دی آزاد دی. او خبر به د راتلو سره ملصق نه وی مګر هغه وخت چې په خارج کښ هم د فلانکی راتګ (قدوم) واقع وی.

نو که مخاطب د فلانکی د راتلو څخه خبر وکړ نو متکلم به هیڅ شی ورنه نه به وی. دا دے په خلاف که څوک دا اوولی چې که تاماله دے خبر راکړ چې فلانکے راغے نو دا به په صدق او که کذب د راوړو باندے واقع وی. ځکه چې د خبر مقتضیٰ مطلقه ده. او دا وی نه دعدول څخه مقتضیٰ نشته دے.

او دا اعتراض نه شی کیدے چې د اخبار تعدیه د "با" نه بغیر نه شی کیدے نو تقدیری عبارت به دا سی شی. "ان اخبرتنی بان فلانا قدم" دا کلام د هم په مخکښ په شان وی. ځکه چې مونږ به جواب ورکړو چې "با" مقدر سنل صرف د معنیٰ د اسناد او د روانی د پاره کافی ده. د نورو اشرو نوو پاره نه ده.

**تشریح:** - فاضل مصنف د الصاق په معنیٰ باندے تفریع کوی او فرمائی چې که چا څوک مخاطب کړه او دا ځے ورته اوسے. "ان اخبرتنی بقدوم فلانا فعبدی حر" یعنی که تاماله د فلانکی د راتلو خبر راکړ نو زما غلام دے آزاد وی. نو دا قسم به په نفس الامر او ریشتوني خبر باندے واقع وی. او دلیل دا دے دا دے چې هغه "با" کومه چې په قدوم داخله ده دا الصاق پیدا ده. او دا الصاق په صورت کښ به معنیٰ ده وی. چې که تاماله دا سے خبر راکړ چې د فلانکی د راتلو سره هغه وخت ملصق وی. نو زما غلام د آزاد وی او دا خبر د فلانکی د راتلو سره هغه وخت ملصق کیدے شی. چې کله د دے فلانکی راتګ په خارج کښ هم واقع وی. او هر کله چې د خبر الصاق د فلانکی د راتلو سره په وی وخت کښ کیږی چې قدوم (راتګ) په خارج کښ هم واقع وی نو دا رس که چیرته مخاطب د فلانکی د راتلو ریشتیا او واقع مطابق خبر ورکړی نو متکلم به په خپل دے قسم کښ صادق شی او ده غلام به آزاد شی او که د دروغ خبر ئے ورکړو نو په دے صورت کښ خو خبر د فلانکی د راتلو سره الصاق نشته دے

نوم ے دپارہ دشرط نہ دا ترلپ ے وجہ بہ متکلم خانتہ نہ وی او دہ دہ غلام بہ آزاد نہ وی او کہ متکلم دا اوسیل چہ "ان اخبرتنی ان فلانا قدم نعبدی حرٌ" نو پہ دے صورت کښ بہ دا قسم پہ ریشتونی اودر وغو ولړ قسمہ خبر باندے واقع وی. یعنی کہ مخاطب د فلانکی دراتلو صحیح خبر ورکړی نو متکلم بہ خانتہ شی او کہ پہ دروغہ ئے خبر ورکړی نو بیا بہ هم خانتہ وی. لکہ چہ "با" دالصاق دپارہ نہ کیدو پہ وجہ دا خبر مطلق دے چہ د صدق او کذب دواړو تقاضا کوی یعنی دغلام آزادی د فلانکی دراتلو پہ سلسلہ کښ مطلقاً پہ خبر ورکولو باندے دہ او دہ دے دا طلاق نہ دعدول کولو څخہ مقتضی (بکسر الضاد) او سبب هم نشتہ لهذا دا مخاطب چہ د ریشتیا پہ دروغہ پہ مطلق خبر ورکولو بہ متکلم خانتہ شی. او دہ غلام بہ آزاد شی.

شارحؒ وائی چہ دا اعتراض ډ څوک نہ کوی چہ اخبار بغیر د "با" نہ. نہ متعدی کیږی یعنی اخبار کچرے لازم وی نو دا بہ د مفعول تقاضا نہ کوی. او کہ چرتہ دا اول مفعول طرفتہ متعدی وی نو دا بہ د باب افعال د وجہ نہ متعدی وی او کہ د مفعول ثانی طرفتہ متعدی وی نو دا بہ صرف د "با" سره متعدی وی. نو دلتہ خو اخبر د مفعول ثانی یعنی "ان فلانا قادم" طرفتہ متعدی دے نو دے وجہ نہ بہ دا بہ هم د "با" سره متعدی وی او تقدیری عبارت بہ دا سے وی چہ "اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِاَنَّ فلانا قادم" او هرکلہ چہ دلتہ هم پہ قادم د فلانی باندے "با" داخلہ دہ. نو دا او هغہ اول کلام بہ یو شان وی. او د مخکښ کلام پہ شان دلتہ بہ هم قسم پہ ریشتونی خبر باندے واقع وی. یعنی صرف پہ ریشتونی خبر ورکولو سره بہ متکلم خانتہ کیږی او د دہ غلام بہ آزاد ویونی. بهرحال دا اعتراض ډ اوښتہ کړے شی لکہ چہ د مومنو د طرفتہ بہ دے جواب دادی چہ اول خو مومنو دا خبره مسلّمہ نہ. چہ اخبار د مفعول ثانی طرفتہ صرف د "با" سره متعدی کیږی بلکہ بغیر د واسطے نہ متعدی کیږی اود "با" سره هم متعدی کیږی نو دا د یوه ممکنہ چہ پہ "ان اخبرتنی ان فلانا قادم" کښ اخبر خپل مفعول ثانی "ان فلانا

قدم "ته بغیر واسطه نه متعدی دی. اوهر کله چه په دی مثال کښ اخبار بغیر د واسطه نه متعدی دے نو د "با" په وجه چه کوم اعتراض شی دے دا به واقع نه وی. اوکه چیرته مُرتن د اخبرنه ومنوچه اخبار د مفعول ثانی په طرف صرف د "با" په ذریعه متعدی کیږی څنګه چه معترض وئیلی دی نو په دی صُورت کښ به جواب داوی چه "با" مقدر منل صرف د معنی د آسانتیا او د رانښی د پاره دی نو د رواثر د نن مثال د خبر مطلق نه د مقدر کولو د پاره نه ده. اوهر کله چه د "با" د تقدیر د وجه نه د خبر اطلاق (ریښتیا یا درغ په تقیید (صرف خبر صادق) سره نه بدلیږی نو په دے صُورت کښ به په ریشتونی یا په دروغه مطلقاً خبر ورکولو سره متکلم عاصی وی. او د دُه کلام به آزاد وی؛

---

وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِیْ یَقَعُ طَلَاقٌ بِخُرُوْجٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اِلَّا خُرُوْجًا مُلْصَقًا بِاِذْنِیْ وَهُوَ نَكِرَةٌ مَوْصُوْفَةٌ فِی الْاِثْبَاتِ فَتَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ فَیَخْرُجُ مَا سِوَاهُ فَحَیْثُمَا تَخْرُجُ بَلَا اِذْنِهٖ تَكُوْنُ طَالِقًا لِعَدَمِ الْمُسْتَثْنٰی فِیْهِ وَتُوْجَدُ كَمِّیَّةُ یَمِیْنِ الْفُرُوْجِ اَوْ تَكُوْنُ رِعَایَةُ الْاٰبَاءِ غَالِبَةً فَیَكْفِیْهَا خُرُوْجٌ مِنْ قَوْلِهِ اِلَّا اَنْ اَذِنَ لَكِ اَیْ یَقُوْلُ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ اَذِنَ لَكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ مَتٰی اَذِنَ لَكِ لَا یَشْتَرِطُ تَكْرَارَ الْاِذْنِ فِیْهِ لِكُلِّ خُرُوْجٍ بَلْ اِذَا وُجِدَ الْاِذْنُ مَرَّةً یَكْفِیْ لِعَدَمِ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْبَاءَ لَیْسَتْ بِمُوْجِبَةٍ فِیْهِ وَالْاِسْتِثْنَاءُ لَیْسَ بِمُسْتَغْرِقٍ لِاَنَّ الْاِذْنَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَكُوْنَ بِمَعْنَی الْخُرُوْجِ فَیَكُوْنَ بِمَعْنَی الْاِضَافَةِ وَالْاِضَافَةُ یَكْفِیْ وُجُوْدُهَا مَرَّةً فَتَقَعُ حُرْمَةُ الْخُرُوْجِ بِوُجُوْدِ الْاِذْنِ مَرَّةً وَیَشْتَرِطُ عَلَیْهِ بَیَانَ تَقْدِیْرِ الْغَایَةِ تَكْلِیْفًا وَالْاَحْوَطُ تَقْدِیْرُ الْاٰبَاءِ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی اِلَّا خُرُوْجًا بَیَانُ اَنْ لَكِ تَقْدِیْرُ اَنْ لَكِ وَمَالُ قَوْلِهِ اِلَّا بِاِذْنِیْ اِذْنًا وَاحِدًا فَیَشْتَرِطُ تَكْرَارَ الْاِذْنِ لِكُلِّ خُرُوْجٍ اَوْ یَكْفِیْ الْمُضَارِعُ مَعَ اَنْ یَتَنَاوَلَ الْمُسْتَقْبَلَ وَالْمُعْتَمَدُ بِهِ مَا تَقَعُ حِیْلَةً كَمَا یَقَعُ حَقِیْقَةً اَیْضًا فِی الْخُرُوْجِ اَیْ وَقْتَ خُرُوْجٍ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی اِلَّا خُرُوْجًا وَقْتَ الْاِذْنِ لَا وَقْتَ الْاِذْنِ فَیَجِبُ لِكُلِّ خُرُوْجٍ اِذْنٌ وَاَجِیْبَ عَنِ الْاَوَّلِ بِاَنَّ تَقْدِیْرَ قَوْلِهِ اِلَّا خُرُوْجًا بَیَانُ اَنْ لَكِ تَكَلُّمٌ لَا یَتَغَیَّرُ لَهُ وَجْهُ صِحَّةٍ وَعَنِ الثَّانِیْ بِاَنَّهُ یَخْتَصُّ

إِنْ خَرَجْتُ مَرَّةً بِلَا إِذْنٍ وَعَلَى التَّقْدِيرِ الْأَوَّلِ لَا يَحْنَثُ فَلَا يَحْنَثُ بِالثَّانِي وَالثَّالِثِ وَكَذَا بِالْعَكْسِ وَقَوْلُهُ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لَكُمْ فَيَكُونُ دُخُولٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ فَيَكُونُ اسْتِثْنَاءً مِنَ الْقَضِيَّةِ الْمَعْقُولَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِذَا دُعِيتُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ الْآيَةَ ۔

**ترجمہ**:۔ او کہ چا او وے چہ کہ تہ دکور نہ وُتلے لیکن زما پہ اجازت سرہ نوہ ھرځل وتلو پارہ بہ اجازت تکرار شرط وی۔ د دے وجہ نہ دا دی معنیٰ دا دہ لہٰذا کہ تہ دکور نہ ووتے نو تہ د طلاقہ ئے۔ خو د اسے وتل چہ زما د اجازت سرہ ملصق (پیوست) وی۔ او خروج پہ اثبات کښ نکرہ موصوفہ دہ۔ لہٰذا د صفت عموم د وجہ نہ بہ عام وی۔ او دا دے ملصق خروج چہ باندنہ دے نوہ دے غیر بہ حرام وی۔ نو کلہ چہ ھم بغیر د اجازت دا دے نہ او وځی نو پہ دے بہ طلاق واقع کیږی۔ او دا ھم ممکنہ دہ چہ د اخیرہ پہ ځنے صورت کښ وی چہ کلہ دیمین فور قریبنہ موجود نہ وی یا چہ قرینہ باندے د "با" دعایت غالب وی؛ دا دے پہ خلاف کہ ھغہ دوے چہ ھغہ وخت چہ زہ تالہ اجازت درکړم یعنی دا او اوس چہ کہ تہ دکور نہ وو تے مکر ھغہ وخت چہ زہ تالہ اجازت درکړم نو تہ د طلاقہ شے نو کلہ چہ پہ دیکل متکلم د ھرځل وتلو پارہ د اجازت شرط نہ واقع کوی نو ھر کلہ چہ اجازت یوځل راځے نو د او نہ حانث کیدلو د پارہ کافی دے نو کلہ چہ پہ دے کلام کښ د "با" حرف موجود نہ دے او استثناء صحیح نہ دہ۔ نو کلہ چہ اجازت او وتل د یو جنس نہ نہ دی لہٰذا د "الّا" کلمہ بہ د غایت پہ معنیٰ کښ وی۔ او د غایت یوځل موجود کیدل کافی دی نو یوځل پہ اجازت ملاویدہ وسرہ بہ د وتلو حرام والے ختم شی، او پہ دے باندے د اعتراض کیدے شی چہ د غایت مقدّر مثل تکلف دے او اولیٰ دا دہ چہ مقدّر نہ کول وی۔ نو د اسے

شوہ چہ "اِلَّا خروجًا بِاِذْنِكَ" نو د دے کلام او د دے کس د دے قول چہ "اِلَّا بِاِذْنِي" مال بہ ئے یوځل۔ او ھرځل وتلو پارہ پہ د اجازت

تکرار شرط وی یاد اسے او دا یہ چہ مضارع وانُ سرہ د مصدر پہ تاویل کښ دہ او مصدر کلہ حین او وخت راقع کیږی لکہ چہ ویُلے شی چہ چہ اِتیکَ خفوق الخ یعنی وقت خفوقہ" نو معنیٰ یہ دا شی چہ تہ بہ پہ ہغہ وخت کښ ھُم نہ وے خو خود اجازت پہ وخت کښ. لہذا د ھر ځل وتلو د پارہ بہ اجازت واجب وی.

او دَ اوّل اعتراض جواب دا دے چہ دہ دی قول "الآخر وجوابات اذ نہ لمت" تقدیر کړہ د کلام دے د دے د صحیح کیدو صورت معلوم نہ دے او د دویم اعتراض جواب دا دے چہ متکلم بہ ہغہ وخت حانث کیږی چہ کلہ بنحہ یو ځل بغیر د اجازت نہ ووځی او پہ اوّل تقدیر باندے نہ حانث کیږی لہذا د شک پہ وجہ بہ حانث نہ وی. او ھر کلہ چہ دبارے تعالیٰ د اقول دے چہ "لَا تَدْخُلُوا بُیُوتَ النَّبِیِّ اِلَّا اَنْ یُؤْذَنَ لَکُمْ" نو پہ دے کښ ھر د خول د پارہ د اجازت واجب کیدل د لفظی او عقلی قرینو نہ معلوم دے او لفظیہ قرینہ د اللہ تعالیٰ د اقول "اِنَّ ذٰلِکُمْ کَانَ یُؤْذِی النَّبِیَّ الخ" یعنی بغیر د اجازت د نبی ﷺ نہ د نبی ﷺ کوں تہ د اخلیدل ھغہ تہ تکلیف رسول وی، البتہ د وارہ قرینے پہ دی خبرہ باندی دلالت کوی، چہ بغیر د اجازت نہ د چا کوں تہ د اخلیدل صحیح نہ دی بلکہ ھر ځل د اخلیدو د پارہ د اجازت اخستو ضرورت دے،

وَفِي قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُوْنُ تَقْدِيْرُهُ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَلَا يَقَعُ وَلَا يُرِيْدُ بِهٖ اَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِاَنَّهٗ لَا يُرِيْدُ فِيْهِ اِسْتِعْمَالَ بَلْ مَعْنَاهُ اَنَّ الْبَاءَ لِلْاِلْصَاقِ عَلٰى اَصْلِهَا فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا مُلْصَقًا بِمَشِيَّةِ اللّٰهِ وَلَا يَكُوْنُ مُلْصَقًا بِهَا اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَهُمَا لَا يَعْلَمُهُ قَطْعًا فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ بِهٖ وَلٰكِنَّهٗ اُعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ لَمْ لَا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ الْبَاءُ لِلتَّبْيِيْنِ وَيَكُوْنَ الْمَعْنٰى اَنْتِ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ بِعِلْمِ اللّٰهِ وَمَشِيَّتِهٖ وَاَمْرِهٖ وَحُكْمِهٖ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْاَصْلَ فِي الطَّلَاقِ الْحَظْرُ فَيَجِبُ اَنْ لَا يَقَعَ اِمَّا وُقُوْعُهٗ فِيْ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَحْوِهٖ فَلِاَنَّهٗ لَمْ يُعْلَمْ بِمَعْنٰى اِنْ عَلِمَ اللّٰهُ فَلَا سَبَاغَ فِيْهِ اِلَّا بِحَمْلِهٖ بِمَعْنَى التَّبْيِيْنِ وَوُقُوْعُ الطَّلَاقِ بِهٖ فَتَأَمَّلْ ؕ

**ترجمہ:-** اور دھلہ قول "انت طالق بمشیۃ اللہ" (با) د شرط پہ معنیٰ کښ دہ۔ پس د دی تفسیر سره به انت طالق ان شاء اللہ دی۔ لهذا اطلاق به نه واقع کیږی۔

مصنف: د دی نه د معنیٰ نه اراده کوی چه با د شرط پہ معنیٰ کښ دہ حکمه د دی باره کښ څه استعمال نه دے وارد شوے بلکه دہ دے مطلب دا دے چه "با" د خپلے اصلی معنی پہ لحاظ سره د الصاق د پاره راځی، پس معنیٰ به ئے داوی "انت طالق طلاقا ملصقا بمشیۃ اللہ"۔ او د اللہ د مشیت سره به نه ملصق کیږی مګر که اللہ پاک د خپلے اومشیت به کله هم نه معلومیږی لهذا اطلاق به هم نه واقع کیږی۔ لیکن پہ دے باندے د اعتراض وارد شوے دے چه د "با" د سبب د پاره کیدل د لته جائز نه دی او معنی د دا شی "انت طالق بسبب مشیۃ اللہ پس پہ دے صورت کښ به طلاق واقع شی لکه چه پہ صورت د قول د اللہ سلم اللہ، بقدرت اللہ "یا امر اللہ او بحکم اللہ کښ واقع کیږی د دے جواب دا دے چه پہ طلاق کښ اصل ممانعت دے۔ لهذا هم داسے سبب دی چه طلاق د واقع نه شی، پاتے شو د علم اللہ وغیره پہ صورت کښ د طلاق واقع کیدل نو دے د وجه چه پہ دے صورتونو کښ حرف "با" د "ان فعل اللہ" پہ معنیٰ کښ نه دہ راغلے لهذا پہ دے کښ څه گنجائش نشته دے نګر دا چه دې لره د سببیت پہ معنیٰ کښ واخستل شی او دے سره طلاق واقع شی بنه غور او کړئ

**تشریح:** - مصنف د الصاق په معنیٰ باندے تفریع بیانولو سره یوه مسئله بله ذکر کړے ده بے وجه نه فرمائی که چرته چا خپله نیته د انت طالق بمشیة الله" او ویل نو "به د شرط په معنیٰ کښ وی او د دے کلام تقدیری معنیٰ به داوی انت طالق انشاء الله او انت طالق ان شاء الله سره طلاق نه واقع کیږی. لهذا د دے کلام سره به طلاق نه واقع کیږی.

شارح والی چه د دے کلام نه د مصنف د اهر کز د امراد نه دے چه د "با" د "ان" شرطیه په معنیٰ سره ده. حکه دے باره کښ څه استعمال نه دے وارد شوے بلکه د مصنف مراد دا دے چه "با" دخپل اصل معنیٰ یعنی هم الصباق دپاره ده او د دے کلام معنیٰ ده "انت طالق ملصقاً بمشیة الله" یعنی په تا د اسے طلاق واقع شی کوم چه د الله د مشیت سره ملصق وی. (پیرست) او د الله پاک د مشیت سره الصاق د طلاق هغه وخت را تلے شی چه د الله پاک مشیت موجود وی. او د الله مشیت کله هم نشی معلومیدے. لهذا دے صورت کښ طلاق هم نه واقع کیږی. څوک وا والی چه د الله مشیت صفت قدیم دے او معلوم دے نو دے جواب دا دے چه دلته کښ د الله د مشیت د طلاق سره ملصق کیدل مراد دے او د اخبره کله هم نشی معلومیدے.

صاحب د نورالانوار فرمائی چه زمونږ په ذکر شوی دراند ے تاویل باند ے یو اعتراض شوے دے اوهغه دا چه "با" د الصاق په حائے باندے د سببیت په معنیٰ باندے ولے وانه اعتنا لے شوه. که چرته "با" د سببیت دپاره اعتبار ے وے نو فی الحال به طلاق واقع شوے وے لکه چه په انت طالق بعلم الله" انت طالق بقدرة الله، انت طالق بامر الله او انت طالق بحکم الله دیلو سره طلاق واقع کیږی.

د دے جواب دا دے چه اصل په طلاق کښ ممانعت دے حکه صاحب شریعت نبی فرمائیلی دی" البغض المباحات عند الله الطلاق" او د اخبره بنکاره ده کوم څیز چه د الله په نیز باند ے مبغوض وی. هغه به ممنوع هم وی. بهرحال د اخبره ثابته شوه په اصلاً طلاق منع دے او کله چه اصل په طلاق کښ ممانعت دے نو مناسبه داده چه طلاق واقع نه شی او دا کوشش کول پکار دی چه طلاق پرینږی او د اهغه وخت کیدے شی چه "با" د الصاق دپاره شی لهذا "با" د الصاق دپاره قرار کړے شو. نه د سببیت دپاره. پاتے شوه د اخبره چه د بعلم الله او بقدرة الله وغیره صورتونو کښ ولے طلاق واقع کیږی پکار ده

چه دلته کښ هم "با" الصاق معنیٰ اعتسلو سره طلاق نه وے واقع شوے، دوے جواب دادے چه وَ بعلمه الله "با" د ان علمه الله په معنیٰ کښ نه دے راغلے او لکه چه دا سے ده نو صرف دا صورت باقی پاتے کیږی چه "با" د سببیت په معنیٰ سره داعتسل شی - اوږے سره طلاق واقع شی -

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ "اَلْبَاءُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ لِلتَّبْعِیْضِ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی وَامْسَحُوْا بَعْضَ رُءُوْسِكُمْ وَالْبَعْضُ مُطْلَقٌ بِیْنَ اَنْ یَّكُوْنَ شَعْرًا اَوْ نَاصِیَةً حَتّٰی لَوْ مَسَحَ قَدْرَ اَرْبَعِ شَعَرَاتٍ اَجْزَاَهُ عِنْدَهٗ وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ فَعَلٰی اَیِّ بَعْضٍ یَمْسَحُ یَكُوْنُ اٰتِیًا بِالْمَاْمُوْرِ بِهٖ وَقَالَ مَالِكٌ اِنَّهَا صِلَةٌ اَیْ زَائِدَةٌ فَكَاَنَّ الْمَعْنٰی وَامْسَحُوْا رُءُوْسَكُمْ وَاَظْهَرُ مِنْهُ اَنَّ الْكُلَّ فَیَكُوْنُ مَسْحُ كُلِّ الرَّاْسِ فَرْضًا وَلَیْسَ كَذٰلِكَ اَیْ لَیْسَ التَّبْعِیْضُ وَالزِّیَادَةُ لِاَنَّ التَّبْعِیْضَ مَجَازٌ فَلَا یُصَارُ اِلَیْهِ وَلَوْ كَانَ التَّبْعِیْضُ حَقِیْقَةً وَهُوَ مُوْجِبٌ مِنَ الْحَرَجِ لِلْاِشْتِرَاكِ وَالْاِشْتِرَاكُ وَلِاَحَدِهِمَا خِلَافُ الْاَصْلِ بَلْ هِیَ لِلْاِلْصَاقِ حَقِیْقَةً عَلٰی اَصْلِ وَضْعِهَا وَاِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِیْضُ فِیْ مَسْحِ الرَّاْسِ بِطَرِیْقٍ اٰخَرَ كَمَا قَالَ لِلْكُحْلِ اِذَا اُخِذَتْ فِیْ اٰلَةِ الْمَسْحِ كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّیًا اِلٰی مَحَلِّهٖ فَیَتَنَاوَلُ كُلَّهٗ كَمَا اِذَا قِیْلَ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِیَدِیْ فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَمَفْعُوْلٌ لَهٗ یُرَادُ بِهٖ كُلُّهٗ وَالْیَدُ اٰلَةٌ وَمَحَلٌّ عَلَیْهَا اَیْضًا وَیُرَادُ بِهَا الْبَعْضُ اِذِ الْمُعْتَبَرُ فِی الْاٰلَةِ قَدْرٌ مَا یَحْصُلُ بِهِ الْمَقْصُوْدُ وَاِذَا اُخِذَتْ فِیْ مَحَلِّ الْمَسْحِ یَبْقَی الْفِعْلُ مُتَعَدِّیًا اِلَی الْاٰلَةِ كَمَا اِذَا قِیْلَ مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ اَوْ قِیْلَ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ فَیَجِبُ اَنْ یَّكُوْنَ الْمَسْحُ مُتَعَدِّیًا اِلَی الْاٰلَةِ فَكَاَنَّهٗ قِیْلَ مَسَحْتُ الْیَدَ بِالْحَائِطِ فَیُشْبِهُ الْمَسْحَ بِالْوَسَائِلِ فِیْ اَخْذِ بَعْضِهٖ وَلَا یَقْتَضِیْ اِسْتِیْعَابَ الرَّاْسِ وَاِنَّمَا یَقْتَضِی اِلْصَاقَ الْاٰلَةِ بِالْمَحَلِّ وَذٰلِكَ لَا یَسْتَوْجِبُ الْكُلَّ عَادَةً فَصَارَ الْمُرَادُ بِهٖ اَكْثَرَ الْیَدِ وَذٰلِكَ مِقْدَارُ ثُلُثِ اَصَابِعَ لِاَنَّ الْاَصَابِعَ اَصْلٌ فِی الْیَدِ وَالْكَفُّ تَابِعٌ وَالثُّلُثُ اَكْثَرُهَا فَاُقِیْمَ مَقَامَ الْكُلِّ فَصَارَ التَّبْعِیْضُ مُرَادًا بِهٰذَا الطَّرِیْقِ لَا كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِیُّ مِنْ اَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِیْضِ هٰذَا اِحْدٰی رِوَایَتَیِ الْجَمَاعَةِ وَلَمْ یَتَعَرَّضْ لِلرِّوَایَةِ الْاُخْرٰی وَهِیَ اَنَّهٗ مُجْمَلٌ فِیْ حَقِّ الْمِقْدَارِ لِاَنَّهٗ لَمْ یَعْلَمْ اَنَّ الْمُرَادَ كُلُّ الرَّاْسِ اَوْ بَعْضُهٗ فَیَكُوْنُ فِعْلُ الشَّرْعِ هُوَ اَنَّهٗ مَسَحَ عَلٰی نَاصِیَتِهٖ بَیَانًا لَهٗ وَالنَّاصِیَةُ هِیَ مِقْدَارُ رُبُعِ الرَّاْسِ فَیَكُوْنُ مَسْحُ رُبُعِ الرَّاْسِ فَرْضًا سَوَاءٌ كَانَ بِثُلُثِ اَصَابِعَ اَوْ كُلِّهَا اِلَّا اَنَّ الْكَلَامَ فِیْهَا طَوِیْلٌ وَاِنَّمَا یَثْبُتُ

اِسْتِیْعَابُ مَسْحِ الْوَجْهِ وَالْیَدَیْنِ فِی التَّیَمُّمِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَیْدِیْكُمْ لِاَنَّهٗ خَلَفٌ عَنِ الْوُضُوْءِ فَیُعَامَلُ مُعَامَلَتَهٗ فِی الْوَجْهِ وَالْیَدِ وَلِاَنَّهٗ ثَبَتَ الْاِسْتِیْعَابُ فِیْهِ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَهِیَ قَوْلُهٗ ﷺ لِعَمَّارٍ یَكْفِیْكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَیْنِ وَالزِّیَادَةُ بِمِثْلِهٖ جَائِزٌ بِ

**ترجمہ:-** حضرت امام شافعیؒ فرمائیلی دی چہ د باری تعالیٰ قول "وامسحوا برؤسکم" کښ "با" د تبعیض د پاره ده. لهذا دا دے معنیٰ به وی "وامسحوا بعض رؤسکم" او بعض مطلق دے یو دیښته هم کیدے شی او دا دے نه زیات هم کل ته نږدے وی. پس په کوم بعض باندے چه عمل کوی مامور باندے به عمل کولے وی. او امام مالکؒ فرمائیلی دی چه "با" د صله ده یعنی زائده ده. معنیٰ ئے داشوه "وامسحوا رؤسکم" او ظاهره ده چه دے نه کل مراد دے. لهذا دا دوی په نږدے په پوره سر مسح فرض وی. حالانکه داسے نه ده یعنی حرف "با" نه د تبعیض د پاره ده او نه زائده ده. حکه چه تبعیض مجاز دے د دے طرف ته بغیر د ضرورت نه رجوع نه شی کیدے. اوکه د تبعیض معنیٰ حقیقی شی حالانکه د تبعیض د مسح تقاضاده. نو اشتراک او ترادف به دواړه لازم شی او دا واړه خلاف الاصل دی. دغه شان زیادت هم خلاف اصل دے بلکه حرف "با" په خپل اصل وضع باندے د الصاق د پاره حقیقت دے او تبعیض په مسح د سر کښ د دوئیے وجه نه ده. څنګه چه اوس کله چه هغه په آله د مسح باندے داخل شی نو فعل به خپل محل طرف ته متعدی کیږی او پوره محل ته به شامل نه کیږی لکه چه اوس کله شی مسحت الحائط بیدی"، پس حائط د فعل مسح محل هم دے او دهغه مفعول هم. دے نه کل مراد کیږی او بیدی آله ده. په کوم باندے چه حرف "با" داخل شوے دے. دے نه بعض مراد دے حکه په آله کښ هم دومره مقدار معتبر وی کوم سره مقصود حاصل شی او باچه کله په محل د مسح باندے داخل وی نو فعل د مسح د آله طرف ته متعدی پاتے کیږی. لکه چه اوس کله شی "مسحت بالحائط" پس محل به خپل بعض نه څخه تجاوز کښ دوسائلو سره مشابه شی. لهذا فعل د مسح به د پوره سر د مسح کولو تقاضا نه کوی. البته آله لره د محل سره د ملصق کولو تقاضا به کوی او دا عادتاً د کل د وجوب تقاضا نه کوی لهذا دے نه به اکثر "ید" مراد وی او هغه دومره کوتو مقدار دے حکه په لاس (کوتی) اصل

دی او نظر تابع دے او درے کوتے اکثر دی. لهذا آدے لره د کل قائمقام قرار کړے شوے دے پس تبعیض به په دے طریقه باندے مراد وی نه هغه شان حکه چه امام شافعیؒ وئیلی دی چه "با" د تبعیض دپاره ده. د او امام ابوحنیفهؒ په دوو روایتو نو کښ یو روایت دے او مصنفؒ دویمه روایت نه دی باندے کړے او هغه داچه قول د باری تعالیٰ وامسحوا برؤسکم" د مقدار په باره کښ مجمل دے حکه دا معلومه نه ده چه د کل سر مسح مراد ده او که د بعض، پس د حضورؐ فعل چه دوی په ناصیه باندے مسح کړے ده. دا به دے د پاره بیان شی. او ناصیه د څلورمے حصے مقدار دے لهذا د سر مسح به فرض وی. خواه که په دوو گوتو سره وی او که تماموگوتو سره وی. حکه په دے کښ کلام اُوږد دے.

او مسئله د تیمم کښ د وجه د دیدو د مسح استیعاب د باری تعالیٰ د قول "فامسحوا بوجوهکم وایدیکم منه" سره مناسبت لری حکه چه تیمم د وضوء خلیفه دے لهذا په وجه او دیدو کښ به د وضوء په شان معامله کولے شی او دے وجه نه چه په دے باره کښ استیعاب د مشهور حدیث نه ثابت دے او وضوء دا چه حضورؐ حضرت عثمانؓ ته فرمائیلی دی. چه تاد پاره په تیمم کښ دوه ضربه کافی دی او د مخ د پاره او بل د ذراعینو (لاسونو) د پاره او په دا سے قسمه حدیث مشهور باندے په کتاب الله سره زیادت جائز دے.

**تشریح**:- د سر د مسح په باره کښ د امامانو اختلاف دے. د امام ابوحنیفهؒ په نیز باندے د سر د څلورمے حصے مسح فرض ده. او د امام مالکؒ په نیز باندے د پوره سر مسح فرض ده او د امام شافعیؒ په نیز باندے د مطلق سر مسح فرض ده. برابره ده که دیو و یښتهٔ مسح او کړی او که دے نه زیاتی او کړی. او د دے درے د اړو د حضرات و دلیل د باری تعالیٰ قول "وامسحوا برؤسکم" دے. په دے طور باندے چه د امام شافعیؒ په نیز باندے د برؤسکم "با" د تبعیض دپاره ده. لهذا د ایت معنیٰ دا شوه. وامسحوا بعض رؤسکمْ" او بعض مطلق دے یو و یښتهٔ هم کیدے شی او د پوره سر و یښتهٔ هم کیدے شی پس مسح کوونکے چه د بعض په کوم مقدار باندے هم مسح او کړی نو هغه به د الله پاک په فرمائیلی شوی حکم عمل کوونکے وی. یعنی د بعض په هر مقدار باندے مسح کولو سره به د قرآن په نص باندے عمل کوونکے شمارل کیږی. پس معلومه شوه چه د مطلق بعض مسح کول فرض دی. امام مالکؒ فرمائی چه د "با" د صله ده یعنی زائده ده حکه چه فعل مسح بلاواسطه متعدی کیږی. لهذا "با" د تاکید دپاره زیاتی کړے شوے ده.

لکه چه په "ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة" کښ "با" زیاته کړے شوے ده. بهرحال چه هرکله په برأوسکم کښ "با" زائده وه نو دا بیت معنی به دا شی. وا مسحوا أوسکم" او په ظاهره باندے دے نیم پوره سر مسح مُراد ده. حُکمه چه رأس د پوره سر نوم دے نه د بعض سر. پس په دے صُورت کښ به د پُوره سر مسح کول فرض وی. لکه چه د امام مالک مذهب دے، د امام ابو حنیفهٔ مسلک بیا لږ نوسره صاحب منار او فرمائیل چه د دواړو خبرے غلطے دی. یعنی "با" نه د تبعیض د پاره ده. او نه د زیادت د پاره ده. حُکمه چه تبعیض د "با" یو معنی مجازی ده. او بلا ضرورت معنی مجازی طرف ته رجوع نه شی کیدے او دلته کښ چُونکه د تبعیض معنی اختلوته څه ضرورت نشته دے. دے وجه نه "با" به د تبعیض د پاره نه وی. او که چرته تبعیض د "با" "حقیقی معنی اقرار کړے شی نو اشتراک او مترادف دواړه به لازم شی. د مترادف په طور باندے چه تبعیض د "با" معنی هُم ده او د مَن معنی هُم. او چه دال متعدّ دے. او مدلُول متعدّی وی. نو هُم دینه مترادف وُبلے شی. او اشتراک په دے طور باندے چه د "با" "حقیقی معنے الصاق هُم ده او تبعیض هُم ده. او چه دال متحد وی او مدلُول متعدّ دے. نو دے ته اشتراک وائ. بهرحال که "د با" معنی حقیقی تبعیض نه وی نو مترادف او اشتراک لازم نه ږیږی. او دا دواړه خلاف الاصل دی. او زیادت هُم خلاف الاصل دے لهٰذا دلته کښ "با" نه تبعیض د پاره وی. او نه به د زیادت د پاره وی. بلکه دخپل اصل په لحاظ سره به په الصاق کښے حقیقت وی لیکن که چرته دا او وُیلے شی چه هرکله ستاسو د احنافو په نیز باندے باء الصاق د پاره وی او تبعیض د پاره نه وی نو ستاسو په نیز باندے بیا په مسح د سر کښ دا تبعیض د کومه خُوا یه راغلو. حُکمه چه تاسو خو هُم د پُوره سر مسح قائل نه ځُ بلکه د بعض یعنی د سر د څلورمے حصے د مسح کولو قائل ئے. نو دے د جواب دا دے چه د سر د مسح په سلسله کښ تبعیض را تلل د بحث نه وی. لکه چه مصنفؒ په خپله فرمائیلی دی چه حرف "با" کله په آله د مسح کښ داخل شی نو فعل مسح خپل محل یعنی ممسوح طرف ته متعدّی کیږی. او پُوره محل لره شامل ږیږی. مثلاً که چا مسحت الحائط بیدی او د ګیل نو حائط (دیوال) به د فعل مسح محل او مفعول وی. او فعل مسح چُونکه پُوره دیوال طرف ته منسُوب دے لهٰذا دے نه د پوره دیوال مسح کول مُراد وی. او ید (لاس) په کوم باندے چه "با" داخله ده. هغه چونکه آله ده. دے وجے نه دے بعض به مُراد وی. حُکمه چه آله غیر مقصُوده وی او په غیر مقصود څیز کښ هُم د ومره مقدار مُراد وی په کوم سره چه مقصُود حاصل شی. پس

دلته کښ به هُم د آله معنی د "یَدٌ" کُل مراد نه وی. بلکه هغه بعض به مراد وی چه مقصُور یعنی مسح پکه حاصل شی. او س به دے مفعُوله ترجُمه دا وی. چه مَا پکه یوه حصّه د راس خپل سره پوره دیوال مسح کړلو او کله چه حرفِ "با" په محل د مسح باندے داخل شی. نو فعل مسح آله طرف ته متعدّی کیږی. محل طرف ته نه متعدّی کیږی. حُکه په دغه صُورت کښ محل د "با" مجرُور وی. او آله به د فعل مسح مفعُول به وی. شلّ کله چه چا مسحت بالحائط ووئیل نو گویا دے مسحت الید بالحائط اوُ دئیل. یعنی فعل مسح آله طرف ته متعدّی کړے شوه او د "وامسحوا برؤسکُم تقدیری عبارت به وی "وَامسحوا الایدی برؤسکُم" پس د دے وخت کښ یَدٌ محل د مسح د آلے او وسیلے مشابه وی. یعنی څرنگه چه کله چا پکه آله باندے داخلیږی. نو دهغه بعض مراد وی. دغه شان چه کله په محل باندے داخلیږی نو د آله سره د مشابهت په وجه باندے به د محل هُم بعض مُراد وی. او کله چه په دے صُورت کښ د محل بعض مُراد دے نو فعل مسح به د پوره سر گیرید لو تقاضا نه کوی. بلکه د دے خبرے تقاضا به کوی چه آله "ید" محل یعنی د رأس سره مُلصق شی او دا الصاق عادتاً د دے خبرے لرونه واجیږی چه د آله کل د مراد وی حُکه چه د آله یعنی د لاس د گوتو د مینځ مینځ حصّه محل سره الصاق متعذّر او نا ممکن وے. بهرحال کله چه ید نه عادتاً کل مراد کیږی نو دده اکثر په مُراد وی او د رأس د گوتو اکثر مقدار د دے گوتے دے حُکه په لاس کښ گوتے اصل دی. او تله ئے تابع دی. دغه وجه ده چه بغیر د وُتلی نه لکه څوک وچا گوتے کټ کړی نو په قاطع باندے صرف نیم دیت واجب دے لکه څه رنگه تلی سره کټ گوتو باندے نیم دیت واجب دے غرض د اچه گوتے اصل او تله تابع دے او د گوتو اکثر د رأس گوتے دی نو ځکه د رأس لمړنی د گل قائم مقام قرار گرځولو سره په رأس باندے د مسح گولو اجازت ورکړے شو. او په یو یا دوُ گوتو سره د مسح گولو اجازت ورنه کړ بیشو. پس وَامسحوا برأسکم کښ چونکه فعل مسح آله (ید) طرف ته متعدی دے. او محل رأسکم طرف ته نه دے متعدی، او دے وجه د سابقه قاعدے د لاندے به تبعیض (بعض مس) مراد وی. د اخبره نه ده گومړه چه امام شافعیؒ بیان کړے ده. چه په آیت کښ حرفِ "با" د تبعیض پاره وی. فاضل شارح نُورالدی چه د تبعیض په سلسله کښ گوم تقریر کړے شوے دے. د امام ابوحنیفهؒ په دوّ ردا یتونو کښ ردایت دے. دویم روایت مصنّفؒ نه دے ذکر کړے او هغه دا دے چه قول د باری تعالیٰ وَامسحوا برأسکم په بارہ د مسح کښ مجمل دے واجب دا ده چه د وامسحوا مفعُول الایدی مقدر فعل خلاف الاصل

دی۔ لہٰذا اصل دوا مسحوا بہ دفعل لازم پہ مرتبہ کبن مراد کرے شی او مسنیٰ بہ ئے دا شی اوجدُوا مسح الرأس یعنی د سر مسح لرو موجُود ہ کہ ہی۔ اوس معلومہ نہ دہ چہ د راُس نہ کل راُس مُراد دے اوکلہ بعض راُس مُراد دے اوکلہ چہ مقدار معلوم نہ دے نو آیت پہ مقدار د مسح کبن مجمل شو۔ او دے مجمل دپارہ پہ فعل د نبی علیہ السّلام او هغہ د اچہ پہ ناصیہ باندی د دی مسح اُوکړلہ۔ دا بہ بیانِ تفسیر د وی۔ او ناصیہ چونکہ د سر پہ خلور طرفونو کبن دیو طرف نوم دے۔ دے وجے نہ بہ د سر خلور مہ حصّہ مراد وی۔ او د سر خلورمہ حصّہ بہ فرض وی۔ برابرہ دی کہ پہ درے گوتو سرہ وی او پہ نو لو گوتو سرہ وی۔

شارحؒ او نور ما ئیل کہ چونکہ د مصنّف پہ دے د رئیم قول کبن کافی بحث دے او د ہر اعتراضات د دی دے وجہ نہ مصنّفؒ دلتہ د ہلاند ے والے نہ دے کړے او صرف پہ یو روایت باندے ئے اکتفا او کہ ړلہ:۔

وَاِنَّمَا یثبت استیعاب مَسح الوجہ الخ سرہ د یُو مقدار سوال وجواب دے سوال دا دے چہ آیت د تیمّم فَامسحُوا بوجوهِکُم وایدیکم کبن حرفِ با پہ محل باندے داخل دے او نبل مسح آلہ طرف تہ متعدّی دے او تقدیری عبارت فامسحوا الایدی بوجوهکم وایدیکم دے۔ لہٰذا ستا سو د بیان شرعی قاعدے مُرافق د تیمّم پہ مسئلہ کبن د مسح ارد یدہ استیعاب نہ دے پکار حالانکہ تاسو پہ د وارو کبن د استیعاب قائل دے۔ دے جواب دا دے چہ تیمّم د وضو خلیفہ دے۔ د باری تعالیٰ ارشاد دے "وَاِن کُنتُم مرضیٰ اَو علیٰ سَفرٍ اَو جاءَ اَحدٌ مِّنکُم من الغائطِ اولامَستم النّساءَ فَلَم تجدوا ماءً فتیمّموا صَعیدًا طیّبًا فَامسحُوا بوجوهکم وایدیکم الآیۃ" د دے آیت د دے پہ بارہ کبن بالکل صریح دے چہ تیمّم د وضو خلیفہ دے۔ او خلیفہ سرہ هغہ معاملہ کیدے شی کومہ معاملہ چہ اصل سرہ کیدے شی۔ لہٰذا خہ رتگ چہ پہ د وضو کبن د وجہ او ایدی دوارو استیعاب ضروری دے دغہ شان پہ تیمّم کبن هُم دغہ دوارہ د مسح استیعاب ضروری دے۔ پس پہ آیت د تیمّم کبن بہ حرف "با" زائد ہ وی۔

لیکن پہ دے جواب باندی هُم اعتراض دے او هغہ د اچہ پہ موزو کبن مسح د غُسل خپو خلیفہ دے حالانکہ پہ غُسل د خپو کبن استیعاب شرط دے۔ او پہ مسح علی الخف کبن شرط نہ دے پس دلتہ کبن د اصل حکم خلیفہ ولے د انہ خستلو۔ دے جواب دا دے چہ مسح علی الخف د غسل د خپو بدل دے نہ خلیفہ۔ لہٰذا بدل لہٗ پہ خلیفہ باندے قیاس نہ کړینځ

بدل او خلیفہ فرق دادے چہ بدل خود امکان دعدم بدل منہ سرٌ مشروع کیزی لیکن پہ خلینہ کښ داخبرہ نہ دہ. یعنی کلہ چہ پہ سر زد باندے مسح کولے شی پہ دغہ کښ د خپو یمحل ھُم وی. لیکن پہ کوم صُورت کښ چہ تیمّم شروع کیزی. پہ ھغہ صُورت کښ وضو رکول ممکن نہ وی. پہ مسئلہ د تیمّم کښ دوجہ اویدا د استیعاب د شرط کیدلو دویم دلیل دا دے چہ د حرف "با" پہ محل باندے د داخلیدلو تقاضا خو دا وہ چہ پہ تیمّم کښ دوجہ اویدا استیعاب شرط نہ وی. لیکن حدیث د عمّارؓ کوم چہ مشہور حدیث دے پہ ھغے سرہ دے د واړو اعضاء د مسح استیعاب ثابتیدی نو دا پہ حدیث مشہور سرہ پہ کتاب اللہ باندے زیادت کول جائز وی.

وَعَلَى الْإِلْزَامِ فَقَوْلُهُ لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ وَدِيعَةٌ يَكُونُ دَيْنًا إِلَّا أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا الْوَدِيعَةُ لِأَنَّ حَقِيقَةَ عَلَى فِي اللُّغَةِ الِاسْتِعْلَاءُ وَالِاسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُونُ حَقِيقَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُونُ حُكْمًا بِأَنْ يَلْزَمَ عَلَى مُسْتَقِيمٍ مِثْلُ لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَكَانَهُ يُمْلِيهِ وَيُرْسِلُهُ فَيَجِبُ عَلَيْهِ فَإِنْ يَصِلْ بِهَا لَفْظَ الْوَدِيعَةِ بِأَنْ يَقُولَ لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ وَدِيعَةٌ لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ وَلَكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهُ لَا أَدَاؤُهُ ؕ

**ترجمہ:** د حرف "علی" دلازم کولو پارہ راځی. پس دھغہ قول "لہ علی الف درھم" سبب خرچنی وی مګر داچہ کلہ لفظ ودیعت ورسرہ متصل وی. ځکہ چہ لغت کښ د علیٰ حقیقت استعداد دے او استعداد د کلہ حقیقۃً وی او کلہ زید علی السطح او کلہ حکماً وی پہ دے طور باندے چہ څوک سړے پہ ځان باندے څہ څیز لازم کړی. لکہ "لہ علی الف درھم" گویا ذر دراھم "پہ دہ باندے پرتہ وی او پہ دہ باندے سواری وی لھذا پہ دہ باندے بہ دا واجب وی پس کلہ چرتہ لفظ ودیعت د دے سرہ متصل وی پہ دے طور چہ "لہ علی الف درھم ودیعۃ" نو کلمہ د علی بہ د الزام نہ خارج نہ وی. لیکن پہ دہ باندے بہ د دے حفاظت کول واجب وی ادا کول نہ.

**تشریح:** مصنّفؒ او دُیل چہ کلمہ د علی د الزام د پارہ راځی. د مصنّفؒ ظاھر کلام نہ دے دا معلومیږی چہ کلمہ د علی پہ لازما د الزام د پارہ وضع کړے شوے دہ. حالانکہ دا سے نہ دہ بلکہ د علی حقیقی معنی استعلاء دہ. یعنی خپل ځان اوچت او پورتہ گڼل. بیا د استعلاء دوہ قسمہ دی (۱) حقیقی یعنی پہ یو څیز باندے د بل څیز اوچت کیدل لکہ زید علی السطح "زید پہ چھت باندے

ختلے اوپورتہ دے۔ (۲) حکمی پہ دے طور چہ څوک پہ ځان باندے څہ لازم کړی مثلاً "لہ علی الف درهم" دهغہ پہ ځان باندے زر درهمہ لازم دی ګوبا زر درهمہ پہ هغہ باندے پورتہ اوسوارہ دی۔ اوکلہ چہ داسے وه نو زر درهمہ بہ پہ هغہ باندے واجب دی۔

شارح وائی کہ چرتہ دے قول سره لفظ ودیعت متصل کړے شو اوداسے اووئیلے شو۔ "لہ علی الف درهم ودیعۃ" نو کلمہ د علی بہ د الزام دمعنی نہ خارج نہ دی۔ لیکن پہ هغہ باندے بہ دغے دراهمو حفاظت کول واجب وی۔ او اداکول بہ واجب نہ وی۔ ځکہ دهغہ قول "ودیعۃ" د علی الف درهم دپاره بیان تغیّر دے چہ دے طور باندے چہ پہ لہ علی الف درهم سره زوره راهم بطور فرض لازم شوے وو۔ اودهغہ اداکول لازم وو۔ اوپہ لفظ ودیعۃ صرف حفاظت کول لازم شو پس چونکہ پہ لفظ ودیعۃ سره۔ اوّل کلام حکم بدل شوے دے وجہ نہ لفظ ودیعۃ بہ د اوّل کلام دپاره بیان تغیّروی۔ اودودیعت پہ صورت کښ چونکہ صرف حفاظت لازم کیږی او اداکول نہ لازمیږی۔ دے وجہ نہ دلتہ کښ بہ هم دغے دراهمو حفاظت کول لازم وی اداداکول بہ لازم نہ وی۔

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِأَنْ يَقُولَ مَثَلًا بِعْتُ هَذَا أَوْ أَجَرْتُ هَذَا أَوْ لَكَحْتُهَا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ هِيَ مَجَازًا لِأَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ وَعَلَى لِلْإِلْزَامِ فَلِلْإِلْصَاقِ يُنَاسِبُ اللُّزُومَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُونُ الْعِوَضُ فِيهِ أَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُّ قَطْعًا عَنِ الْعِوَضِ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ الْمُسَمَّى عِوَضُهُ ۔

**ترجمہ**:۔ پس کہ چرتہ "کلمہ د علی" پہ معاوضات محضہ باندے داخلہ وی نو دا بہ د "با" پہ معنی سره وی مثلاً داسے وائی بعت هذا یا "أجرت هذا یا لکحتها علی الف" پس دا بہ مجازاً د بالف درهم پہ معنی سره وی۔ وجہ د دا ده چہ باء د الصاق دپاره ده او علی د الزام دپاره ده۔ پس الصاق بہ د لزوم مناسب وی او د معاوضاتو نہ مُراد هغہ خیزدے پہ کوم کښ چہ عوض اصل وی او هغہ د عوض نہ کلہ هم جُدا نہ وی۔ لهذا پہ دے خبرہ باندے بہ حمل کړے شی چہ مسمّی د دے عوض دے۔

تشریح :- مصنّف" اوو فرمائیل که چرته کلمه د علی په معاوضات محضه باندې داخله وی نو دا به "دبا" په من سره وی . د محضه قید کولو سره د طلاق با المال عتاق با المال نه احتراز کړے شوے دے حُکه چه معاوضات تو محضه نه مُراد هغه څیز دے کوم چه د اسقاط د معنیٰ نه خالی وی او په طلاق او عتاق دواړو کښ د اسقاط معنیٰ موجوده ده . لهذا د دواړه به معاوضات تو محضه نه خارج دی . بهرحال که چرته کلمه د علی په معاوضاتو محضه کښ استعمال وی نو دا به "علی الفباء" په معنی سره وی مثلاً چا وئیل چه بعت هذا العبد علی الف یا اجرت هذا علی الف یا ئے اوو ئیل نکاحت هذا علی الف په دی درے واړو صورتونو کښ به علی مجازاً د با" په معنیٰ سره وی او مطلب به وی "بالف" یعنی ما د زر په عوض کښ خرڅ کړل یا د زر په اُجرت سره ړم درکړل یا د زر په عوض ړم دے سره نکاح او کړله . حُکه با د الصاق د پاره راځی . او علی د الزام د پاره راځی . او الزام سره د الصاق مناسب دے حُکه چه کله یو څیز د بل څیز سره لازم وی نو د هغه سره به مُلاصق هُم وی پس معلُومه شوه چه د لزوم سره به الصاق خامخا متحقق وی بهر حال کله چه د الصاق او د الزام یعنی د با او علی د معاوضو په مینځ کښ مناسبت موجود دے نو مجازاً علی د با په معنیٰ کښ اختیار شی .

وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ هُوَ مَقَدَّرٌ سُؤَالٌ جواب دے . سوال دا دے چه معاوضه محضه هغه ده کوم په مفهُوم کښ چه مال داخل وی . لهذا نکاح لرو معاوضات محضه شمارل صحیح نه دی . حُکه د نکاح په مفهُوم کښ مال داخل نه دے . حالانکه شارحؒ د معاوضات محضه په مثال کښ نکاح هُم ذکر کړے ده . دد ے جواب شارحؒ ورکړے دے چه د معاوضات نه مراد هغه دے په کوم کښ چه عوض اصلی وی . یعنی عاد ضاً نه وی ، او عوض کله هُم د دے نه نه جُدا کیږی او په نکاح کښ دا تولے خبرے چونکه موجُود دی مُدے وجه نه نکاح به هُم د معاوضاتو نه شمارل کیږی . عرض دا چه کلمه د علی کله په معاوضاتو کښ د با" په معنیٰ کښ وی نو د علی مدخول به د هغه عوض وی .

وَكَذَا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بِأَنْ تَقُولَ الْمَرْأَةُ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ فَعِنْدَهُمَا هُوَ بِمَعْنَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ كَمَا كَانَ فِي الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِذَا دَخَلَهُ عِوَضٌ صَارَ فِي مَعْنَى الْمُعَاوَضَاتِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ

فِی الْاَصْلِ مِنْهَا اَنْ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ وَاحِدَةً یَجِبُ ثُلُثُ الْاَلْفِ لِاَنَّ اَجْزَاءَ الْعِوَضِ تَنْقَسِمُ عَلٰی اَجْزَاءِ الْمُعَوَّضِ وَعِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ لِلشَّرْطِ فِیْ هٰذَا الْمَثَالِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ یَکُنْ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ فِی الْاَصْلِ وَاِنَّمَا الْعِوَضُ فِیْهِ عَارِضٌ وَلَمْ یَلْحَقْ بِهَا فَکَاَنَّهَا قَالَتْ عَلٰی شَرْطِ اَلْفِ دِرْهَمٍ وَکَلِمَةُ عَلٰی تُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَی الشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی یَا بِعْنَكَ عَلٰی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰهِ شَیْئًا لِاَنَّ الْجَزَاءَ لَازِمُ الشَّرْطِ فَیَکُوْنُ اَقْرَبُ اِلٰی مَعْنَی الْحَقِیْقَةِ مِنْ مَعْنَی الْبَاءِ فَاِنْ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا یَجِبُ شَیْءٌ لِاَنَّ اَجْزَاءَ الشَّرْطِ لَا تَنْقَسِمُ عَلٰی اَجْزَاءِ الشُّرُوْطِ هٰکَذَا قَالُوْا۔

**ترجمہ**:۔ دغہ شان چہ کلمہ دعلیٰ د طلاق پہ باب کښ ستعمل دی۔ لږ صاحبینو پہ نیز باندے (دُبا پہ معنیٰ کښ دی۔) پہ دے طور چہ میخُلہ خپل خاوند تہ وائی طلقنی ثلاثاً علیٰ الف درهم نو د صاحبینو پہ نیز باندے دا د بالف درهم پہ معنیٰ کښ دی۔ لکہ چہ پہ بیع او پہ اجارہ کښ دی حُکہ پہ طلاق باندے عوض داخلیږی نو هغہ د معاوضو پہ معنیٰ سرہ کیږی۔ اگرچہ اصل کښ د معاوضاتو قبیلے نہ ښُکے دے لهٰذا کہ چرتہ خاوند ورتہ یو طلاق درکړلو د زرو درېیمو حصّہ بہ واجب کیږی حُکہ چہ د عوض اجزاء د معوّض پہ اجزاؤ باندے منقسم کیږی۔ او پہ مذکورہ مثال کښ د امام ابُوحنیفہؒ پہ نیز باندے علیٰ د شرط دپارہ دے۔ حُکہ چہ طلاق پہ اصل کښ د معاوضاتو نہ دے او عوض پہ دے کښ عارضی دی۔ لهٰذا طلاق د معاوضاتو سرہ ملحق نہ دے لهٰذا اینځے وویل طلقنی ثلاثاً علیٰ شرط الف درهم او کلمہ د علیٰ د شرط پہ معنیٰ کښ استعمالیږی۔ اللہ پاک فرمایلی دی۔ "یبایعنك علیٰ ان لا یشرکن باللہ شیئاً" حُکہ چہ جزاء د شرط دپارہ لازم دہ۔ لهٰذا هغہ بہ دُبا" د معنیٰ پہ نسبت سرہ د حقیقی معنیٰ سرہ زیات نږدے دی۔ پس کہ چرتہ خاوند ښځی تہ یو طلاق درکړو نو پہ هغہ باندے څہ نہ واجبیږی حُکہ چہ شرط د مشروط پہ اجزاؤ باندے نہ منقسم کیږی، علماء حضرات او دغہ شان فرمایلی دی۔

**تشریح**:۔ مصنّفؒ وفرمایل چہ څرنگہ چہ پہ معاوضاتو کښ کلمہ د علیٰ د با پہ معنیٰ کښ استعمالیږی د غہ شان کہ پہ طلاق کښ استعمال شوہ نو د صاحبینو پہ نیز باندے بہ علیٰ د با پہ معنیٰ سرہ وی۔ مثلاً کہ یو ښځُہ خپل خاوند تہ وائی طلقنی ثلاثاً علیٰ الف

درهم تنه مالزه پد زرد درهمه باندے دژے طلاقه راکړو نو دا کلام بَه دصاحبینو پَه نیز باندے دالف درهم پَه معنیٰ کښ وی. لکه چه بیع او اجاره کښ کلمه د علیٰ دبا پَه معنیٰ سره وی. او وجه دده دا ده چه طلاق اصلاً اگرچه د معاوضاتو د قبیلے نه ګڼی. او د باندے تیر شوے دی چه کله کلمه د علیٰ پَه معاوضاتو باندے داخلیږی نو هغه دبا پَه معنیٰ کښ وی. لهٰذا دا لته کښ بَه هُم طلقتنی ثلاثاً علی الف درهم دبا لف درهم پَه معنیٰ سره وی. او یو زر درهم بَه عوض او درے طلاق بَه معوض وی لهٰذا که پَه دے صورت کښ خاوند یو طلاق وکړو نو پَه بنځه باندے بَه دخاوند پَه زر درهمه کښ درېیمه حصّه لازم شی او بنځه باندے بَه یو طلاق باٹن واقع شی. درېیمه حصّه بَه حُکه واجب کیږی. حُکه چه زر د درے طلاقو عوض دے او د عوض اجزاء پَه معوض باندے منقسم کیږی. لکه کہ بنځې طلقتنی ثلثلاً بالف ویلے وے، او خاوند درته یو طلاق وکړے وی. نو بنځه باندے خاوند دپاره درېیمه حصّه واجب کیدلہ نو یقه شان دعلی الف صورت کښ بَه هُم پَه بنځه باندے درېیمه حصّه واجبیږی. او طلاق باٹن بَه واقع کیږی. چه دا اطلاق علی مال دے. او طلاق علی مال سره طلاق باٹن واقع کیږی. لهٰذا دا لته کښ بَه هُم یو طلاق باٹن واقع شی. لیکن پَه دے مثال کښ د حضرت امام ابو حنیفهٔ مسلک دا دے چه علیٰ د شرط پاره ده او د دے دلیل دا دے چه طلاق اصلاً د معاوضاتو نه، نه دے. حُکه د باندے تیر شوی دی. چه د معاوضه نه مُراد هغه دے چه کوم کښ اصل عوض وی. او عوض پَه کښ عاوضا نه وی. او عوض ترے نه کله هُم نه جُدا کیږی حالانکه پَه طلاق کښ اصل عوض نه دے. بلکه عوض پَه کښ عاوضی دے او عوض د طلاق نه جُدا کیدے هُم شی حُکه څرنګه چه طلاق بالمال وی دغه شان بلامال هُم کیدے شی. بهرحال هرکله چه طلاق اصلاً د معاوضاتو څخه نه دے نو طلاق بَه د معاوضاتو د سره نه ملحق کیږی او پَه مذکوره مثال کښ علیٰ دبا پَه معنیٰ کښ پَه معاوضاتو کښ نه وی. بلکه علیٰ بَه مجازاً د شرط پاره وی. گویا بنځې دا ته وئیل طلقتنی ثلثاً علیٰ شرط الف درهم مالزو درے طلاقه راکړه پَه شرط د زر درهمو باندے پَه دے باندے یو اعتراض دے او هغه دا چه پَه مذکوره مثال کښ زر درهمه شرط او طلاق بَه مشروط شی حالانکه داغلطه ده حُکه خاوند پَه یو څیز باندے د موقوفو کولو نه بغیر هُم دے طلاقه واقع کولے شی، که چرته د زر درهمو د درے طلاقو نو شرط دے نو بیا پَه

خاوند نفیره زن دره هم نه دره طلاقه نشی در کولے ۔ دره جواب دا دے چه په دے کلام کښ قلب، دے لیکنی دره طلاقونه شرط دے او زه دره هم ځے شرط دی۔ یعنی دیو ورځ دا کلو نو پاره دره طلاقونه واقع کول شرط دی۔ عرض دا چه په دے مثال کښ کلمه د علی د شرط پاره ده او کلمه د علی د شرط په معنی کښ استعمالیږی هم۔ لکه د باری تعالیٰ قول دے۔ یبایعنك علیٰ اَنْ لَّا یُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَیْئًا هغه ښځه د تاسره په دے شرط بیعت نه کوی چه د الله پاک سره به شرک نه کوی او د مجاز پاره چونکه مناسبت ضروری دے۔ دے وجه نه شارح د حقیقت (استعلاء) او مجاز (شرط) په مابین کښ مناسبت ذکر کړلو سره او څرګنده مثال چه څرنګه مستعلی (پورته والی لره طلب کوی نکے) مستعلٰی علیه (په چا باندے پورته والے طلب کړے شوے وی) سره لازم وی۔ دغه شان جزاء د شرط سره لازم وی۔ لهٰذا دے مناسبت دوجه نه علی لره مجازاً د شرط په معنی کښ استعمال کړے شوه۔ دی لره په اختصار سره دا هم ویلے شی۔ چه کلمه د علی د الزام پاره ده۔ او جزاء د الزام شرط پاره ده۔ پس د علی او شرط په مابین کښ دلازم او ملزوم علاقه اومونده لے شوه۔ لیکن که دا سوال او کړے شی چه کلمه د علی د عوض پاره دے نو په معنی کښ اغستل هم مجاز وی۔ لکه چه صاحبینو فرمایلی دی۔ او د شرط پاره اغستل هم مجاز دی۔ لکه چه امام ابو حنیفهؒ و سیلی دی نو د امام صاحب په نیز باندے څه وجه د ترجیح ده۔ چه علی ئے د شرط په معنی د اخستلو نو دے جواب دا دے چه د پاره معنی په نسبت سره د علی حقیقی معنی د شرط ته زیاته نزدے ده او مجاز کښ چه کوم اقرب وی حقیقت ته هغه راجح وی۔ لهٰذا اشرط معنیٰ لره به د په معنی کښ وه۔ پس که چرته خاوند دے ښځے لره یو طلاق ورکړلو نو په خاوند باندے به د ښځے د پاره هیڅ نه واجیږی او په ښځه باندے به یو طلاق رجعی واقع شی۔ په خاوند باندے به د ښځے د پاره په نږدره هم کښ څه حکم نه واجب کیږی چه د شرط اجزاء د مشروط اجزاء باندے نه منقسم کیږی۔ لهٰذا صرف یو طلاق ورکړلو سره به درې یمه حصّه نه واجب کیږی۔ او طلاق رجعی به حکماً واقع کیږی چه خاوند په صریح لفظ سره بغیر د مال نه طلاق واقع کړے دے۔ او داخبره تاسو ته معلومه ده چه په صریحی لفظ سره کوم طلاق کړے شی او بغیر د عوض نه وی هغے سره رجعی طلاق واقع کیږی لهٰذا دلته کښ به هم رجعی واقع کیږی؛

وَمِنْ لِلتَّبْعِيضِ هٰذَا اَصْلُ وَضْعِهَا وَالْبَوَاقِي مِنَ الْمَعَانِي مَجَازٌ بِنَاهَا وَاَقَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيدِي عِتْقَهُ فَاعْتِقْهُ لَهُ اَنْ يُعْتِقَهُمُ الْاَوَاحِدَ مِنْهُمْ عِنْدَ اَبِي حَنِيفَةَ وَذَالِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُومِ وَكَلِمَةَ مِنْ لِلتَّبْعِيضِ فَيَجِبُ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى بَعْضِ عَامٍ لِيَسْتَقِيمَ الْعَمَلُ بِهِمَا فَلِلْمُخَاطَبِ اَنْ يُعْتِقَ مَنْ شَاءَ مِنْ اَيِّ بَعْضٍ عَامٍ فَيَبْقَى الْوَاحِدُ مِنْهُمْ وَعِنْدَهُمَا مِنَ لِلْبَيَانِ فَلَهُ اَنْ يُعْتِقَ كُلَّ مَنْ شَاءَ مِنْهُمْ كَمَا فِي قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيدِي عِتْقَهُ فَاعْتِقْهُ فَاِنْ شَاءَ اَنْ يُعْتِقَ الْكُلَّ اَعْتَقَ جَمِيعًا وَالْفَرْقُ لِاَبِي حَنِيفَةَ مِثْلُ مَا مَرَّ فِي اَيِّ عَبِيدِي ضَرَبْتَ لِاَنَّ الْبَعْضِيَّةَ صِفَةٌ عَامَّةٌ فِيهِ نُسِبَتْ اِلَى كَلِمَةِ مَنْ فَيَعُمُّ بِعُمُومِ الصِّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهُ نُسِبَتْ فِيهِ الْمَشِيَّةُ اِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ مَنْ فَلَا يَعُمُّ وَلِاَنَّ الْعَمَلَ بِالتَّبْعِيضِ اَيْضًا مُمْكِنٌ ثَمَّةَ مَاتَ كُلَّ عَبْدٍ بَعْضٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ مَاتَهُ لَا يُمْكِنُ التَّبْعِيضُ فِيهِ لِلتَّسَبُّبِ اِلَى الْاَخْرَاجِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ ؛

**ترجمہ**:- او مِنْ د تبعیض دپارہ راځی. دا د مِنْ اَصل وضع ده. او باقی د دے نورہ معنیٰ مجازی ده پس کلمہ چہ چا، چاتہ خطاب کولو سرہ وویل "من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ نو د امام ابُو حنیفہؒ پہ نیز باندے د مخاطب دپارہ د اجازت دی چہ هغہ ما سوا دیو نہ تول غلامان آزاد کړی او دا د دے وجہ چہ کلمہ د مَن دعموم دپارہ راځی او کلمہ د مِنْ د تبعیض دپارہ ده. پس دے قول لرو چہ بعض عام باندے محمول کول واجب دی. دپارہ د. ے چہ پہ دواړو باندے عمل کول صحیح شی. لهذا مخاطب دپارہ د اجازت دی چہ هغہ کوم بعض عام لرو او غواړی آزاد یے کړی. لیکن پدے کښ بہ یو باقی پاتے کیږی. او د صاحبینوؒ پہ نیز باندے کلمہ د مِنْ د بیان دپارہ ده. لهذا مخاطب لرو پہ دے کښ هر یو آزاد ول جائز دی. لکہ چہ دهغہ قول من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ کښ (کلمہ د من د بیان دپارہ ده) لهذا کہ تمام غلامان او غواړی آزاد یږی پہ د امام ابُو حنیفہؒ پہ نیز باندے د دلتہ کښ هغہ فرق دے کوم چہ پہ اَیّ عبیدی ضربت کښ تیر شوے دے حکہ چہ مشیت یو عام صفت دے پہ کوم کښ چہ د مَن کلمہ طرف تہ نسبت شوے دے. لهذا دا قول بہ وصفت د عموم د وجہ نہ عام وی پہ خلاف د من شئت باندے چہ پدے کښ مشیت لرہ د مخاطب طرف تہ منسوب کړے شوے دے نہ د اجمہ د مَن کلمہ طرف تہ) لهذا دا قول بہ عام نہ وی او دے وجہ نہ چہ هلتہ کښ پہ تبعیض باندے عمل کول

هم ممکن وی. حکه هر غلام دنوو د غلامانوئه قطع نظر کولو سره بعض دے په خلاف دمن شئ ثابت
باندے چه په دے کښ تبعیض ممکن نه دے مګر د اچه په دے کښ یو لره خارج کړے شوی وی.

تشریح:- په حروف جاره کښ کلمه دمن ده. د اکثر و فقهاؤ مسلک دا دے چه کلمه
دمن دمیل اصل وضع په اعتبار سره د تبعیض په معنی سره دے او دیته علاوه باقی تمام معنی
مجازی دی. د جمهورو علماؤ ویناده چه اصل کښ د غایت د ابتداء د پاره راځی، او د بعضو دا
خیال دے چه من د تبعیض د پاره موضوع دے. او د بعضو میلی دی چه من مذکوره د تمام
معاینو په مابین کښ مشترک دے. فاضل مصنف د اکثرو فقهاؤ مسلک اختیار د لو سره
من د تبعیض د پاره قرار کړے دے. او په دے باندے تفریع کولو سره ئے او فرمائیل که چا یو
کس لره مخاطب کولو سره د دیل چه من شئت من عبید ی عتقه فاعتقه. نو که په غلامانو کښ
چه د ته کوم یو آزاد ول غواړے نو آزاد ے کړه. په دے صورت کښ امام ابوحنیفه فرمائیلی دی چه
مخاطب (وکیل) د یو غلام نه علاوه د باقی تمامو غلامانو آزاد ول جائز دے. او دلیل د دے دا دے
چه کلمه دمن د عموم د پاره وضع ده. او کلمه د من د تبعیض د پاره وضع ده. لهذا په کلمه
دمن او د من د واړو باندے عمل کولو د پاره دے کلام لره په بعض عام باندے محمول کول واجب
دی. یعنی مخاطب به په غلامانو کښ د بعض آزاد ول وکیل دی. پس کله چه دمن د وجه به مخاطب لره
اختیار دی چه هغه په غلامانو کښ چا لره غواړی هغه لره د آزاد کړی لیکن کلمه د من د وجه
نه دا هم ضروری ده چه یو غلام د آزاد د لو نه پاتے شی. لهذا که مخاطب (وکیل) پولره پسے تمام
غلامانو لره آزاد کړل نو آخری غلام به نه آزاد یږی. او که تولے ئے آزاد کړل نو یو نه علاوه تمام
غلامان به آزاد شی او په دغه یو متعین کولو کښ به مولی لره اختیار وی.

صاحبینو فرمائیلی دی چه په مذکوره کلام کښ د من د بیان د پاره دے. د
تبعیض د پاره نه دے. او دا سے به د دے مطلب دا شی که ته زما په غلامانو کښ څوک آزاد ول
غواړی نو آزاد ے کړه. لهذا په دے صورت کښ به د مخاطب (وکیل) د پاره بلا استثناء د
تمامو غلامانو آزاد ول اختیار دی لکه چه مولی دا سے وائی. من شاء من عبیدی عتقه فاعتقه
زما په غلامانو کښ چه څوک هم آزاد ول غواړی نو هغه لره آزاد کړه. په دے صورت کښ که
تمام غلامان آزاد ی وغواړی. نو د امام صاحب په نیز باندے به هم تمام غلامان آزاد شی. پس
چرته چه دلته کښ من بیان د بعض د پاره وی او د تمامو غلامانو آزاد ی غوښتلو سره غلامان آزاد یږی د غه

شان د متن مسئله کښې به هم کلمه د من د بیان د پاره وی. او د مخاطب د تمام غلامانو آزادی غوښتلو سره به غلامان آزاد یږی. حاصل دا چه د صاحبینو په نیز باندے د مذکوره دواړو مثالونو حکم یو دے یعنی د تمام غلامانو آزادیدل، لیکن د امام صاحب په نیز باندے به دواړو کښې فرق دے. یعنی د متن په مثال کښې کم از کم دیو غلام باقی پاتی کولو سره د آزادی نه ضروری وی. او په دویم مثال کښې یعنی من شاء الله کښې بلا استثناء تمام غلامان آزادیدے شی پاتی شو د اخیره چه د امام ابو حنیفه په نیز باندے وجه د فرق څه ده. نو شارح اوفرمائیل چه په دے دواړو مثالونو کښې وجه د فرق هغه ده کومه چه دے نه وړاندے د عام بحث کښې د ای عبیدی ضرب لهذا هو حرّ او ای عبیدی ضربته فهو حرّ په مینځ کښې تیره شوے ده. یعنی په اول مثال کښې که مخاطب تمام غلامانو ته وهل نو بلا استثناء تمام غلامان به آزادیږی. او په دویم مثال کښې که مخاطب تمام موغلامانو ته وهل نو تمام غلامان به نه آزادیږی. بلکه بعض به آزادیږی ځکه په اول مثال کښې کلمه ای نکره ده ضابطیت صفت عام سره موصوف کړے شوے ده. لهذا د عموم د صفت د وجه نه به ای عام شی او د عام کیدو د وجه نه به بلا استثناء تمام غلامان آزادیږی. او په دویم مثال کښې ضرب چونکه مخاطب طرف ته منسوب دے. نه د ای طرف ته) دے وجه نه ای د وصف نه جدا شو لو او کله چه ای د وصف نه جدا شو نو په دے کښې به عموم نه وی او کله چه په دے صورت کښې عموم پاتے نشو نو تمام غلامان به نه آزادیږی. د دغه فرق دلته کښې دے. ځکه من شاء الله یعنی په دویم مثال کښې مشیت صفت عام دے. د دوم نسبت چه کلمه د من طرف ته شوے دے. لهذا د اکلام به د صفت د عموم د وجه نه عام شی. او د تمام موغلامانو په آزادی غوښتلو سره به بلا استثناء تمام غلامان آزاد شی او د متن مثال من شئت کښې چونکه مشیت مخاطب طرف ته منسوب دے او د کلمه من طرف ته منسوب نه دے. لهذا د اکلام به عام نه وی او کله چه دا کلام عام نه دے نو تمام غلامان به نه آزادیږی. بلکه کم از کم یو غلام نه آزادیدل به ضروری وی. د دیمه وجه د فرق دا ده چه د دویم مثال یعنی من شاء من عبیدی الخ کښې د تمام غلامانو آزادیدلو نه باوجود هم په تبعیض باندے عمل کول ممکن دی. په دے طور کچونه تمام غلامانو په یو وخت باندے نه یدل آزادی او غوښتل نو په دی کښې هر غلام بعض دے د باقی نه قطع نظر کو لو سره، پس هر کله چه په دے صورت کښې د تمام غلامانو د آزادیدلو

نہ با وجود پہ تبیض باندے عمل کول ممکن دی۔ نو پہ دے صورت کښ بہ دتما مو غلامانو نحیلہ نحیلہ آزادی غوښتلہ سرہ تمام غلامان آزاد یږی۔ او اول شال یعنی مَن شئت من عبیدی الو کښ دمخاطب مشیت چونکہ پہ یو وخت کښ دتمام غلامانو نومرہ متعلق کیدے شی۔ او مخاطب هُم پہ یو کلمہ سرہ دتمام غلامانو آزادی غوښتلے شی۔ دے وجہ نہ یلتہ کښ تبعیض باندے عمل کول ممکن نہ دی ما سوا د دے نہ چہ پہ دوی کښ یو لږہ بغیر د آزاد کولو نہ پریښول شی لهذا پہ دے شال کښ کہ چرتہ مخاطب دتمام غلامانو آزادی غوښتلہ نو پہ تبعیض باندے عمل کولو سرہ بہ تمام غلامان نہ آزاد یږی بلکہ کم از کم دیو غلام نہ بغیر د آزاد ید لو نہ پریښول ضروری دی۔

وَالی لِانْتِهَاءِ الْغَایَةِ اَیْ لِانْتِهَاءِ الْمَسَافَةِ اُطْلِقَ عَلَیْهَا الْغَایَةُ اِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَی الْکُلِّ مَا قِیْلَ ثُمَّ بَیَّنَ قَاعِدَةً اَنَّهٗ اَیْ مَوْضِعَ تَدْخُلُ الْغَایَةُ فِیْهِ وَاَیْ مَوْضِعٍ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ وَاِنْ کَانَتِ الْغَایَةُ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا اَیْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ التَّکَلُّمِ غَیْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِیْ وُجُوْدِهَا اِلَی الْمُغَیَّا فَلَا تَدْخُلُ فِی الْمُغَیَّا وَاَخْرَجَنَا بِقَوْلِنَا مَوْجُوْدَةٌ قَبْلَ التَّکَلُّمِ عَنِ الْاَحْوَالِ الْمُضْطَرِبَةِ لِلدُّیُوْنِ وَالْعَیْنِ فِیْ قَوْلِهٖ بِعْتُ هٰذَا اَوْ اَجَّلْتُ الثَّمَنَ اِلٰی شَهْرٍ اَوْ اَجَّرْتُهٗ اِلٰی رَمَضَانَ اَوْ اِلَی الْغَدِ وَنَحْوِهٖ فَاِنَّ کُلَّ هٰذِهٖ وَاِنْ کَانَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا ظَاهِرًا لٰکِنَّهَا وُجِدَتْ بَعْدَ التَّکَلُّمِ وَالْحُکْمُ یَقَعُ بِاَعْیَانٍ مُفْتَقِرَةٍ فِیْ وُجُوْدِهَا عَنِ الْمَحَلِّ فَاِنَّهٗ مُفْتَقِرٌ فِیْ وُجُوْدِهٖ اِلَی الشَّهْرِ وَاَمَّا دُخُوْلُ الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فَبِالْاَخْبَارِ الْمَشْهُوْرَةِ لَا بِاِیَاءِ التَّصْرِیْحِ وَاِنْ لَمْ تَکُنْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا فَاِنْ کَانَ صُدُوْرُ الْکَلَامِ مُتَنَاوِلًا لِلْغَایَةِ کَانَ ذِکْرُهَا لِاِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ فِی الْمَرَافِقِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَاِنَّهَا لَیْسَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا لِصُدُوْرِ الْکَلَامِ وَهُوَ الْاَیْدِیْ مُتَنَاوِلٌ لَهَا لِاَنَّهَا مُتَنَاوِلٌ اِلَی الْاِبْطِ فَیَکُوْنُ ذِکْرُهَا لِلْاِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ بِنَفْسِهَا فَبَطَلَ مَا قَالَ ظُفَرُ اِنَّ کُلَّ غَایَةٍ لَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْمُغَیَّا وَتُثْمِرُ هٰذِهِ الْغَایَةُ الْاِسْقَاطَ اَیْ غَایَةُ الْغَسْلِ لِاَجْلِ اِسْقَاطِ مَا وَرَاءَهَا اَوْ غَایَةُ لَفْظِ الْاِسْقَاطِ اَیْ مُسْقِطِیْنَ اِلَی الْمَرَافِقِ فَهِیَ خَارِجَةٌ عَنِ الْاِسْقَاطِ وَیَنْتَقِضُ هٰذَا بِقَوْلِهٖ قَرَأْتُ هٰذَا الْکِتَابَ اِلَی بَابِ الْقِیَاسِ فَاِنَّ بَابَ الْقِیَاسِ خَارِجٌ عَنِ الْقِرَاءَةِ وَاِنْ کَانَ لِکِتَابٍ

مُتَنَاوِلًا لَهُمَا بِالنَّصِّ عِنْدَ إِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُمَا أَوْ كَانَ فِيهِ شَكٌّ فَذَكَرَ مَا لِتَعَلُّقِ الْحُكْمِ إِلَيْهَا فَلَا تَدْخُلُ كَاللَّيْلِ فِي الصَّوْمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَى لَمْ يَتَسَنَّهْ فَإِنَّهُ أَسْقَطَ وَفِي الصَّوْمِ لِمُدَّةِ الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فَذَكَرَ اللَّيْلَ لِأَجْلِ مَدِّ الصَّوْمِ إِلَى نَفْسِهِ فَلَا يَدْخُلُ هُوَ تَحْتَ الصَّوْمِ وَمِثَالُ مَا فِيهِ الشَّكُّ مِثْلُ الْأَرْجُلِ فِي الْآيَاتِ كَمَرَادِ أَخْلَفَ لَا يُكَلِّمُ إِلَى رَجَبَ فَإِنَّ فِي دُخُولِ رَجَبَ فِي مَا قَبْلَهُ شَكًّا فَلَا يَدْخُلُ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ عَنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُمَا وَفِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْهُ أَنَّهُ يَدْخُلُ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ كَانَ لِلتَّأْبِيدِ فَلَا تَخْرُجُ النِّهَايَةُ عَمَّا قَبْلَهَا وَتُسَمَّى هَذِهِ غَايَةَ الْإِمْتِدَادِ لِأَنَّ النِّهَايَةَ مُدَّةٌ الْحُكْمُ إِلَى نَفْسِهَا وَبَقِيَتْ بِنَفْسِهَا غَايَةً جَدَّةً عَنْهُ ۔

**ترجمہ**:۔ او کلمہ والی د انتہاء غایت دپارہ موضوع دہ یعنی د مسافت د انتہاء د بیا نولو دپارہ راځی۔ پہ مسافت بلندے د نہایت اطلاق هم هغہ شان کړے شوے دے څرنګہ چہ د جُز اطلاق پہ عمل باندے کیدے شی لکہ چہ د یعنی قول دے بیا مصنّفؒ د اقلعدہ بیان کړلہ چہ غایت پہ کوم مقام باندے داخلیږی او پہ کوم مقام باندے نہ داخلیږی دے وجہ نہ فرمائی کہ چرتہ غایت پہ خپلہ باندے قائم وی لکہ د هغہ قول من هٰذِهِ إِلَى الْحَائِطِ إِلَى هٰذِهِ نو دوارہ غایتونہ بہ پہ اقرار کښ نہ داخلیږی حُکہ حائط داسے غایت دے کوم چہ پہ خپلہ باندے قائم دے۔ یعنی د متکلم نہ دیوال باندے موجود دے او پہ خپل وجُود کښ د مغیّا محتاج دے۔ لهٰذا دوارہ غایتونہ بہ پہ مغیّا کښ نہ داخلیږی او مونږ پہ خپل قول موجودہ قبل الحکم پہ ذریعہ باندے د اُمّت تونہ احتراز کړے دے کوم چہ د قائل قول بعت هٰذا او اجلت الثّمن الی شهر یا اجرتہ الی رمضان یا الی الغد وغیرہ کښ د دیون او د ثمن دپارہ بیانولے شی حُکم چہ پہ دے کښ اگرچہ هر غایت بذات خود موجود دے لیکنۂ د تکلّم نہ پس موجود شوے دے او د مونږ نن غیر مفتقرة فی وجودها پہ ذریعہ د شیے نہ احتراز کړے شوے دے حُکم شیے پہ خپل وجُود کښ د روح محتاجہ دہ او باقی شوہ باری تعالیٰ قول" سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرٰى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصٰى" کښ د اقصیٰ د اخلیدل نو دا د حدیث مشهور نہ ثابت دی۔

اود قرآن دنص نه ثابت نه دی اوکه چیرته غایت بذات خود تابع نه وی. نوکه صدر د کلام غایت لره شامل وی. نوغایت ذکر یې د ما سوا غایت د اخراج دپاره وی لهذا غایت به داخل وی. لکه قول د باری تعالیٰ وَایْدِیکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ کښ چه مرافق دے. حُکمه مرافق بذات خود قائم نه دے اوصدر د کلام یعنی ایدی مرافق لره شامل دے حُکمه چه مرافق ابط پورے شامل دے. دے وجه نه غایت ذکر یې د ما سوا د اخراج دپاره وی اوغایت به بذات خود داخل وی پس د امام زفرؒ هغه قول چه هر غایت په مغیّا کښ داخل وی باطل به وی اود دے غایت نوم غایت د اسقاط دے یعنی د اغایت غسل د ما سوا د اخراج دپاره دے یا د لفظ د اسقاط غایت دے یعنی مرافق پورے غسل لره ساقط کوونکے دے. پس د اغایت به د اسقاط نه خارج وی. او دا قاعده د هغه قول قرأت هٰذا الکتٰب الی باب القیاس سره مات یږی حُکمه چه باب د قیاس په عربو باندے د عمل کولو د وجه نه د قرأت نه خارج دے اگرچه کتاب ورلره شامل دے اوکه صدر د کلام غایت لره شامل نه وی او یا په دی کښ شک وی نو د غایت ذکر به حکم لره د غایت پورے را بنکلو دپاره وی لهذا غایت به په مغیّا کښ داخل نه وی لکه چه په قول د باری تعالیٰ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ کښ د لیل چه صیام کښ نه دے داخل. داهغه مثال دے چیرته چه صدر د کلام غایت لره شامل نه وی حُکمه چه صوم په لغت کښ لږ وخته پورے د بندیدو په معنیٰ راځی پس دلیل ذکر د ذات دلیل پورے د را بنکلو دپاره دے او شپه به په روژه کښ نه وی داخل او دهغې مثال په کومه کښ چه شک وی نو هغه په قسم نو کښ ونغتوه دی. لکه چه چا قسم اوخوړلو چه د رجب پورے به کلام نه کوی حُکمه چه د رجب په مثل ما قبل کښ په داخلید و کښ شک دے لهذا ایه ظاهر الروایه کښ کوم چه د امام صاحبؒ نه منقول دے د رجب په په ما قبل کښ داخل نه وی. دا دے د صاحبینؒ قول اود امام صاحبؒ نه د حسن په روایت کښ دا دے چه د رجب به په ما قبل کښ داخل وی حُکمه چه صدر د کلام د تابید دپاره دے لهذا غایت به د خپل ما قبل نه خارج نه وی اود دے غایت نوم غایت د امتداد دے حُکمه چه غایت حکم لره د مُتصل حُانه پورے را بنکلی دے او په متصل د حکم نه خارج پاتے شوے دے.

تشریح:- چه حروف جاره کښ یو حرف «الی» دے مصنفؒ او فرمائیل چه کلمه «الی» دغایت د انتهاء د پاره وضع ده. لیکن دا دے سوال دا دے چه دغایت معنیٰ خو پخپله څیله دغایت او انتهاء ده. لهٰذا دا دے مطلب به داشی چه کلمه «الی» د انتهاء د پاره راځی او انتهاء دا نتها شته معنیٰ نشته دے. شارحؒ دا دے جواب ورکولو د پاره او فرمائیل چه دغایت نه مراد مسافت دے او دغایت اطلاق چه مسافت باندے دلے دے نکه چه د جزا اطلاق چه کل باندے دے حکمه چه مسافت کل دے او غایت جزء یعنی د مسافت جزء پس هر کله چه دلته کښ دغایت نه مراد مسافت دے نو اوس به مطلب داشی چه «الی» کلمه د مسافت اولرے والی د انتهاء د پاره دلته وضع شوی ده. او داخبره بالکل صحیح ده. دے نه پس مصنفؒ د اقاعدهٔ بیان کړله چه غایت به په کوم مقام باندے په خپل ماقبل کښ داخل وی. او کوم مقام کښ به داخل نه وی. په دے باره کښ څلور مذهبونه دی.

(۱) د «الی» مابعد په ماقبل کښ مطلقاً داخل وی.

(۲) مطلقاً به نه وی داخل.

(۳) که د «الی» مابعد ماقبل د جنس نه وی خو داخل به وی ورنه نه به وی.

(۴) د کلمهٔ «الی» دخول او عدم دخول باندے څه دلالت نه وی بلکه دا دے د مابعد دخول او عدم دخول د خارجی دلیل محتاج وی.

دے څلورم مذهب تفصیل بیانولو سره مصنفؒ او فرمائیل که چرته غایت بذات خو قائم وی یعنی د ماقبل جزء نه وی او د تکلم نه وړاندے موجود وی او په خپل وجود کښ منیاته محتاج نه وی نو په دے صورت کښ به دغایت د ابتداء او غاتو د انتهاء دواړو به په منیا کښ نه وی داخل که یو سړے اقرار اوکړی چه اوالف له من هذه الحائط الی هذه الحائط دهغه د پاده د دے دیوال نه تر هغه دیوال پورے ده. نو داد واړه غایتونه یعنی مبداء او منتهیٰ به په اقرار کښ داخل نوی. حکمه کلمه «الی» په خپله خو د خول او عدم خول باندے د دلالت نه کوی لیکن که چرته غایه غیر مستقل او د منیا تابع وے نو د منیا په حکم کښ به داخل وی مګر هر کله چه دلته کښ غایت مستقل دے او بل کوم سبب موجود نه وے نو

دخول دلیل متحقق نه شو او کله چه دخول دلیل متحقق نه شو نو غایت به دمغیت په حکم کښ هم نه داخلیږی۔

شارح فرمایلی چه زمونږ قول موجودة قبل التکلم قید لګولو سره هغه اوقاتو سره احتراز کړے شوے دے، کوم چه دیوڼ او دثمن دیاره متعین کیږی۔ لکه بعت هذا او اجّلت الثمن الی شهر او اجرته الی رمضان یا الی الغد کښ رمضان او غد دے حکم چه پیدا دے کښ هر یو غایت اګرچه بذات خود موجود دے، او په خپل وجود کښ دمغیت امحتاج نه دے لیکن ذ تکلم نه دے پس موجود شوے دے حالانکه عدم دخول په پاره د غایت قبل التکلم موجودیدل ضروری دی او غیر مفتقرة فی وجودها قید لګولو سره دلیل او مرافق نه احتراز کړے شوے دے حکه لیل په خپل وجود کښ د نهار محتاج دے او مرافق په خپل وجود کښ دا ایدی محتاج دے۔ لیل په خپل وجود کښ د نهار حکه محتاج دے چه لیل هغه زمانے ته والی دکوم چه ابتداء د غروب الشمس نه کیږی، پس شپه د غروب الشمس محتاجه ده او غروب الشمس د روح محتاج دے حکه د روح نه بغیر غروب ممکن نه دے او د محتاج محتاج، محتاج وی۔ لهذا شپه په خپل وجود کښ د روح محتاج ده او مرافق دیدڼ دے وجه نه محتاج دی چه مرفق دیدنه بغیر نه موجودیږی لهذا مرفق هم دیدنه محتاج شو۔

وَاَمَّا دخول المسجد الاقصیٰ الخ سره دیو مقدر سوال جواب دے۔ سوال دا دے چه مسجد اقصیٰ د باری تعالیٰ د دے قول سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی "غایت مکان دے بذات خود قائم دے د تکلم نه وړاندے موجود دے او په خپل وجود کښ دمغیت هم محتاج نه دے لهذا د سابقه قاعدے موافق مسجد اقصیٰ دمغیت یعنی اسراء په کلمه کښ داخلیدل نه دی پکار۔ حالانکه مسجد اقصیٰ د اسراء په سفر کښ داخل دے او د اخیره ثابته ده چه رسول الله دلیلة الاسریٰ په موقع کښ په بیت المقدس کښ داخل شوے وو۔ د دے جواب دا دے چه د مسجد اقصیٰ په مغیت یعنی په د اسریٰ کښ داخلیدل په احادیث مشهوره سره ثابت دی نو په

نص د قرآن سره. کله چرته مسجد اقصیٰ مذکوره آیت سره ثابتیدلے نو یقیناً سوال به وارید یدے لیکن کله چه داهاد یثر نه ثابته ده او آیت نه ثابته نه ده نو دا سوال به نه واقع کیږی او کله چرته غایت بذاته خو د قائم نه وی. نو د دے دوه صورتونه دی حکمه چه صدر د کلام او اول د کلام به یا غایت لره شامل وی یا به نه وی که چرته صدر د کلام غایت لره شامل وی نو غایت حکم بدهغه ماسوا د خارج کولو د پاره وی او غایت په خپله پخپله حکم د مغیّا کښ داخل وی. لکه چه په ایدیکم الی المرافق کښ مرافق دے چه مرافق بذاته خو د قائم نه دے او صدر د کلام یعنی ایدی مرافق لره شامل دے. حکمه چه د ید اطلاق ابط (ترخ) پورے وی. لهذا ید به مرفق لره شامل وی. او که چه صدر د کلام غایت (مرفق) لره شامل نه دے نو د قاعدے مطابق به آیت کښ د غایت ذکر د هغے نه ماوراء د مغیّا حکم یعنی غسل کښ نه خارج کولو د پاره وی. او غایت به په خپله د مغیّا حکم یعنی غسل کښ داخل وه او مطلب به دا وی چه لاسونو او مرفق یعنی څنګلونه لره ویونځی او د څنګلونه ماسوا ترخنه پورے مسۀ ویونځی.

صاحب د نور الانوار وئیل چه په متن کښ دبیان کړے شوے قاعدے نه زفر د اقول چه یو غایه به هم په مغیّا کښ داخلیږی بلکه هر غایت به مغیّا نه خارج وی باطل دی. او غایت کوم چه ارس ذکر او شوے دے غایه د اسقاط والی یعنی الی المرافق د ناغلو سره متعلق دے او د غسل غایت دے لیکن دے نه مقصود د مرافق نه ماوراء لره د غسل د حکم نه ساقط کول دی. پس هرکله چه ماوراء د مرافق د غسل د حکم نه خارج شی نو خپله مرافق به په حکم د غسل کښ داخل شی. یا دا و ئیلے شی چه الی المرافق د الفظ د اسقاط غایه ده او هم دے سره متعلق دے. په دے صورت کښ به نقدیر د عبارت دا اسے شی:

ایدیکم مستقطعین الی المرافق یعنی خپل لاسونو لره ویونځی په دا اسے حال کښ چه تاسو مرافق پورے غسل لره ساقط کوونکی یئ. پس په دے صورت کښ به غایت اسقاط لره خارج شی او د غسل لاندے به داخل شی.

وَینقض هذا بمسئله دیوسئل جواب دے هغه داچه قاسم وئیل که صدر د
کلام غایت لره شامل وی نو غایه به یه حکم دمغیتا کښ داخل وی لیکن
که چاقرأت هذا الکتب الی باب القیاس وئیل نو باب دقیاس به د قراءت نه
خارج وی داخل به نه وی حالانکه صدر د کلام یعنی هذا الکتب غایت
یعنی باب القیاس لره شامل دے اوداسا ملیدل د دے خبرے تقاضا کوی چه باب
القیاس دِیه قراءت کښ داخل شی ۱۲ دے جواب دا دے چه کله صدر د کلام
غایه لره شامل وی نو د ی یه حکم دمغیتا کښ د داخلیدو د اقاعده یه هغه
وخت کښ ده چه کله یو قبل نوی دلیل په عدم دخول دغایت لاندے د
حکم دمغیتا نه موجود نه وی. اوکله چرته په عدم دخول باندے یو بل قوی
دلیل موجود وی نو بیا وجود د دینه چه صدر د کلام به غایه لره شامل
وی او دمغیتا د حکم لاندے به غایه نه وی داخل. پس دلته کښ قرأت
هذا الکتب الی باب القیاس کښ اگرچه صدر د کلام غایت لره شامل دے
لیکن عُرف کوم چه یو قوی دلیل دے هغه په دے خبره باندے دلالت
کوی چه باب القیاس به حکم د قرأت کښ داخل نه دے حاصل داچه د
عُرف وجه نه باب القیاس به حکم د قرأت کښ داخل نه شی. د دے جواب
نه پس به زمونږ به بیان کړ ده قاعده باندے شه اعتراض نه وارد ږی
اوکچرته صدر د کلام غایت لره شامل نه وی یا د صدر د کلام د غایت
شاملیدو کښ شبه وی نو په دے دواړو صورتونو کښ به غایت لره دے
وجه نه ذکر کولے شی چه حکم لره راگاډی. ترغایته پورے یعنی دغایت
نه ماتیل حکم غایت پورے وی. لیکن غایت آیه دے حکم کښ داخل
نه وی لکه اَتِمّوا الصِّیامَ اِلَی اللَّیل دهغے مقام مثال دے کوم چه اکثری صدر
د کلام غایت لره نه شاملین ی ځکه چه د صوم معنیٰ ده مطلق امساک یعنی
دبنده ولږ خواه دا بنده میدل ټول وخته پورے وی لهذا صوم یعنی صدر
د کلام به لیل یعنی غایت لره نه شاملین ی دے تائید دے نه
هم کیږی که چرته چا قسم اوخوړلو چه زهٔ به روژه نه نیسم بیائے د

دوڑے نیت اوکړلو او لږ وخته پورے دوڑه او نیولے بیائے ماته کړلے نو صائم کیږی بے۔ حکم شرط یعنی مطلق اساک مرجُو د شولو۔ پے دے آیت کښ دلیل ذکر دے د پارہ شوے دے چے دوڑے لرہ ذات دلیل پورے اکاری یعنی دے نیسو لو د پارہ دہ چے دوڑه بے د شپے شروع کیدلو پورے وی۔ لیکن صوم چرتکہ لیل لرہ شامل نہ دے لهذا الیل پے صوم کښ نہ وی داخل۔ شارح فرمائی چے کلمہ د صدر کلام غایت لرہ پے شاملید و کښ شبہ وی نو د هغے مثال هغہ معین اوقات دی کوم چے پے قسمونو کښ دی۔ مثلاً پیا قسم اوخوړلو واللہ لا اُکلّمُ الی رجب قسم چے ذہٗ بے د رجب پورے خبرے نہ کوم پے دے مثال کښ د رجب د خیل ما قبل پے حکم کښ داخلیدل مشکوک دی حُکہ چے صدر د کلام واللہ لا اکلّم مطلق دے او د تابید تقاضا نہ کوی او کلہ چے صدر د کلام د تابید تقاضا نہ کوی او کلہ د اخبرہ بے هم نہ وی چے د غایت (الی رجب) ذکر د ماوراء د سقوط د پارہ دے۔ او پے نیولہ غایت د ما قبل پے حُکم کښ بے داخل وی او کلہ چے دا سے دہ نو د غایت یعنی د رجب پے ما قبل کښ داخلیدل شکی شول۔ او د امام ابو حنیفہؒ پے نیز یا نو دے بے د ظاهر الروایہ مطابق غایت یعنی رجب پے حکم د ما قبل یعنی عدم د تکلّم کښ داخل نہ وی۔ او دے قسم اطلاق بے صرف د جمادی الثانی آخرہ پورے وی۔ د رجب میاشت شروع کیدو نہ پس بے د دی قسمہ اطلاق نہ وی دا قول د صاحبینؒ دے۔

د حضرت امام ابو حنیفہؒ نہ روایت د حسن بن زیاد دے پے د ے روایت کښ دا دی چے پے دے صُورت کښ بے غایت یعنی الی رجب د خیل ما قبل پے حُکم کښ داخل وی۔ او دے روایت دلیل دا دے چے "واللہ لا اکلّم" د تابید د پارہ دے یعنی دا قسم همیشہ د پارہ وو۔ لیکن کلہ چے غایت ذکر شولو نو د غایت بے یعنی رجب بے د ما وراء د سقوط د پارہ وی۔ او د رجب بے پے نیولہ باندے د ما قبل پے حکم یعنی تکلّم کښ داخل شی د دے قول مطابق د دے قسم اطلاق بے د رجب تر آخرہ پورے وی۔ شارح

نرمالی چه دده صورت غایه ته غایت داستداد والی یعنی که صدر دکلام غایت لره شامل نه وی یاشاملید وکین شبه وی نوپه دده صورت کښ به دغایت نوم غایه داستداد وی حکه په دده صورت کښ غایت لره خپل ذاته پورے راښکل دے او دا په خپله باندے دحکم نه خارج ده؛

وَفِي الظَّرْفِيَّةِ هٰذَا هُوَ اَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللُّغَةِ وَاتَّفَقَ اَصْحَابُنَا فِي هٰذَا الْقَدْرِ وَلٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي حَذْفِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ فِي ظَرْفِ الزَّمَانِ اَيْ فِي كَوْنِ مَا بَعْدَهٗ مِعْيَارًا لِمَا قَبْلَهٗ غَيْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ وَكَوْنِهٖ ظَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ فَقَالَا هُمَا سَوَاءٌ فِي اَنَّهٗ يَسْتَوْعِبُ جَمِيْعَ مَا بَعْدَهٗ فَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ اَوْ فِي عِيْدٍ وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِي اَوَّلِ الْعِيْدِ وَاِنْ نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ فِي الْفَصْلَيْنِ وَهُوَ اِتْيَانٌ بِالْمُحْتَمَلِ الْمُغَلَّظِ لِاقْتِضَاءِ الْاِطْلَاقِ الظَّاهِرِ فَاِنَّ الْاَصْلَ فِيْهِ اَنْ يَسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيْعَ الْعِيْدِ سَوَاءٌ كَانَ بِذِكْرٍ فِي اَوْ يَجِدُ فِيْهِ وَفَرَّقَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ بَيْنَهُمَا فِيْمَا اِذَا نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ بِاَنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ اَوْ لَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِي اَوَّلِ النَّهَارِ وَاِنْ نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ دِيَانَةً لَا قَضَاءً وَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِي عِيْدٍ يَقَعُ فِي اَوَّلِ النَّهَارِ اِنْ لَمْ يَنْوِ وَاِنْ نَوٰى اٰخِرَهٗ يُصَدَّقُ دِيَانَةً وَقَضَاءً لِاَنَّ ذِكْرَ فِي لَا يَقْتَضِي الْاِسْتِيْعَابَ عِنْدَهٗ وَنَظِيْرُ هٰذَا الْاَصْلِ مَنِ ادَّعٰى دَيْنًا عَلٰى مَيِّتٍ وَقَالَ لَا اَدْرِيْ اَنَّهٗ هُوَ فِي حَيَاتِهٖ اَوْ بَعْدَ مَوْتِهٖ لَا يَلْزَمُهُ شَيْءٌ لِاَنَّ الْاَصْلَ بَرَاءَةُ ذِمَّةِ الْمَيِّتِ وَلَوْ قَالَ اَدَّيْتُ اِلَيْهِ

شروع حصّه کښ به طلاق واقع شی. اوکه دده د آخری حصّے نیّت اوکړی نو په دواړو صورتونو کښ دیانتاً خو ده تصدیق کړلے شی، لیکن قضاءً به ئے نشی کولے حُکه چه د اظاهر نه خلاف ده حُکه چه اصل خو په دے کښ دا دے چه طلاق دغسے تحلیل اجزاء راګیر کړی. که دغی کلمه ذکر سره وی یا دوی د حذف سره وی.

او امام ابُوحنیفهٔ ؒ د دے روایت په مینځ کښ فرق کړے دے په هغے صورت کښ چه د روح د آخری حصّے (د آخرنهار) نیّت ئے کړے وی نو که انت طالق غدا ئے اُدے او څه نیت ئے اړنه کړو نو د دے په شروع حصّه کښ به طلاق واقع کیږی. اوکه د روح د آخری حصّے نیّت ئے اوکړو نو دیانتاً خو به ئے تصدیق اُوشی. خو قضاءً نه شی کیدے اوکه چرے انت طالق فی غد ئے اود دے نو په اوّل د نهار (روح) کښ به طلاق واقع شی که چرے نیّت ئے نه وے کړے.

اوکه چرته د آخرنهار نیّت د کړی نو دیانتاً او قضاءً دواړه قسمه تصدیق به ئے کولے شی حُکه چه د امام صاحبؒ په نیز د فی ذکر د استیعاب تقاضا نه کوی او د دے نظیر "لا صومن من الدهر د فی الدّهر" دے حُکه چه اول د عُمر استیعاب غواړی په خلاف د ثانی،

**تشریح**:- د حروفِ جاره نه یو حرف "فی" دے د احنافو عُلماؤ په دے اتفاق دے چه کلمهٔ فی د ظرفینو پاره وضع شوے ده او په لُغت کښ هم دغه د دے اصل معنیٰ ده. البتّه کلمه د فی کچرے د ظرف زمان د پاره استعمال کړے شوه نو دے په حذف کولو یا نه حذف کولو کښ اختلاف دے. د اختلاف مطلب دا بالکل نه دے چه د بعض په نیز د فی کلمه حذف کول جائز دی او د بعضو په نیز جائز نه دی. بلکه د فی کلے حذف کول خو بالاتفاق جائز دی عی اختلاف په دے سلسله کښ دے چه په ذکر د فی او په حذف د فی کښ کوم یو د فی دمدخول د استیعاب تقاضا کوی او کوم یو د دے تقاضا نه کوی یعنی په کوم صورت کښ به د فی مابعد د قبل ما قبل د پاره معیار دی او د قبل ما قبل نه به غیر زائد دی او په کوم صورت کښ به د دے مابعد د دے ما قبل د پاره ظروف دی او د ما قبل نه به زائد دی نو صاحبینؒ فرمائی چه ذکر د فی او حذف

دغی دواړه یه دے خبره کښ برابر دی چه فی دخپل مابعد تهول اجزاء راکړی یعنی یه دواړو صورتونو کښ دغی مابعد دخپل ماتبل دپاره معیار دی اوغی مابعد دخپل ماتبل نه فاضل (زائد) نه دی نو دا سے شوه لکه چه د صاحبینو په نیز غدًا د غی د حذف سره دواړه یو معنی لری اود واړو یو حکم دے۔ مثلاً که څوک خپله بنځه مخاطبه کړی اورته اوائی چه انت طالق غدا یا انت طالق غدٍ" اوخاوند هیڅ نیت اونه کړی۔ نو یه دواړو صورتونو کښ یه دغد یه اول حصه کښ یعنی د صریح سادق یه راتلو سره طلاق واقع شی اوبنځه یه د غد یه تهول اجزاؤ کښ مطلقه دی۔ یعنی طلاق یه د غد د تمام اجزاء احاطه کوی حکمه چه د نیت د نه موجودیدو یه وجه د غد د اول حصے سره څه مزاحم نشته دے، نولهذا د صریح یلاس صریح نه ډیخ کندلو د پاره د غد یه اول حصه کښ طلاق واقع کیږی وحکم ورکړے شو اوکه چرے دے کس د آخر دنهار مثلاً د عصر د وخت نیت ے اوکړی نو یه دواړو صورتونو کښ یه دیانته دده نیت معتبر دی۔ اوقضاءً یه معتبر نه دی دیانتهً خو یه حکه معتبر دی چه آخر دنهار دده د کلام متحمل دے حکه چه د غد یوه حصه آخر دنهار هم ده اود کلام د متحمل نیت دیانتهً (فیما بینه وبین الله) معتبر دی نوکه دده یه حقله فتوی واخلے شی نو مفتی له دده د نیت مطابق فتوے ورکول لازمی دی۔ اوقضاءً یه معتبر نه دی چه د آخر دنهار نیت کل د ظاهر خلاف نیت کول دی حکه چه اصل خو داده چه که څوک ذکر کړی اوکه محذوف دی یه هر صورت طلاق د غد د تهول اجزاؤ استیعاب کوی یعنی یه دواړو صورتونو کښ یه ظاهره عند نه تهول غد مراد دے۔ نو چه کله خاوند د آخر نیت وکړو نو که چه د غد د بعض اجزاؤ د خاص کل نیت ے اوکړو او بعض اجزا د خاص کل د ظاهر خلاف دی او د ظاهر خلاف نیت یه قضاء کښ معتبر نه دی۔ یعنی که یه دی سلسله کښ که شرعی قاضی ته رجوع اوکړے شو نو قاضی به دده د نیت مطابق فیصله نه ورکوی۔

حضرت امام ابوحنیفهؒ په هغے صورت کښ چه خاوند د آخر دنهار نیت کړے دی نو دے دواړو صورتونو کښ ے فرق کړے دے۔

نوکه خاوند دغی یه حذف کولو سره "انت طالق غدًا" اودے اوخلے نیت ے اونه کړو نو مدلوله دلیل وجه په اول دنهار کښ طلاق واقع شی اوکه د آخر دنهار نیت

وکړی نو دیانةً بـه دده تصدیق کـولے شی حکه چه دا دده کلام متحمل دے او دا خو ظاهر خلاف ده نو قضاءً بـه دده تصدیق نشی کیدے۔ او که دغی ذکر سره ئے "انت طالق فی غد" اوړے او څه نیت ئے اوکړو نو مذکوره دلیل یعنی دمزاحم نه کیدو په وجه بـه په اول دنهار کښ طلاق واقع شی او که آخر دنهار نیت وکړی او په دواړه قسمه بـه قضاءً دده تصدیق کـولے شی۔ حکه امام صاحبؒ په دغی ذکر د استیعاب تقاضا نه کوی حکه چه په دے صورت کښ به ظرف صرف ظرف دی او ظرف په یو جز کښ هم دفعل واقع کیدل کافی دی لهذا په دی صورت کښ د آخر دنهار نیت کول بـه خلاف ظاهر نیت کول نه دی او هر کله چه د آخرت دنهار نیت کول د خلاف ظاهر نیت کول نه دی بلکه د ظاهر نیت کول دی نو دده دا نیت بـه دیانةً هم معتبر دی او قضاءً ابـه هم معتبر وی د دے په شال کښ دوه جملے پیش کـولے شی۔

یو دا چه "واللّٰه لاصرمن اللّٰه" په خدائے چه نه بـه تهوله زمانه روژه نیسم۔ دویم دا چه "واللّٰه لاصرم من فی اللّٰه" په خدائے چه نه بـه په زمانه کښ روژه نیسم۔ په اول شال کښ په کوم کښ چه فی مخدوف د عمر استیعاب غواړی یعنی په دے صورت کښ بـه قول ټوند روژه نیول ضروری دی او په دویم شال کښ په کوم کښ چه فی ذکر ده دا استیعاب نه غواړی بلکه دلته وخت په روژه نیولو بـه هم قسم پوره شی،

وَاِذَا اُضِيْفَ اِلٰى مَكَانٍ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ فِىْ مَكَّةَ يَقَعُ حَالًا لِاَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُحُ مُقَيِّدًا لِلطَّلَاقِ اِذَا الطَّلَاقُ يَقَعُ فِى الْاَمَاكِنِ كُلِّهَا فَيَلْغُوْ اِذْ كُرُ الْمَكَانِ اِلَّا اَنْ تَضْمُرَ الْفِعْلَ اَىْ اَلْمَقْصُدُ بِاَنْ يُّرِيْدَ فِىْ اِخْتِيَارِ دُخُوْلِ مَكَّةَ فَيَصِيْرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ مَكَّةَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ مَعَ الدُّخُوْلِ لَا بَعْدَ الدُّخُوْلِ كَمَا فِىْ حَقِيْقَةِ الشَّرْطِ يُؤَيِّدُ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ مَعَ مَجِىْءِ الْحَاجِّ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَاِنْ نَوٰى

وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ نَكَحْتُكِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ النِّكَاحَ ط

**ترجمه**:- او چه که طلاق د مکان طرف ته منسوب وی په دے شان چه "انت طالق بمکة" او الفاظ نور دا به فی الحال واقع وی حکه مکان د طلاق دپاره مقید جوړ یدو صلاحیت نه لری حکه چه طلاق کله هم واقع کیږی نو په تهولو مکانونو کښ به واقع کیږی.

خو چه فعل یعنی مصدر مقدر وی په دی شان چه فی دُخُولِكِ مَكَّةَ مراد شی نو فی په دشرط په معنی کښ شی نو لکه چه دے وخت کښ دا اوویلے شو چه اِنْ دَخَلْتُ مَكَّةَ فَانْتِ طَالِقٌ" لهذا دا بنسلکه به د داخلیدو سره طلاق قیږی د دخول نه پس به نه طلاقیږی لکه څرنګه چه د شرط په حقیقت کښ ده دے تاسید د اسئله کوی چه که چا انت طالق مع نکاحك" او دے نو طلاق به واقع نه وی که د اوږه نکاح هم اوکړی. اوکه چرے انت طالق اِنْ نَكَحْتُكِ ئے اووے نو نکاح نه پس به طلاق واقع وی.

**تشریح**:- فاضل مُصَنِّف دا دلیل چه که چرے طلاق مکان طرف ته منسوب شی مثلاً یو کس انت طالق فی مکة وائی معنی دا چه ته د وی په مکه کښ طلاقه ئے. نو په دے صورت کښ به طلاق فی الحال واقع شی حکه چه په دے مسئله کښ مکه طرف د دے او ظرفیت د شئی د دے خبرے تقاضا کوی چه شئی اول یعنی مظروف د شئی ثانی یعنی ظرف سره خاص وی؛ نو مکه ظرف جوړ ل به د دے خبرے تقاضا کوی چه طلاق د مکه سره خاص وی. حال دا دے چه طلاق د ا معنی نه قبلوی. یعنی طلاق د مکان سره مقید کیدو او د مختص کیدو صلاحیت نه لری بلکه طلاق خو په کله هم واقع کیږی نو په تهولو مکانونو کښ واقع کیږی او هر کله چه طلاق د کوم مکان سره نه خاص کیږی (مکان (مکه) ذکر به لغو وی. او آیت طالق به باقی وی خو خبره دا ده که چرے د مکان نه مخکښ مصدر مقدر وکړو او د فی مکة نه فی دُخُولِكِ مكة مراد شی نو په دی صورت کښ به کلمه د فی شرط په معنی کښ شی په متن کښ د فعل نه مصدر مراد دے نحوی فعل

مراد نه دے حکمه چه نحی په مصدر خو داخلیدے شی لیکن په نحوی فعل نفی داخلیدے
او هر کلمچه دا سے ده نو د نحی نه پس به مقدر شوے کلمه فعل نه وی بلکه مصدر
به وی هر کلمچه د مصدر په مقدر مندلو کښ ضرورت دا سے شو نو لکه دا سے وریځلے
چه " اِنْ دخلت مکة فانت طالق " که ته په مکه کښ داخله شوے نو ته طلاقه
ئے . نو دلته خو د نحی کلمه د شرط په معنا کښ ده او دا شرط محض نه وے دی وجه
نه د دخول سره سم به طلاق واقع شی . د دے قول نه پس به واقع نه وی څکه
چه د حقیقی شرط او د شرط محض په ضرورت کښ په مکه کښ د داخلیدو نه پس
واقع کیږی .

شارح ؒ په معنی د شرط او په حقیقت د شرط کښ فرق کړے دے یعنی کلچرے
طلاق په حقیقت د شرط معلق وی نو د شرط نه پس به واقع وی او کله چرے په معنا
د شرط معلق وی نو د شرط سره سم به طلاق واقع وی . د شرط نه پس به نه
واقع کیږی . نو که خاوند چرے " ان دخلت مکة فانت طالق " وواځی نو دلته خو په
حقیقت د شرط باندے طلاق معلق وے نو دے د پاره به مکې ته د دخول نه پس
طلاق واقع وی او که انت طالق نحاد خولئ مکه وواځی نو په دے صورت کښ به
طلاق په معنا د شرط باندے معلق وے نو دے د پاره به مکې ته د دخول سره سم
طلاق واقع وی .

شارح ؒ وائی چه د دے خبرے ..... چه د شرط په حقیقت کښ د شرط نه پس
طلاق واقع کیږی نو د دے تاسید د دی شے نه کیږی چه که څوک اجنبیه ښځه
نحاطب کړه او ورته ئے اوو ے چه " انت طالق مع نکاحك " نو طلاق به واقع
نه وی . اګر چه دا کښ د ښځے سره نکاح هم اوکړی لکه چرته چه د ضرورت کښ د
نکاح سره سره طلاق واقع کړے شوے دے حال دا دے چه هغے وخت د غه ښځه د غیر
منکوحه کیدو په وجه د طلاق د پاره محل نه وو . اوکه انت طالق ان نکحتك ئے اوو ے
نو په دی صورت کښ به د نکاح نه پس طلاق واقع کیږی ځکه چه په دے صورت
کښ طلاق په حقیقت د شرط باندے معلق کړے شوے دے .

د غه شان که " انت طالق نحی نکاحك " وواځی او د دی ښځے سره ئے نکاح او کړه نو

پله دے بنځه به طلاق واقع نه وی ځکه چه د مع نکاحلت په صورت کښ طلاق نه واقع کیدی. نو که چرے په فی نکاحلت کښ ظرف حقیقت د شرط دے نو د نکاح نه پس به په دی طلاق واقع کیدے دے لکه څنګه چه د ان نکحتك فانت طالق د یلو په صورت کښ د نکاح نه پس طلاق واقع کیږی.

بهرحال د اثابته شوه چه ظرف د شرط په معنی دی او په حقیقت کښ شرط نه دی.

وَلَمَّا ذَكَرَ أَنَّ فِي لِلظَّرْفِيَّةِ أَدْرَجَ مَعَهَا بَيَانَ بَاقِي أَسْمَاءِ الظُّرُوفِ الْمُضَافَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوفَ جَرٍّ فَقَالَ وَمِنْهَا أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ أَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا يُضَافُ إِلَيْهَا فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ مَعَ وَاحِدَةٍ يَقَعُ ثِنْتَانِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوءَةً أَوْ لَا ط

**ترجمه**:- ادهر کله چه مصنف د ذکر اوکړه چه فی د ظرفیت پاره راځی نو د ی د پاره د دی په خواه کښ ے د باقی اسماء ظروف بیان اوکړ چه مضاف کیږی اګرچه د غه حروف جر نه وی نو وے فرمایل چه د حروف معانی د قبیلے نه اسمائے ظروف هم دی نو کله د مع د مقارنت د پاره ده. یعنی د مع د اکلمه مخیل ما بعد د ما قبل سره د مقارن کولو د پاره وضع شوے ده.

لهذا اکه چا خپلے بنځے ته انت طالق واحدة مع واحدة یا معها واحدة او دے نو دوه طلاقه بهٔ واقع کیږی که بنځه موطوءه وی یا غیر موطوءه؟

**تشریح**:- شارح وفرمایل چه مخکښ د اخبره ذکر شوه چه کله فی د ظرفیت د پاره وضع شوے ده نو د مناسبت د وجه نه د باقی اسماء ظروف د دے په خواه کښ ذکر شو چه مضاف کیدی وے سره د اسم لیږی اګرچه د احروف جر نه وی. یعنی د اسمائے ظریف خو حروف جر نه وی او د ا بحث د حروف جر دے. لیکن د دے باوجود فی د ظرفیت سره د مناسبت د وجه نه د دے نه پس فوراً د اسماء ظروف ذکر کړے شو او د اسمائے وفرمایل چه د حریف معانی نه په اسماء ظروف باندے د حریفو اطلاق تقلیباً شوے دے څنګه چه په اوّل د بحث کښ تیر شوی دی. د اسماء

ظروف نه یو اسم ظرف دمخ کلمه هم ده چه داد دی دپاره وضع کړے شوے ده چه دومره مابعد دده دما قبل مقارن وی مثلاً کله چا چلے بنخه مخاطب کړه او دومره طلاقه اودومره چه انت طالق واحدة مع واحدة یا انت طالق واحدة معها واحدة "نو دا دومره دواړه صورتونو کښ به یه ترتیب سره دوه طلاقه وقاله بنخه مدخول بها وی او که غیر مدخول بها وی؛

وَقَبْلَ لِلتَّقْدِيمِ أَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُقَدَّمًا عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ دَلِيلٌ لِلشَّرْحِ أَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَحُكْمُهَا فِي الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلَ أَيْ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلَ طَلْقَةٌ وَاحِدٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدَ طَلْقَتَانِ وَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلَ طَلْقَتَانِ يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدَ طَلْقَةٌ وَاحِدَةٌ عَلَى مَا قَالَ وَإِذَا قُيِّدَتْ بِالْكِنَايَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا أَيْ إِذَا قُيِّدَ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ أَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ أَوِ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلْقَتَانِ وَفِي الثَّانِي طَلْقَةٌ وَاحِدَةٌ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِي سَبَقَهَا وَاحِدَةٌ أُخْرَى فَتَقَعَانِ مَعًا فِي الْحَالِ وَمَعْنَى الثَّانِي وَاحِدَةً الَّتِي سَتَجِيءُ بَعْدَهَا أُخْرَى تَقَعُ هَذِهِ فِي الْحَالِ وَلَا يُعْلَمُ مَا سَيَجِيءُ وَإِذَا لَمْ تُقَيَّدْ كَانَتْ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا أَيْ إِذَا لَمْ يُقَيَّدْ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ أَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلْقَةٌ وَاحِدَةٌ وَفِي الثَّانِي طَلْقَتَانِ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى فَتَقَعُ الْأُولَى وَلَا يُعْلَمُ حَالُ الْأُخْرَى بَعْدَ فَفِي الثَّانِي أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِي كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى الْمَاضِيَةِ فَتَقَعَانِ مَعًا وَهَذَا كُلُّهُ فِي الطَّلَاقِ وَأَمَّا فِي الْإِقْرَارِ فَيَلْزَمُ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ وَاحِدَةٌ قَبْلَ دِرْهَمٍ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ وَفِي الصُّوَرِ الْأُخَرِ يَلْزَمُهُ دِرْهَمَانِ هٰكَذَا أَفْتَوْا ؛

**ترجمه** :- او قبل کلمه د تقدیم دپاره وضع شوے ده یعنی دے دپاره وضع ده

چه دے ماقبل پہ هغه څیز متقدم وی چه د کوم طرف نه اضافه ان کړے شوے دے او کله د بعد د تاخیر پاره وضع شوے ده چه دے ماقبل د هغے څیز نه مؤخر وی چه د کوم طرف نه د اضافت دے او دی حکم د طلاق پہ باب کښ د قبل د حکم نه خلاف نه دے یعنی پہ هر هغه ځائے کښ چه هلته د قبل لفظ پہ صورت کښ د یو طلاق واقع کیږی نو هلته به د لفظ بعد پہ صورت کښ یو طلاق واقع کیږی او پہ هر هغه ځائے کښ چه هلته د قبل لفظ پہ صورت کښ دوه طلاقه واقع کیږی نو هلته به د لفظ بعد پہ صورت کښ یو طلاق واقع کیږی لکه څنګه چه ویلی شوی دی.

او هر کله چه د الفاظ د کنایه سره مقید شوی دی نو د اخیل ما بعد دیاره صفت واقع کیږی. یعنی د قبل او بعد نه هر یو لفظ که چرے د کنایه سره مقید کړے شوے وی. پہ دے شان که څوک خپل بنځے ته اوائی چه "انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة" نو د اقبلیت یا بعدیت به معنے د خپل ما بعد دیاره صفت وی. اګرچه د نحوی ترکیب پہ اعتبار سره د اخپل ما قبل صفت دے نو پہ اول صورت کښ دوه طلاقه واقع وی او پہ دویم صورت کښ به یو طلاق واقع وی ځکه چه د اول صورت معنی دا ده چه تاته د یو طلاق وی. د اسے چه دهغے نه مخکښ یو بل واقع شوے وی. لهذا د دوارو به فی الحال یو ځائے واقع شی. او پہ دویم صورت معنی دا ده چه تاته د ی یو طلاق وی د اسی چه دهغے نه پس یو بل د ی نو فی الحال به دغه یو طلاق واقع وی او کوم چه به راځی نو دهغے څه علم نشته او هر کله چه مقید کړے شوے نه وی نو دا وه د خپل ما قبل صفت وی یعنی چه کله پہ قبل او بعد کښ هر یو د کنایه سره مقید شوے نه وی مثلاً یو کس خپل بنځے ته اوائی چه انت طالق واحدة یا بعد واحدة نو د اقبلیت او بعدیت به د خپل ما قبل صفت وی نو پہ اول صورت کښ به یو طلاق واقع وی او پہ دویم صورت کښ به دوه طلاقه واقع وی ځکه چه د اول شال معنی دا ده چه تاته د یو طلاق د ی او د اسی چه د یو بل راتلونکی نه مخکښ وی. لهذا اول طلاق به واقع شی او د هغه راتلونکی شال معلوم نه دے.

د دویم شال معنی دا ده چه پہ تا د ی یو طلاق واقع وی د اسے چه یو بل تیر تصری

طلاق نه پس دی لفظ اده طلاقه به واقع وی دا قبل احکام د طلاق په سلسله کښ دی.
او هرچه په اقرار کښ وی نو په "له علی درهم واحد قبل درهم" کښ به یو درهم لازم
او په دویم صورت به دوه درهمه لازمیږی.

عُلماؤُهُم دغه شان لیکلی دی. (واللہ اعلم باحکامہ وعلمہ اتم)

تشریح:- د اسماء ظروف نه لفظ د قبل او لفظ د بعد هُم دی. مُصنّف د دلیل
چه لفظ د قبل د تقدیم دپاره د وضع شوے دے یعنی لفظ د قبل دے دپاره وضع
شوے دے چه دے ماقبل دے په مضاف الیه باندے مقدم وی. او لفظ
د بعد د تاخیر دپاره وُضع شوے دے یعنی لفظ د بعد دے دپاره وضع شوے
دے چه دا په دې خبره باندے دلالت وکړی چه دے ماقبل دے دے مضاف
الیه نه مؤخر دے. د طلاق په باب د لفظ بعد حُکم د لفظ قبل د حُکم مخالف
وی یعنی کوم حُائے د لفظ قبل په صُورت کښ یو طلاق واقع کیږی نو غلهُ حائے
کښ به د لفظ بعد په صُورت کښ دوه طلاقه واقع کیږی. او کوم حُائ چه د لفظ قبل
په صُورت کښ دوه طلاقه واقع کیږی هلته به د لفظ بعد په صُورت کښ یو طلاق
واقع کیږی.

مصنّف اوفرمائیل چه کچرے لفظ د قبل او بعد د کنایه یعنی ضمیر سره مقید کړ شی
یعنی که د دوئ مضاف الیه ضمیر هو پرے شی نو دا د وارو د نحوی ترکیب
په اعتبار سره خو دخپل ماقبل صفت واقع کیږی لیکن د معنی په اعتبار سره به دا د
خپل مابعد صفت واقع وی.

مثلاً که چا غیر مدخول بها ښځے ته خطاب سره و وے چه "انت طالق واحدة
قبلها واحدة" یائے درته د لسے او وے چه "انت طالق واحدة بعدها واحدة"
نو په دے دواړو صورتونو کښ به لفظ د قبل او بعد د معنی په اعتبار سره خپل
مابعد صفت واقع وی. او په اول صُورت کښ به دوه طلاقه واقع وی او په دویم
صورت کښ به د انت طالق واحدة قبلها واحدة مطلب دا وی چه په تا و یوه اسے
طلاق وی چه د هغے نه مخکښ یو بل واقع شوے وی؟

حاصل دا چه د انت طالق واحدة په ذریعه یو طلاق په زمانه د حال کښ واقع

کړے شوے وے او دقبلها واحدة په ذریعه یو طلاق دے په مخکښ زمانه
یعنی په ماضی کښ واقع کړے شوے دے لهذا کوم طلاق چه دانت طالق واحده
په ذریعه په زمانه حال کښ واقع کړے شوے دے نو دا به هم په زمانه د
حال یعنی په زمانه د تکلم کښ واقع شی. او دقبلها واحدة په ذریعه چه کوم طلاق
دے نه مخکښ زمانه کښ یعنی د ماضی په زمانه کښ واقع کړے شوے دے
هغه هم دے سره سره په زمانه د حال کښ واقع شی ځکه چه صاحب دهدایه
مطابق ایقاع د طلاق په ماضی کښ دا په شان د ایقاع د طلاق فی الحال دی. یعنی د
کوم طلاق چه ماضی زمانے سره نسبت کړے شوے وی
نو دا به په زمانه حال کښ واقع وی لهذا دا به هم اول طلاق سره سره په زمانه
حال کښ دی او په مذکوره غیر مدخول بها ښځه باندے به په یو ځل دوه طلاقه
واقع دی.
او دویم صورت انت طالق واحدة بعدها واحدة مطلب به دا دی چه په تا
د اسی یو طلاق واقع دی چه دهغے نه پس یو بل واقع وی. یعنی دانت طالق واحدة
په ذریعه یو طلاق په زمانه حال کښ واقع کړے شو او دبعدها واحده په
ذریعه یو طلاق دے نه پس یعنی په راروانه زمانه واقع کړے شو یا ے
نو دانت طالق واحدة په ذریعه چه کوم طلاق په زمانه حال کښ واقع کړے شوے دے
هغے خو به واقع شی لیکن دبعدها واحدة په ذریعه چه کوم طلاق دے نه پس واقع کړے
شوے دے نو دا به واقع نه وی ځکه چه په غیر مدخول بها ښځه نوعدت واجب نه
دی نو ځکه دا دیو طلاق نه پس دویم طلاق پیدا محل پاتے نه شو او ځکه چه دویم
طلاق محل پاتے نه شو نو په دے به دبعدها واحدة په ذریعه دویم طلاق واقع نه
دی بلکه دانت طالق واحدة په ذریعه به صرف یو طلاق واقع دی. په دے صورت
کښ دیو طلاق واقع کیدو دغه وجه بیان کړل نور ټول بهتر دی کوم چه خادم ذکر کړیدے
ځکه چه د شارح په بیان شوے وجه ولا یصلح سبحی کښ سامحت (چشم پوشی) ده
ځکه حضرات چه په دغه ذکر شوی قاعده باندے اعتراض کړے دے او فرمایلی دی
چه په جاء نی رجل و زیده قبله کښ لفظ قبل ضمیر سره مقید دے یعنی ضمیر دے

مضاف الیہ واقع شوی دے لیکن د دے سرہ ھم لفظ د ماقبل دخیل ماقبل یعنی د زید صفت واقع دے او مطلب دا دے چہ حُما خواتہ دا اسے سړے راغے چہ د ھغہ نہ مخکښ زید راغے حال داچہ تاسو قاعدہ کښ دا اوفرمایئل چہ دے صورت کښ لفظ د قبل دخیل مابعد صفت واقع کیږی.

د دے جواب دا دے چہ دا تاعدہ ھغہ وخت دہ چہ کلہ د لفظ د قبل نہ بعد اسم ظاھر وی اګر د ھغہ د قبل مضاف الیہ ھم نہ وی او پہ دی شال کښ لفظ د قبل نہ بعد کوم اسم ظاھر نشتہ نو دے د وجہ نہ دے شال پہ ذریعہ پہ دے تاعدہ باندے څہ اعتراض واقع نہ شو.

فاضل مصنف د دیئے تاعدہ بیانوی. فرمائی چہ کہ لفظ د قبل او بعد د ضمیر سرہ مقید نہ وی یعنی د ضمیر طرف تہ مضاف نہ وی نو دا بہ د خیل ماقبل صفت واقع وی. مثلاً کہ څوک غیر مدخول بہا بنځے تہ اووائی چہ انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ یا انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ نو پہ دے دواړو صورتونو کښ بہ تبلیت او بعدیت د خیل ماقبل صفت وی او پہ اول صورت کښ بہ یو طلاق واقع وی او پہ دوئم صورت کښ بہ دوہ طلاقہ واقع وی ځکہ چہ اول صورت کښ مطلب دا دے چہ پہ دا وی یو دے سے طلاق وی چہ پہ یو بل روستو راتلونکے دے ھغہ دوی نہ مخکښ دے نو پہ انت طالق واحدۃ سرہ بہ یو طلاق فی الحال واقع شی نو ښځہ غیر مدخول بہا دہ او غیر مدخول بہا د یو طلاق نہ پس د طلاق محل نہ پاتے کیږی دے د وجہ نہ روستو راتلونکے طلاق بہ لغو، شی اوالبتہ ھم د لاسے حال الاکہ سامحۃ ذکر دے دویم طلاق نہ واقع کیدو لو بہ ھغہ د وجہ نہ دہ کومہ چہ خادم ذکر کړہ او پہ دوئم صورت کښ بہ مطلب دا وی چہ پہ تا دے دا سے طلاق واقع وی چہ د یو بل تیر شوی طلاق نہ پس وی یعنی پہ تاخیر یو طلاق فی الحال واقع دے او یو طلاق پہ زمانہ د ماضی کښ واقع دے.

نو کوم طلاق چہ د انت طالق واحدۃ پہ ذریعہ واقع شوے دے نو دا بہ فی الحال واقع شی او کوم طلاق چہ د ماضی زمانے طرف تہ منسوب کړے شوے دے نو ھغہ بہ ھم د وی سرہ فی الحال واقع شی ځکہ چہ ایقاع د طلاق پہ د ماضی کښ ایقاع د طلاق فی الحال وی. عرض دا چہ دا دواړہ طلاقونہ پہ یو ځائے واقع وی او پہ غیر مدخول بہا باندے

لحوقه طلاقه پهٔ یوخل واقع کیدیتی نو پهٔ دی صورت کښ به پهٔ دغه غیر مدخول بها دوه (۲) طلاقه واقع وی پهٔ دی قاعده باندے هم اعتراض دے اوهمنه واچه پهٔ جاوئی رجل قبل نید غلامه، کښ لفظ قبل ضمیر سره مقید نه دے یعنی ضمیر طرفته مضاف نه دے، بلکه واسم ظاهر یعنی زید طرف مضاف دے لهذا قبل زید ما قبل دپاره صفت واقع کیدل پکار دو. حال داد ے چه دے مثال کښ قبل زید ما بعد صفت دے ما قبل صفت نه دے دے جواب داد ے چه داقاعده هغه وخت معتبر ده چه کله قبل دلفظ عمده پس مضاف الیه نه علاوه کوم اسم ظاهر موجود نه وی حال داد ے چه دلته کښ مضاف الیه نه علاوه غلامه اسم ظاهر موجود دے اوهر کله چه کارداسے دے نو پهٔ دی قاعده باندے څهٔ اعتراض واقع نهٔ شو.

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ وفرمایلی چه دغه مذکوره تول احکام دغیر مدخول بها د طلاق پهٔ سلسله کښ دی اوکه چرے بنځه مدخول بها وی نو پهٔ ذکر شوی څلورو اړخو صورتونو کښ به پهٔ بنځه دوه طلاقه واقع وی. لفظ قبل اوبعد که دواړه ظاهر طرفته مضاف وی اوکه دضمیر طرفته نه مضاف وی وغه شان کله لفظ د قبل اوبعد دطلاق نه علاوه پهٔ اقرار کښ استعمال کړے شو نو دے احکام بیلجلدی وی. بعینه دغه احکام به ئے نه وی چه کوم پهٔ طلاق کښ ذکر شول.

مثلاً که چا اوو ے چه "لهٔ علیّ درهم بعد درهم" نو پهٔ دی صورت کښ به پهٔ اقرار کوونکے دوه درهمه لازم وی اومطلب به ئے داوی. چه دوهٔ دپاره پهٔ ما باندے یو درهم دے دی نه پس یو درهم بل پهٔ ما واجب دے. حال داد ے چه د طلاق پهٔ باب کښ که چرے لفظ دبعد، ضمیر طرفته مضاف شوی وی نو پهٔ دی صورت کښ یو طلاق واقع کیږی څنګه چه تیر شو. دغه شان که. لهٔ علیّ درهم قبله درهم اوراثی یالهٔ علیّ درهم بعد درهم اوراثی؛ نو پهٔ دی صورتونو کښ به دوه درهمه واجب دی خو که چرے لهٔ علیّ درهم واحد قبل درهم اوراثی نو شارح اودے چه پهٔ دے صورت کښ به صرف یو درهم واجب وی ځکه چه پهٔ دی صورت کښ طلاق هم یو واقع کیږی اودلیل دا بیانوی چه دے مثال مطلب داد ے چه پهٔ ما دهغے دپاره یو درهم دے دهغه یو درهم نه مخکښ چه

چه په آمنده کښ به واجبیږی لهذا چه دکوم درهم فی الحال اقرار شوے وی همغه خو به واجب شی اوکوم باره کښ چه دا اوږلے شوچه په آمنده کښ به واجبیږی نو دے خو حال معلوم نه دے نو دے دپاره دابه واجب نه وی. د علامه بزروی رائے هم را ده لیکن صاحب د تلویح وئیلے دی چه په دے صورت کښ جمله هم دوه درهمه واجب کیږی خنګه چه په باقی درے صورتونو کښ دوه درهمه واجبیږی او د لفظ علیّ درهم قبل درهم مطلب دا دے چه دوه دپاره به مابانده دے یو درهم دے فی الحال. دیو درهم نه محکښ دا نه چه په آمنده کښ د واجب کیدو ذکر درهم نه محکښ. نو دا دا ده لکه چه دوه درهم په همو په زمانه حال کښ د محکښ درسره کولو سره اقرار شوے دے او دی سره دوه درهمه واجب کیږی یو نه واجب کیږی. لهذا دے صورت کښ به هم دوه درهمه واجب وی. د طلاق او اقرار په مینځ کښ د فرق وجه دا ده چه دغه مذکوره مسئله خو په غیر مدخول بها کښ فرض شوے ده او غیر مدخول بها دیر طلاق سره یا نه کیږی. او په دے باندے عدة واجب نه وی نو دے دپاره چه کرمو صر تونو کښ دوه طلاقه په ترتیب سره واقع کیږی نو دغه صورتونو کښ به اوّل طلاق واقع وی. او دوهم نه پس به د طلاق محل د منه پاتے کیدو په وجه دویم طلاق واقع نه وی بلکه لغو ګرځی به وی او په دغه باندے دوهم واجب کولو دپاره خو محل باقی دے نو دے وجه نه دیو درهم واجب کولو نه پس دویم درهم هم واجب کیږی شی

وَعِنْدِیْ لِلْحَضْرَتِ خَ إِذَا قَالَ لِغَیْرِهٖ لَكَ عِنْدِیْ اَلْفُ دِرْهَمٍ كَانَ وَدِیْعَةً لِاَنَّ الْحَضْرَةَ تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُوْنَ اللُّزُوْمِ إِلَّا اَنْ یَّكُوْنَ لِلْقَرْبِ وَالْقَرْبُ الْمُتَیَقَّنُ هُوَ قُرْبُ الْاَمَانَةِ دُوْنَ الدَّیْنِ لِاَنَّهٗ مُحْتَمَلٌ وَلِهٰذَا إِذَا وَصَلَ بِهٖ لَفْظَ الَّذِیْنَ بِاَنْ یَّقُوْلَ لَكَ عِنْدِیْ اَلْفٌ الَّذِیْ یَكُوْنُ دَیْنًا ؕ

ترجمه:- او لفظ د عند موجود کیدو دپاره وضع شوے دے نو که چا دویم کس ته اوږے چه "لَكَ عِنْدِیْ اَلْفُ دِرْهَمٍ، ستا زما سره نږ (۱۰۰۰) درهمه دی. نو دابه ودیعت دی ځکه چه دیو شی موجودیدل، هغے په حفاظت دلالت کوی او دی په لازمیدو دلالت نه کوی ځکه چه لفظ عند د قرب دپاره

وضع شوے دے او یقینی قُرب دا امانت قُرب وی نه چه دَیْن قُرب. ځکه چه دَیْن قُرب مُحتمل دے نو دی وجه که قائل (ویونکے) دوی سره لفظ دَیْن ملاؤ کړی اوږدا روائی چه "لَکَ عندی الف دَیْناً" نو دا به دَیْن وی.

**تشریح:** د اسماء ظروف نه دیو لفظ دعند، هم دے لفظ دعند دموجود تیا د پاره دے که دا موجود کیدل حقیقةً وی لکه "زید عند عمرو" یا حکماً وی لکه "عندی مالاً" داهغه وخت هم ویلے شی چه مال د متکلم په جیب کښ نه وی بلکه ده ته په کورکښ وی بهرحال لفظ دعند په موجودتیا دلالت کولو د پاره وضع شوے دے نوکه چا بل کس مخاطب کړ او ورته ئے اووے چه "لَکَ عندی الف درهم" ستاذ ما سره زَر (۱۰۰۰) درهمه وی نو دا کلام به په هو دیعت باندی محمُول وی په دَیْن به محمُول نه وی ځکه چه عند یعنی موجود والے په دی خبره دلالت کوی چه (۱۰۰۰) درهمه زما سره محفوظ دی نو دعٔ په لازم کیدو باندے دلالت نه کوی او دے وجه داده چه لفظ دعند دقُرب د پاره راځی او یقینی قُرب د امانت قُرب دی دَیْن نه وی. دَیْن قُرب خو صرف احتمالی وی نو چه د کلم څیں قُرب یقینی دے یعنی قُرب د امانت نو دا کلام به هم په دی باندے محمُول وی. دوی نه په علاوه باندی به محمُول نه وی. او لفظ دعند دَیْن د قُرب احتمال خو هم لری نو دے د پاره که دی قول سره لفظ دَیْن ملاؤ کړے شو. او دا اسے دوے ویلے شو چه عند الف دیناً" نو دا کلام به په دَیْن (قرض) باندے محمُول وی او دا لفظ دَیْناً به دی احتمال قُرب تفسیر واقع شی؛

وَغَيْرُ يُسْتَعْمَلُ صِفَةً لِلنَّكِرَةِ وَيُسْتَعْمَلُ اِسْتِثْنَاءً لٰكِنَّ اِسْتِعْمَالَ الْاَوَّلِ اَصْلٌ فِيْهِ وَالثَّانِيْ تَبَعٌ "نَحْوُ رَاَيْتُ رَجُلًا غَيْرَ زَيْدٍ" فِي الظَّرْفِ تَقْدِيْرًا كَقَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ زُيُوْفٍ بِالرَّفْعِ فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ لِاَنَّهٗ جَاءَ صِفَةً "لِلدِّرْهَمِ" فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَهٗ عَلَيَّ الدِّرْهَمُ الَّذِيْ هُوَ مُغَايِرٌ لِلدِّرْهَمِ الَّذِيْ لَا يَسْتَثْنِيْ مِنْهُ شَيْئًا فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ تَامٌّ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصْبِ كَانَ اِسْتِثْنَاءً فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ اِلَّا دَانِقًا وَهُوَ مِقْدَارُ سُدُسِ الدِّرْهَمِ وَسِوٰى بِمِثْلِ غَيْرٍ فِيْ كَوْنِهٖ صِفَةً وَاسْتِثْنَاءً وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ اِعْرَابُهٗ تَقْدِيْرِيًّا حَمَلَ عَلَى الْمُشَبَّهِ لِاَنَّ الْقَاضِيَ لَا يُصَدِّقُهٗ

## فی صورۃ التخفیف با

**ترجمہ:** - او لفظ د غیر د نکرے د صفت په طور استعمالیږی او د استثناء په طور هم استعمالیږی. لیکن په دی کښ د اوّل استعمال اصل دے او دوئم تابع دے نو لفظ د غیر هم تغلیباً په ظروف کښ داخل دے لکه د اقول چه له علیٰ درهم "غیر دانق" درفعه سره. نو په ده به پوره یو درهم لازم وی حُکه چه لفظ د غیر په دے رخت کښ د درهم صفت دے لهذا د معنیٰ به وی چه دده پَه ما باندے یو د اسے درهم دے چه د دانق نه علاوه دے نو د دی سره به څه څیز مستثنیٰ نه وی (بلکه) په ده به پُوره یو درهم لازم وی او که نصب سره (غیرَ) ګے وے نو دے نو د ابه د استثناء په طور وی او په ده به یو د انق نه علاوه یو درهم لازم وی او د انق دیو درهم شپږمه حصّه وی او لفظ د سړی په صفت او استثناء کیدو رکښے د غیر په شان دے او په حقیقت کښ ظرف دے. لیکن د دی اعراب تقدیری دی. نو د دی قبعه نه د ابه په بنت مُحرّل کیدے شی او ممکنه ده چه د تاسی د تخفیف په صُورت کښ تصدیق وُنکری.

**تشریح:** - د غَیرُ لفظ اګرچه د اَسماء ظروف نه نه دے لیکن د اسماء ظروفو په بحث کښ تذییباً ذکر کړے شو. مصنّف وفرمائیل چه لفظ د غیرُ د نکرے صفت کیدو سره هم استعمالیږی او د استثناء په طور هم استعمالیږی. لیکن اول استعمال اصل دے او دوئم استعمال تابع دے. صفت کیدو لو سره خو دے وجه نه استعمالیږی چه لفظ د غیر اسم صفتی دے حُکه چه اسم صفتی هغه دی چه په مبهم ذات باندے د دی د بعضو صفاتو سره دلالت او کړی او کلمه د غیرُ د مغیّر په معنیٰ ده او مغیّر د ذات مع التغیر نوم دے یعنی غیر په ذات مع التغیّر باندے دلالت کوی لهذا غیر به اسم صفتی دی او هر کله چه غیر اسم صفتی دے نو د ابه صفت جوړ دل هم صحیح دی پاتے شوه اخبره چه د غیر لفظ د نکرے صفت ولی واقع کیږی. نو د دی جواب دا دے چه لفظ د غیر په څه لفظ د نکره ده بلکه د مخالی قسم نکره ده. حُکه چه لفظ د غیر د معرفے په طرف د اضافت کیدو سره هم نه معرفه کیږی د حال دا دے چه د معرفے طرف ته په اضافت کولو سره هره نکره معرفه کیږی نو لفظ د غیر چه هر کله په څیز د نکره ده نو د ابه صرف د نکرے صفت واقع کیږی. د معرفے

صفت بدنه واقع کیږی.

او د غیرُ لفظ د استثناء پاره استعمالیږی، ځکه چه لفظ د غیرُ د إلّا کلمه سره مشابهت
ډیر په دعه شان چه دواړو کښی دهر یو مابعد په حکم کښی د نخیل ماقبل مناځ وی نو لهذا
دی شابهت دوجه نه لفظ د غیرُ د استثناء د پاره استعمال شوے دے مثلاً یو سړے
وائی چه "لهٗ عَلَیّ درهم غیر دانق" او غیرُ ے مرفوع وے نو په دے صُورت کښ به
په اقرار کوونکی باندے پوره یو درهم لازم وی ځکه چه دلته لفظ د غیرُ د درهم
صفت دے او دی کلام مُطلب دا دے چه دده په ما باندے یو دا سے درهم
دے چه د دانق مُغایر دے، یعنی هغه درهم نه دے کوم ته چه دانق ویلے شی.
بلکه دوی نه علاوه چه کوم درهم دے هغه مراد دے لهذا په دے صُورت کښ به د
درهم څلـه حصّه مستثنیٰ نه وی بلکه په اقرار کوونکی به پُوره یو درهم لازم وی اوکه
چرے اقرار کوونکی په غیر باندے نصب وائی نو په دے صُورت کښ به لفظ د غیر
د استثناء په طور استعمالیږی. او مطلب به ئے داوی چه په ما باندے یو دانق کم درهم واجب
دے لهذا په دی صُورت کښ به په مقر باندے یو دانق کم درهم لازم وی.

دانق د نون د فتحے او کسرے دواړو سره نقل شوے دے او د رهم شپږمے
حصے ته دانق وائی.

مصنّف وائی چه د غیر په شان لفظ د سوی هم د نکرے د صفت په طور استعمالیږی
او د استثناء پاره هم استعمالیږی.

شارح وائی چه لفظ د سوی په حقیقت کښ ظرف دے مثلاً که چا اوے چه ضَرَبْتُ
خالداً سوا حامد، د حامد په ځائے ما خالد وو هو. خو د سوی اعراب مقدر وی وجه دا
به په نیّت باندے بناء وی، یعنی که متکلّم وو دے چه ما د رفع سره ویلے نو دا به صفت
په طور استعمال وی او په اقرار کوونکی به پوره یو درهم لازم وی اوکه دا ئے اوو دے
چه ما د نصب سره ویلے نو دا به د استثناء په طور استعمال شوے وی. او په دے بانـدے
به یو دانق کم یو درهم لازم وی.

مُلا جیونؒ فرمائی چه د اهم کیدلو شی چه قاضی د تخفیف په صُورت کښ د دے تصدیق
او نه کړی یعنی که دے اوو دے چه ما د نصب سره ویلے دے او د استثناء اړدوم کړے دے

ممکن ده چه ده مهتمم کیدر په وجه تاضی ده تصدیق اوشه کړی او دے وینا سره ئے د ژکړی. چه ده صرف دغیلے فائدے د پاره اوړے.

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الشَّرْطِ فَاِنَّ اَصْلَ فِيْهَا اَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ اِلَّا لِهٰذَا الْمَعْنٰى وَغَيْرُهَا تُسْتَعْمَلُ لِمَعَانٍ اُخَرَ لِهٰذَا اُكْتُفِيَ اَنْ نُسَمِّيَ الْكُلَّ بِحُرُوْفِ الشَّرْطِ وَاِنْ كَانَ بَعْضُهَا اِسْمًا اِنَّمَا تَدْخُلُ عَلٰى اَمْرٍ مُتَرَقَّبِ الْوُجُوْدِ وَلَيْسَ بِكَائِنٍ لَا مُحَالَةَ فَلَا تُسْتَعْمَلُ فِيْمَا لَمْ يَكُنْ عَلٰى خَطَرِ الْوُجُوْدِ بَلْ مُحَالًا اِلَّا بِضَرْبٍ مِّنَ التَّاوِيْلِ لِاَنَّهُ مُحَالٌ لَوْ لَا يُسْتَعْمَلُ عَلٰى اَمْرٍ كَائِنٍ لَا مُحَالَةَ اِلَّا بِالتَّاوِيْلِ لِاَنَّهُ مُحَالٌ اِذَا فَاِذَا قَالَ اِنْ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ لَمْ تَطْلُقْ حَتّٰى يَمُوْتَ اَحَدُهُمَا لِاَنَّ هٰذَا الشَّرْطَ لَا يَعْلَمُ قَطْعًا اِلَّا حِيْنَ مَوْتِ ..... اَحَدِهِمَا فَاِنَّهُ قَبْلَ الْمَوْتِ يُمْكِنُ فِيْ كُلِّ حِيْنٍ اَنْ يُطَلِّقَهَا فَاِنْ لَمْ يُطَلِّقْ وَمَاتَ اَحَدُهُمَا وَقَعَ الطَّلَاقُ وَتَحْرُمُ عَنِ الْمِيْرَاثِ اِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا لِاَنَّ اِمْرَاَةَ الْفَارِّ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَكَذَا اِذَا شَارَفَ مَوْتُ الْمَرْاَةِ تَطْلُقُ الْبَتَّةَ لِاَنَّهُ تَحَقَّقَ الشَّرْطُ ح ا

**ترجمه**:- اود حروف معانی دقبیلے نه حروف شرط هم دی اوحرف اِن په دے حروف شرط کښ اصل دے حُکمه چه حرف اِن د دغے معنے پاره استعمالیږی اوددی نه علاوه باقی حروف دنورو معانیو پاره هم استعمالیږی. ددی وجه صرف اِن نه غلبه ورکړے شوه. نو او دے قبیلے نه حرف شرط نوم ورکړے شو. سره د دی نه چه په دی بعض اسماء دی اوحرف اِن په دے معدوم اس باندے داخلیږی چه دهغے وجود متوقع دی اوپه یقینی طور موجود نه دی. لهذا حرف اِن به په دے څای کښ نه شی استعمالیدے چه دهغے وجود متوقع نه دی بلکه محال دی خو اِن کښ به تاویل کولو سره حُکمه چه د نوُ محُل هم دے اود دے په دے اسی څیز کښ هم استعمال نه دی چه یقینی طور موجود دی خو دے نه تاویل سره حُکمه چه دغه د اِذَا محل دے نو کله چا چه ښځے ته اود ے چه " اِن لم اطلقک فانت طالق " نو په دے به طلاق واقع نه وی. تر دے پورے چه په دے کښ یو من شی داحُکمه چه دا

یقینی معلوم نه دے مگر صرف دمرگ په وخت کښ. ځکه چه مرگ نه مخکښ هر وخت د امکان ده په خاوند دی له طلاق ورکړي خو چه هر کله ده طلاق ورنه کړو او دخاوند مرگ وخت نزدی شو نو په دی به طلاق واقع شی او که داغیر مدخول بها وی نو دا به د میراث نه محروم له ولے شی. په خلاف د دی صورت چه کله دا مدخول بها وی ځکه چه اهرأة دفساد دخول نه پس وارثه وی. دغه شان کله چه د مرگ وخت نزدی وی نو دا ښځه به ضرور مطلقه کیږی ځکه چه دے وخت کښ شرط متحقق شو؛

**تشریح**:- مصنف اوفرمائیل چه د حروف معانیه یو قسم حروف شرط دی او په حروف شرط کښ د اِنْ حرف اصل دے ځکه چه حرف اِنْ د شرط د معنی سره مختص دے او د حروف شرط د معنی د پاره استعمالیږی دے نه علاوه په بله معنی کښ مستعمل نه دے نه خلاف نورو کلماتو شرط چه هغه د شرط نه علاوه د نورو معانیو د پاره، هم استعمالیږی" اِنْ کړم چه د شرط په معنی کښ اصل دے چونکه هغه حرف دے دے وجه نه د دی اصالت لره غلبه درکړلو سره تمام کلماتو د شرط لره د حروف شرط سره موسوم کړے شول اګرچه دے کښ بعض کلمات شرط مثلاً اِذا وغیره اسم دے. دکته کښ یو اعتراض دے ادهغه دا چه ستاسو دا ویل چه اِنْ د حرف شرط په معنی کښ استعمالیږی او بله معنی د پاره دا نهٔ استعمالیږی. غلط دی بلکه کلمه د اِنْ د شرط نه علاوه په نافیه کښ هم استعمالیږی. دے جواب دادے چه اِنْ دوه حرفونه دی یو حرف شرط او بل نافیه، پس اِنْ چه کوم حرف شرط دے هغه د شرط د پاره استعمالیږی دے نه ماسوا بله معنی د پاره نه استعمالیږی. دے جواب نه پس به دغه مذکوره اعتراض نه واقع کیږی.

دریم جواب دادے چه په حروف شرط کښ د اِنْ د اصل کید لو مطلب دادے چه اِنْ محض د شرط د پاره راځی. په دے کښ د ظرفیت وغیره اعتبار نه کیږی لکه څرنګه چه په اِذا او په حتیٰ کښ د شرط سره د ظرفیت وغیره اعتبار کیږی.

مصنف اوفرمائیل چه د اِنْ حرف په دے سره اُم مدوم باندے داخلیږی چه د کوم موجود والے متوقع دی یعنی دغه امر معدوم دا دے دی چه د وجود او عدم په منځ کښ متردد دی یعنی د موجود والی اوْنه موجود والی دواړو احتمال لری او د اِنْ خرنه په

ممتنع باندے داخلول جائز دی اور نہ پہ متحقق الوقوعہ باندے داخلول جائز دی۔
دے لہ شارح فرمائیلی دی کہ چرتہ یعلم وعدم دا اسے وی چہ دکوم مرجو کیدل متوقع نہ دی
بلکہ ممتنع او محال وی نو پہ ھغہ باندی بہ حرف اِنْ شرطی داخلولے۔ ھاں کہ پہ ھغہ
کښ تاویل کولو سرہ دمحال د وجہ نہ ریستلو سرہ دمشکوک درجہ کښ داخل کړے شی۔
او پہ محال او ممتنع باندے دَ اِنْ حرف مُکہ نہ داخلیزی۔ چہ متحقق الوقوع دَاِذَا محل دے۔
یعنی پہ دَ باندے کلمہ دَاِذَا داخلیزی۔

مصنفؒ حرف اِنْ مثال بیانولرسرہ اوفرمائیل کہ چرتہ خاوند ښځے تہ وئیل "اِنْ
لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" کچرتہ تاتہ زہ طلاق درنہ کړم نو تاتہ طلاق واقع
وی یعنی خاوند دوقوع د طلاق لرہ پہ عدم تطلیق (طلاق نہ درکولو) باندے معلق کړلو
نو پہ دغہ ښځہ باندے بہ ھغہ وخت طلاق واقع کیږی۔ چہ پہ ښځہ اړخاوند دیرمرگ
نزدے راشی مُکہ چہ د طلاق نہ درکولو شرط پہ حقیقی طور باندے ھم پہ دغہ وخت کښ
متحقق کیږی چہ کدپکښ دیرمرگ نزدے شی مُکہ چہ د مرگ نہ دراندے دراندے
ھروخت د طلاق واقع کیدلو امکان شتہ دے۔ او کدچہ د مرگ نہ دراندے ھروخت
د طلاق درکولو امکان مرجُود دے نو شرط د دی عدم تطلیق نہ موجودیدلو د وجہ نہ بہ دَ
د مرگ نہ دراندے طلاق نہ واقع کیږی لیکن ھرکلہ چہ خاوند پہ ټول ژوند کښ
طلاق درنہ کړلو او خاوند مرگ دَ نزدے شولو چہ دَاُنت طالق ویلو کښ ښځہ ژنپکښ
باقی پاتے نہ شوبلکہ صرف د دومرہ وخت دی چہ انت پکښ ویلے شی نو دس د شرط یعنی د عدم
تطلیق مرجوٗ والے متحقق شولو او کلہ چہ شرط مرجو شولو نو طلاق معلق بہ ھم پہ
دغہ ښځہ باندے واقع شی۔ او سرکلہ د غہ ښځہ غیرمدخول بہا وی نو میراث نہ
بہ ھم محرومہ شی مُکہ چہ خاوند د مرگ نہ پس ښځہ ھلہ د میراث حقدارہ
جوړیږی چہ کلہ ھغہ پہ عدّت کښ وی۔ حالانکہ پہ غیرمدخول بہا مطلقہ
باندے عدّت نہ وی واجب د دے بہ خلاف کہ دغہ ښځہ مدخول بہا وی نو
نو د میراث حقدارہ بہ کړی مُکہ چہ دا ښځہ اصراۃ فنا رہ۔ او داسی ښځہ د میراث حقدارہ
جوړیږی۔ اصراۃ فنا رهغہ ښځہ وہ چہ د کوم خاوند د مرگ پہ وخت کښی صرف پہ دے وجہ طلاق درکوی۔
چہ د میراث نہ فرار اختیار کړی۔

شائخ والی چه دغه شان د منځ د مرکې وخت ترڅو راغلو او د روح وتلو نه وړاندې دا نت طالق وشلو کجائش پاتې نه شو نو متحقق شرط یعنی عدم تطلیق د وجود د وجه نه دې په هغه باندې طلاق واقع کیږی.

وَاِذَا اِعْتَنَهُ مُحَاةُ الْكُوْنَةِ تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيَجَازِيْ بِهَا مَرَّةً وَلَا يَجَازِيْ بِهَا اُخْرٰى يَعْنِيْ اَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتَسْتَعْمِلُ تَارَةً عَلَى اِسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ مِنْ جَعْلِ الْاَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِيْ مُسَبَّبًا وَمِنْ جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَدُخُوْلِ الْفَاءِ فِيْ جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى اِسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظُّرُوْفِ مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ وَدُخُوْلٍ فَاءٍ فِيْمَا بَعْدَهَا فَاِنْ كَانَ الْمَذْكُوْرُ بَعْدَهَا كَلِمَتَيْنِ عَلَى الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ مِثَالُ الْاَوَّلِ شَعِرِ وَاسْتَقِمْ مَا اَعْنَكَ وَدَيْتَ بِالْيَاءِ وَاِذَا اَتَصَبَكَ مَخَاصَةٌ فَتَحَمَّلْ وَمِثَالُ الثَّانِيْ شَعِرِ وَاِذَا تَكُوْنُ كَرِيْهَةٌ اُدْعٰى لَهَا وَاِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعٰى جُنْدُبُ بِهِ وَاِذَا جُوْزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا اَلْوَقْتُ كَاَنَّهَا حُرُوْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ فَتَتَعَيَّنُ عِنْدَ اِرَادَةِ اَحَدِ الْمُعَيَّنَيْنِ بِطَلَاقِ الْاٰخَرِ ضَرُوْرَةً ؛

**ترجمه** :- او کلمه واذا د کونه دنما توپه نزد باندې د وقت او شرط دواړو پر شان صلاحیت لری. پس د کلمه واذا د وجه نه به کله جزا راوړې کیږی او کله به نه راوړې کیږی. یعنی کلمه واذا د شرط او د ظرف په منځ کښ مشترکه ده. لهذا کله د اذا کلمات شرط په شان استعمالیږی یعنی اول له سبب. ثانی له مسبّب قرار کړلے شی. د مضارع له جزم او په جزاء باندې له فا داخلولے شی. او کله کلمات د ظرف په شان استعمالیږی یعنی د مضارع نه پس به نه فا داخلولے شی. او په جزاء باندې له فا داخلیږی. اګرچه دینه پس د شرط او جزاء په طور باندې دوه کلمې مذکورې وی. د اول شال اړې مخاطبه د قناعت اوبے نیازی سره وسه ترڅو چه ستا پروردګار دمال په ذریعه باندې مالامال نه کړی او کله چه په تا باندې د فقر او فاقه څه مصیبت راشی. نو دبرداشت نه کار اخله. د دویم شال: او کله چا منځ راځی نو دهغه د دفع د پاره ګله بللے شمه او کله چه عمده طعام تیار ولے شی. نو

جند ب لره بللے شی. او کله چه کلمه د اذا په ذریعه باندے جزاء لره ذکر کولے شی نو هغه وخت معنیٰ ساتلا کیږی. مګر یا د اذا کلمه حرف شرط دے. هم دا قول د ابو حنیفهؒ دے چه کله چه هر کله کلمه د اذا د شرط او ظرف په مابین کښ مشترکه ده. او د مشترک د پاره عموم نه دی نو په دوه معانیو کښ د یو مراد کولو سره د دریمے باطلے بداهةً معلوم شولو.

---

**تشریح**:- د شرط په کلمانو کښ یو اذا ده. لیکن دوے په باره کښ د بصرے او د کوفے د نحویانو مابین کښ اختلاف دے. دے وجه نه د دیته کرنه نحات رائی چه کلمه د اذا ظرف او شرط په مابین کښ مشترکه ده. کلمے استعمال د شرط په شان کیږی او کله د ظرف په شان که چرته کلمه د اذا د شرط د پاره مستعمل وی نو دے به درے اثره وی.

(۱) د کلام به اوله حصه سبب وی او دویمه به مسبب وی.

(۲) د اذا نه پس به فعل مضارع مجزوم وی.

(۳) د دے په جزاء باندے به نا داخله وی. او که چرته ظرف او وقت د پاره مستعمل وی. نو د کلام څلمه حصه به نه سبب وی او نه به مسبب وی او نه به دے نه پس فعل مضارع مجزوم وی او نه به په جزاء باندے نا داخلیږی. اګرچه د اذا ظرفیه نه پس دوه کلے د شرط او جزاء په طور باندے مذکور وی.

د اول مثال یعنی که د اذا د ان په معنیٰ کښ د شرط د پاره وی. د شعر دے.

واستغن ما اغناك ربك بالغنى

و اذا تصبك خصاصة فتحمل

د دے شعر په دویمه مصرعه کښ اذا د ان په معنیٰ کښ د شرط د پاره دے لهذا د کلام اوله حصه د فقر د فاقه لاحق کیدل د اسباب دے او دویمه حصه پرے د اشت کول د اسباب دے او د اذا نه پس فعل مضارع مجزوم هم دے ځکه چه تصب د اصاب یصیب نه ماخوذ دے. پس تصب په اصل کښ تصیبک وو. لیکن هر کله چه د اذا شرطیه په وجه باندے ساکنه شوله. نو یا د دا په ساکن جمع شول. پس د التقاء ساکنین لرے کولو د پاره یا حرف علت لره ساقط کړے شول. او تحبک باقی ساکن. د دے شعر حاصل داد ے چه تحمل د حا او جیم د را پر د سره د ځلے شرعے دے. د حا په ضرورت کښ د دے معنیٰ برداشت

کول دی. او د شعر ترجمه به دا سے وی.

اے مخاطبه! په تناعت او بے نیازئ سره اُوسه تر څو چه ستا ربّ تا لره د مال په ذریعه بلله مالدار کړی او کله چه په تا باندے مصیبت د فقر و فاقه راشی نو برداشت ته کار ونه لره. او د جیم په صورت کښ د دے د ورځے معنے دی.

یوه معنی ده بنا لسته کیدل. او دریمه معنی داده د چه نه د مصیبت په وخت کښ ویلی شرے راز ره خرپل. او دریمه معنی خوش اخلاقی ظاهر کول. د اوّل معنی اختیار په صورت کښ به دا معنی دی تا په تکلّف سره خان بنا لسته کړلو سره بے نیازی بنکاره کړه. د پاره د دے چه ستاد کمزورۍ حالت د وجه نه څوک تا نه نفرت اختیار نه کړی.

د دریئے معنی سره به دا ترجمه وی. تا ته محتاجی نه د پیځ کیدل د پاره باقی مانده ویلی شرے راز ره باندے اکتفاء کوه. د دریے معنی سره به ترجمه دا وی. مکمّل خوش اخلاق جوړ شه د پاره د دے چه ستاد محتاجۍ ذلّت ستا د خوش اخلاقی دلالندی پټ شی او کله چه کلمه د إذا د وخت په معنی کښ وی نو د هغے مثال به دا شعر وی.

وإذا تکرن کریهته اد عی لها

وإذا یحاس الحیس یدعی جندب

په دے شعر کښ د تکرن، او عی، یحاس او یدعی مجندم کیدل د دے خبرے دا دلیل دے. چه د دلته کښ د إذا کلمه د شرط د پاره نه ده د وقت او ظرف د پاره ده. او ترجمه داده. او کله چه سختی راځی. نو وغږے د دفع کړلو د پاره زړه بللے شمه او کله چه بنسه طعام تیار کړ. یعنی نو جندب یعنی اخوه د یخو اخلقو لره بللے شی. مصنّف اوفرمائیل چه کلمه د إذا نه د شرط معنی مراد دی نو د تا په معنی باندے به نه مطابقة دلالت کوی او نه به تضمنا دلالت کوی. بلکه دا دے به ویلے شی چه کلمه د إذا د حرف شرط دے. هم د إمام ابو حنیفه تُرل دے. دلیل د دے د دا دے چه کله کلمه د إذا د شرط او ظرف مابین کښ مشترکه ده او عموم د مشترک جائز دے. نو په دے وجه د ده معنو کښ یو گډ إفتضاء سره به دوئمه خبره بخړ باطله او ساقطه شی.

وَعِنْدَ نُحَاةِ الْبَصْرَةِ هِيَ لِلْوَقْتِ حَقِيقَةً فَقَطْ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ مِثْلُ مَتَى مَا تَأْتِهَا لِلْوَقْتِ لَا يَنْقَطِعُ عَنْهَا ذَالِكَ بِحَالٍ إِذَا لَمْ يَنْقَطِعْ ذَالِكَ عَنْ مَتَى مَعَ لُزُومِ الْمَجَازِ لَهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِ اسْتِفْهَامٍ فَالْأَوْلَى أَنْ لَا يَنْقَطِعَ ذَالِكَ عَنْ إِذَا مَعَ عَدَمِ لُزُومِ الْمَجَازِ لَهَا وَهُوَ قَوْلُهُمَا أَيْ أَبِي يُوسُفَ وَ مُحَمَّدٌ وَلَكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِمَا أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَنْقَطِعِ الْوَقْتُ عَنْهَا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْجَوَابُ أَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِي هُوَ مَعْنًى حَقِيقِيٌّ لَهَا وَالشَّرْطُ إِتْمَامُ مَا تَضَمَّنَّا مِنْ غَيْرِ إِرَادَةِ كَالْمُبْتَدَاءِ الْمُتَضَمِّنِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ بِـ

**ترجمه**:- او کلمه د اذا د بصرې نحویانو په نزد یاندې صرف د وخت د پاره حقیقت دے او کلمه د متی په شان په طریقه د مجاز سره دی نه د وخت معنی ساقطیدل لونه بغیر د شرط د پاره هم استعمالیږی نو کله چه متی د وخت د پاره موضوع دے د هغه نه د وخت معنی په یو حالت کښ هم نه ساقطیږی. او کله چه په غیر موضع د استفهام کښ د متی نه د وقت معنی نه ساقطیږی باوجود دیمنه چه مجازات (شرط) دی سره نه لازم دے نو داسې نه به د وخت معنی په درجه اول سره نه ساقطیږی باوجود دے نه چه شرط دی سره لازم نه دے او دا قول د صاحبینو یعنی د امام ابو یوسف او د امام محمد دے لیکن په صاحبینو به دا اعتراض وارد دیږی چه کله کلمه د اذا نه د وخت معنی نه ساقطیږی نو حقیقت او مجاز به لازم شی. او جواب دا دے چه کلمه د اذا نه استعمالیږی مګر په هغه وخت کښ چه کوم د اذا حقیقی معنی ده. او د شرط معنی ضمنی طور یاندې دے بغیر د اراده دے نه لازم راځی لکه څرنګه چه هغه مبتدا کوم چه متضمن دی د شرط لرو.

**تشریح**:- د بصرې نحویانو ترجیح دی چه کلمه د اذا حقیقی معنی څخه

دخت دے البتہ کلمہ دکلمہ متیٰ پہ شان دوخت معنی ساقطتیدل لونہ بغیر مجاز دے استعمال شرط دپارہ هم راځی. ځکہ چہ کلمہ متیٰ دوخت دپارہ موضوع ده. او دے نہ دوخت معنیٰ پرحالت کښ هم نہ ساقطتیږی خواہ دے د استعمال پہ اخبار کښ وی اوکہ پہ استفهام کښ وی. پس کلہ چہ پہ ځای د استعمال کښ د متیٰ نہ دوخت معنیٰ نہ ساقطتیږی. بارجو دے چہ دینہ چہ معنیٰ د شرط درسره لازمہ ده نو د اکلمہ د اذا نہ بہ پہ درجہ اول سره معنی دوخت نہ هم ساقطتیږی ځکہ دی سره د شرط معنی لازم هم نہ ده.

بهرحال د اخبره ثابتہ شوہ چہ کلمہ د اذا مجازاً د شرط د معنیٰ دپارہ استعمالیږی او دینہ دوخت معنیٰ نہ ساقطتیږی.

د صاحبینو هم اقوال دے لیکن د صاحبینو پہ دے قول باندے بیا دا اعتراض وارد یږی چہ کلمہ د اذا مجازاً د شرط دپارہ استعمال شوہ او دے حقیقی معنی یعنی دوخت معنیٰ د دینہ ساقط نہ شوہ نو پہ دی صورت کښے بہ جمع پہ مابین د حقیقت او د مجاز کښ لازم شی. حالانکہ دا جائز نہ دی. د دے جواب دادے د صاحبینو طرفنہ چلکلمہ د اذا صرف پہ خپل حقیقی معنیٰ یعنی دوخت کښ استعمالیږی او پاتے شوہ معنیٰ د شرط نو دا خو ضمنی طور باندے بلا ارادے راځی. او د حقیقت او د مجاز جمع خو پہ دا رنگہ کښ جائز نہ ده لیکن مطلقاً ناجائز نہ ده. پس دلتہ کښ هم چونکہ بغیر ارادے طور باندے د دواړو اجتماع شوی ده. دے وجہ نہ دلتہ کښ د اجتماع هم ناجائز نہ ده او دی مثال داسے دے لکہ هغہ مبتدا ء چہ کوم د شرط معنی لره متضمن وی. لکہ اَلَّذِیْ یَاْتِیْنِیْ فَلَهٗ دِرْهَمٌ" نو پہ دی کښ د مبتداء او خبر کیدل خو اصل او حقیقت دے او د شرط او د جزاء کیدل پہ کښ بجاز دی او دا دواړو جمع دی خو چونکہ د شرط او جزاء معانی چونکہ غیر ارادے طور باندے حاصل شوی دی. دے وجہ نہ د اجتماع بہ ناجائز نہ وی.

حَتّٰی اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اِذَا اَنَا طَلَّقْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ لَا یَقَعُ الطَّلَاقُ

عِنْدَهٗ مَالَمْ يَنْوِ اَحَدَهُمَا لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ بِمَنْزِلَةِ حَرْفِ الشَّرْطِ وَسَقَطَ مُقْتَضَى الْوَقْتِ فَصَارَ كَاَنَّهٗ قَالَ اِنْ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَفِيْهِ لَا يَقَعُ كَمَا فَرَغَ مِثْلُ مَتٰى لَمْ اُطَلِّقْكِ لِاَنَّهٗ عِنْدَهُمَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَارَ الْمَعْنٰى فِيْ اَيِّ زَمَانٍ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَاِذَا فَرَغَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ وُجِدَ زَمَانٌ لَمْ يُطَلِّقْهَا فِيْهِ فَيَقَعُ فِي الْحَالِ كَمَا فِيْ مَتٰى وَالدَّلِيْلُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِذَا شِئْتُ لَا يَتَقَيَّدُ بِالْمَجْلِسِ كَمَتٰى شِئْتِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ اَنَّهٗ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِيَّةِ فَوَقَعَ الشَّكُّ فِيْ اِنْقِطَاعِهٖ فَلَا يَنْقَطِعُ وَبِيَمِيْنٍ نَحْنُ فِيْهِ وَقَعَ الشَّكُّ فِي الْوُقُوْعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَقَعُ بِالشَّكِّ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا اَمَّا اِذَا نَوٰى اَنَّ الْوَقْتَ اَوِ الشَّرْطَ فَنَهْرٌ عَلٰى مَا تَرٰى اِذَا مَا مِثْلُ اِذَا لَكِنَّهٗ لَمْ يَنْفَكَّ عَنْهُ مَعْنَى الْمَجَازَاةِ بِالْاِتِّفَاقِ ؕ

**ترجمہ:** ۔ تردی چہ کلہ یکرسری خپلے بنځے تہ اووئیل چہ کلہ زہ تالرہ طلاق درنہ کړم نو تاسہ ؕ طلاق وی نو پہ دی صورت کښ بہ دا امام صاحب پہ نیز باندے طلاق نہ واقع کیږی. تردی چہ کلہ پہ دوی کښ یو مړ نشی حکہ چہ دھغوئ پہ نیز باندے کلمہ ؕ اِذَا او حرف شرط پہ مرتبہ کښ دہ او او دوخت معنیٰ ئے ساقطہ شوے دہ. پس دا قول دا سے شو لو. گویا دَ "اِنْ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" ویل. او پہ دے قول کښ طلاق نہ واقع کیږی. تر څو چہ پہ زرجینو کښ یو مړ نہ شی. او صاحبینؒ فرمائیلی دی چہ د کلام نہ ځینے فارغیدلو سرہ بہ طلاق واقع کیږی. لکہ پہ حتیٰ لَمْ اُطَلِّقْكِ کښ حکہ چہ د دوی پہ نیز باندے کلمہ ؕ اِذَا نہ د وخت معنیٰ نہ ساقط کیږی، پس معنیٰ بہ دا وی. پہ دا سی زمانہ کښ چہ زہ پکښ تاتہ طلاق درنہ کړم تہ ؕ طلاقتہ ئے. پس کلہ چہ قائل د دے کلام نہ فارغہ شو نو دا سی زمانہ موجودہ شوہ چہ کومہ کښ ئے طلاق نہ دے ورکړے لہذا فی الحال بہ طلاق واقع شی. لکہ د متیٰ پہ صورت کښ چہ واقع کیږی دلیل پہ دے باندے دے کہ یو سړے اَنْتِ طَالِقٌ اِذَا شِئْتِ وائی نو دا

قول به دمجلس سره نه مقید کیږی لکه د متی شلت په صورت کښ، اودې جواب دادے چه په دے مسئله کښ طلاق د ثبوت سره متعلق دے پس د دے تعلق په منقطع کیدو لوکښ شک واقع شو لو. لهذا دا به نه منقطع کیږی. او مونږ چه په کومه مسئله کښ بحث کوو په دی کښ د طلاق په واقع کیدو لوکښ فی الحال شک پیدا شولو لهذا د شک په وجه باندے به طلاق نه واقع کیږی او د تفصیل په هغه وخت کښ دے کله چه قائل د نیت نه وی کړے لیکن کله چه هغه د وخت یا شرط نیت کړے وی. نو د قائل د نیت مطابق به حکم دی، او کلمه دَ إذَا مَا د إذَا په شان ده لیکن دینه د مجازات معنیٰ بالاتفاق نه هُبد اکیږی.

تشریح:- کلمه د إذَا په باره کښ د امام صاحبؒ او د صاحبینؒو د اختلاف ذکر شوے دے. او هغه دا که د إذَا نه د شرط معنیٰ مراد کړے شوه نو د إذَا نه به د وخت معنی ساقط شی او کلمه د إذَا به د إن په معنیٰ کښ صرف د شرط د پاره وی. او صاحبینؒ فرمایلی دی چه د شرط معنیٰ مراد اخستلو نه باوجود به د وخت معنی نه ساقط کیږی. بلکه د متیٰ په شان به کلمه د إذَا د شرط او د وخت دواړه د پاره معنی کښ استعمالیږی. د دے اختلاف لره د بیانولو د پاره د تفریعی مسئله ذکر کړے ده. د دے وجه نه فرمائی که یو سړی نجلے ښځې ته اوویل "إذَا لَمْ أطلقكِ فانت طالق" نو د امام صاحبؒ په نیز باندے د إذَا نه د وخت معنی بالکل ساقط شوه او به صرف د شرط د پاره وی. او د دے مسئله کښ چه کله إذَا صرف د شرط د پاره د دے نو دا دے شوه که إن لَمْ اطلقكِ فانت طالق" وویل، او د صاحبینؒو د إذَا ذکر شوی دی چه إن لم اطلقك سره طلاق تر هغه وخته پورے نه واقع کیږی. تر څو چه په ښځه او خاوند کښ یو مرګ ته نزدے شوے نه وی. لهذا إذَا لَمْ اطلقكِ فانت طالق سره به هم طلاق هله واقع کیږی. چه کله ئے عمر آخری وی. او صاحبینؒو په نیز باندے إذَا د شرط معنی اخستلو نه باوجود د وخت معنی تر ډیره نه ساقط کیږی. لهذا إذَا لَمْ أطلقكِ فانت طالق به د "متیٰ لَمْ اطلقكِ فانت

طالق یه شان باندے دی او دمتی په صورت کښ د کلام نه فارغیدلو سره طلاق واقع کیږی. لهذا اذا په صورت کښ به هم د کلام نه فارغیدلو سره به طلاق واقع شی. ځکه چه د صاحبینو په نیز باندے چونکه داذا او متی دواړه د وخت معنی نه ساقط کیږی. دے وجه نه متی لکه اطلقت او اذا لکم اطلقد واړه صورتونو کښ به مطلب داوی چه په کوم وخت او زمانه کښ زوه تاته طلاق درنه کړم هغې کښ به تاته طلاق وی. او کله چه د کلام نه فارغیدلو سره د طلاق نه خالی زمانه موجوده شوه نو شرط موجود بیدلو سره فی الحال طلاق واقع شو.

شارح فرمائی چه د صاحبینو په مذهب باندے دے خبرے دلیل چه کلمه اذا متی په شان ده او د کلمه ان په شان نه ده دا مسئله ده که چرته چا ښځې ته انت طالق اذا شئت و ئیل نو ښځې د اختیار به د مجلس سره مقید نه وی بلکه ښځې کله چه د مجلس نه پس هم طلاق وغوښتلو نو په هغې باندے به طلاق واقع شی کله چه د انت طالق متی شئت په صورت کښ د ښځې اختیار د مجلس سره نه مقید کیږی بلکه دے له وړه به د مجلس نه پس هم د طلاق غوښتلو اختیار وی که چرته کلمه د اذا د ان په معنی سره وے لکه چه امام اعظم صاحب فرمائی نو د ښځې اختیار به د مجلس سره مقید کیدے لکه چه د انت طالق ان شئت په صورت کښ د طلاق اختیار مجلس سره مقید کیږی. پس په دے مسئله کښ د کلمه اذا د متی په شان کیدل د دے خبرے دلیل دے چه د اذا انه د وخت معنی نه ساقط کیږی بلکه د شرط معنی مراد کولو نه باوجود به هم د وخت معنی ترینه نه ساقط کیږی. د امام صاحب د طرف نه د دے جواب داد ے چه انت طالق اذا شئت کښ د ښځې مشیت او اختیار د مجلس پورے مقید کیدل د دے وجه نه نه دی چه کلمه د اذا د متی په معنی سره وه. بلکه دے وجه نه چه کله خاوند ښځې ته انت طالق اذا شئت و ئیل نو طلاق د مشیت سره یقینی طور باندے متعلق شولو. یعنی یقینی طور سره د طلاق واقع کیدلو اختیار حاصل شوید ے

اوس دینه پیاکه کلمه د اذا ان چه په کلمه باندی حمل کړی شی او د شرط معنی ارادہ کړینی نو د مجلس مرضاست کیدلو نه پس به د بنځې د اختیار منقطع شی ځکه چه انت طالق ان شئت د مجلس سره مقید وی او په دی صورت کښ د بنځې اختیار ختمیږی او کلمه د اذا لره په معنی باندے محمول کړے شو او د وخت معنی ارادہ کړے شی نو د مجلس نه د ختمیدلو په صورت کښ به د بنځې اختیار منقطع کیږی نه، ځکه چه انت طالق متی شئت د مجلس سره نه مقید کیږی بلکه مجلس نه پس هم اختیار باقی پاتے وی. بهرحال د مجلس نه پس د بنځې اختیار په دیر صورت کښ منقطع کیږی او په دیر صورت کښ نه منقطع کیږی. پس د انت طالق اذا شئت وسیلو سره چه کوم یقینی طور باندے اختیار د بنځې ته حاصل شوے وو د مجلس د ختمیدلو نه پس په باقی کیدلو د دغه اختیار کښ شک پیدا شولو. او دا یقین لا یزول بالشک په قاعدے سره د اخبره مسلمه ده چه کوم شے یقینی طور باندے حاصل وی. هغه د شک په وجه باندے د بنځې اختیار نه منقطع کیږی.

غرض دا چه دلته کښ د مجلس نه پس د بنځې اختیار منقطع کیدل د دے وجه نه نه دی چه کلمه د اذا د متی په معنی کښ درخت د پاره ده. بلکه چه صاحبینو وسیلی دی بلکه د هغے وجه څخه دے کلمه وجه چه کله خاص ذکر کړے ده او نه مونږ په دیر بحث مسئله کښ اذا لم اطلقک فانت طالق کښ فی الحال د طلاق نه واقع کیدل دی د چه نه، نه دی چه کلمه د اذا د ان په معنی کښ ده بلکه د دے وجه نه دی چه د دے کلام په ذریعه باندے به فی الحال طلاق واقع کیدلو کښ شک پیدا شولو. د دے طور باندے که کلمه د اذا د ان په معنی باندے د یعنی شرط باندے حمل کړے شی نو فی الحال به طلاق نه واقع کیږی بلکه آخری عمر کښ به واقع کیږی لکه چه د ان لم اطلقک لانت طالق په صورت کښ نه واقع کیږی بلکه آخری عمر کښ واقع کیږی. او کلمه د اذا لره په وخت باندے حمل کړے شوه نو کلام نه نا رفیدلو

سره به فوراً اطلاق واقع شی.

بهرحال هر کله چه دا سے ده نو فی الحال طلاق واقع کیږی مشکوک شول او شک دوجه نه چرنکه طلاق نه واقع کیږی دے وجه څکه إذا په زړیا باندے به فی الحال طلاق نه واقع کیږی بلکه آخری عمر کښ به واقع کیږی پس په آخری عمر کښ د طلاق واقع کیدل دے وجه منه نه دی. چه إلا د إن په معنی اکښ ده. بلکه دهغے وجه نه دی کومه وجه چه مخامخ ذکر کړے ده.

شارح او فرمائیل چه سابقه احتراز په هغه صورت کښ دے کله چه قائل څه نیت نه وی کړے لیکن که هغه د شرط نیت کړے وی. نو په آخری عمر کښ به طلاق واقع کیږی. او که د ظرف او وخت نیت ئے کړے وی نو فی الحال به طلاق واقع کیږی.

مصنف او فرمائیل چه د إذا ما په استعمال او حکم کښ د إذا په شان ده لیکن په دوارو کښ دومره فرق دے چه د صاحبینو په نیز باندے د إذا نه د شرط معنی جدا کیږی هم مګر د إذا ما د شرط معنی بالاتفاق نه جدا کیږی.

فائدے:- دے وخت کښ د خادم په وړاندے د متن الاتوار د دوے نسخے دی او یوه نسخه د کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار ده په دے څلورو وارو نسخو کښ اذا ما شل اذا لرو متن ظاهر کړے شرے دے لیکن منار کومه نسخه چه دے وخت کښ د آخرو وړاندے موجوده ده په هغے کښ دا عبارت موجود نه دے. لهذا د منار د دی نسخے مطابق دا عبارت به متن نه وی بلکه د نور الانوار شرح المنار عبارت به وی.

(جمیل احمد غفرله!)

---

وَلَو لِلشَّرطِ وَرُوِیَ عَنهُمَا اَنَّهٗ اِذَا قَالَ اَنتِ طَالِقٌ لَو دَخَلتِ الدَّارَ فَدَخَلَت بَنزِلُ اِن دَخَلتِ الدَّارَ یَعنِی اَنَّ لَو لَم عَلَی مَعنَاهُ الأَصلِی وَهُوَ مَعنَی المَاضِی بِمَعنَی اَنَّ اِنتِفَاءَ الجَزَاءِ فِی الخَارِجِ فِی الزَّمَانِ المَاضِی

بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ اَوْ اَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِي لِاَجْلِ انْتِفَاءِ الْجَزَاءِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَرْبَابِ الْمَعْقُولِ بَلْ صَارَ بِمَعْنَى اِنَّ فِي حَقِّ الْاِسْتِقْبَالِ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ وَلَوْ يَرْوِ اَعَنْ اَبِي حَنِيفَةَ فِي هٰذَا الْبَابِ شَيْئًا اَصْلًا ۔

**ترجمه:-** او کلمه د لَو د شرط د پاره موضوع ده او صاحبینو نه نقل شوی دی چه کله یو سړی بیلے شی ته انت طالق لو د خلت الدار وائی نو دا به دا ن د خلت الدار په مرتبه کښ وی. یعنی کلمه د لَو په خپله اصلی معنی باندے باقی پاتے نه شوله. او د لَو معنی د ماضی ده په دے طور باندے چه د جزاء انتفاء د شرط د وجه نه په زمانه د ماضی کښ خاص وجه کښ منتفی کیدل وگلله چه د اصل د عربو په نزد باندے دی. یا په ماضی کښ د جزاء د منتفی کیدلو د وجه نه د شرط منتفی کیدل وی. لکه چه د ارباب عقل په نزد باندے دی بلکه د فقهاؤ په عرف کښ په حق د استقبال کښ د کلمه اِن په معنی کښ شوے ده او په دے کښ د امام ابو حنیفه "شیخ هم نه دی نقل شوی"۔

**تشریح:-** کلمه د لَو هم د شرط د پاره وضع شوے ده. لیکن د اخبره ضرورتی ده چه د دے مدخول به فعل ماضی وی. مثلاً ته د ائی "لَوْ جِئْتَنِي لَاَكْرَمْتُكَ" که ته زما خواته را غلے وے نو زما به ستا اکرام کړے وے دے مثال کښ په زمانه د ماضی کښ د مجیئت د منتفی کیدلو د وجه نه اکرام منتفی شولو. بهرحال کلمه د لَو د شرط د پاره وضع شوے ده او د دے مدخول فعل ماضی وی. او د صاحبینو نه نقل شوی دی که چرته چا خپلے بیلے ته انت طالق لو د خلت الدار وئیل نو دا به د اِن د خلت الدار په مرتبه کښ وی حاصل دا چه کلمه د لَو په خپله اصلی معنی باندے باقی پاتے نه شوله. او د کلمه لَو په اصلی معنی کښ د عالمانو اختلاف دے؟

اهل عرب والی چه کلمه د لوپه خارج کښ د جزاء د انتفاء پاره راځی، د شرط د انتفاء د وجه نه، او اهل عقل والی چه کلمه د لوی د جزاء د انتفاء د وجه د شرط د انتفاء پاره راځی. د دوارو د مثال د باری تعالی دا قول دے: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا "د اهل عرب په نیز باندے به معنی د آیت دا وی که چیرته نه مکه او آسمان کښ متعدد خدایان وے نو دنړۍ او د آسمان نظام به برباد شوے وے مګر چونکه متعدد خدایان نشته دی. لهذا د دوارو نظام هم نه دے برباد شوے. یعنی د تعدد د آلهه د انتفاء د وجه نه فساد منتفی شو لو او د اهل عقلو په نیز به ترجمه د اسے وی که چیرته په زمکه او آسمان کښ متعدد خدایان وے نو دے نظام به خراب وے. لیکن چونکه نظام نه دے خراب شوے لهذا معلومه شوه چه متعدد خدایان هم نشته دی. یعنی د فساد د منتفی کیدو وجه نه د تعدد د آلهه هم انتفاء شوے ده. لیکن د اهل اصولو په نیز باندے په دے دوارو کښ یوه معنی هم مراد نه ده. او کله چه دوارو مراد نه وی نو معلومه شوه چه کلمه د لوپه خپله اصلی معنی باندے باقی نه ده پاتے. بلکه د کلمه د ان په معنی کښ شوے ده چه کلمه د مستقبل د پاره د استعمالیږی یعنی څرنګه چه کلمه د ان ماضی لره د مستقبل په معنی سره بدلوی دغه شان لوپه هم ماضی لره د مستقبل په معنی کښ بدلوی. او کله چه خبره دا سی ده نو کلمه د لوپاندے هم هغه احکامات جاری کیږی کوم چه په ان باندے جاری کیږی.

شارح دنور الانوار ملا جیون او فرمایلی چه د کلمه لوپه باب کښ چونکه د امام صاحب نه هیڅ نه دی نقل شوی دی وجه نه ملا کوره مسلک لره د صاحبینو قول سره خاص کړے شوید ه.

وَكَيْفَ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ فِي أَصْلِ وَضْعِ اللُّغَةِ تَقُولُ كَيْفَ زَيْدٌ أَيْ أَصَحِيحٌ أَمْ سَقِيمٌ فَإِنْ اسْتَقَامَ أَيِ السُّؤَالُ عَنِ الْحَالِ

فَبِهَا وَ الْاَبْطَلَ لَفْظُ كَيْفَ وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا اَنْ يَكُوْنَ ذَالِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ اَنْ يَكُوْنَ ثَمَّةَ سُؤَالٌ اَوْ لَا كَمَا فِي الطَّلَاقِ وَبِعَدَمِ اسْتِقَامَةِ اَنْ لَا يَكُوْنَ ذَالِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ كَمَا فِي الْعُشَّاقِ تَحْلُ فَافْهَمْ ۔

**ترجمہ:-** او کلمہ د کیف پہ لغت کښ د حال معلومولو دپارہ وضع شوے ده سلامته راځی، کیف زید یعنی دے یا بیمار دے لهذا که د حال تپوس کول صحیح وی خو صحیح ده ورنه لفظ د کیف به باطل شی او د حال د تپوس کولو د صحیح والی معنی داده چه هغه څیز د کیفیت او حال والا وی دے خبر نه قطع نظر چه هلته کښ سوال شته او که نه - لکه په طلاق کښ او وری نه ۔ درست کیدلو معنی داده چه هغه څیز کیفیت او حال والا نه وی. لکه د امام صاحب د رائے مطابق په عشاق کښ؛

**تشریح:-** پرستن کښ د حال نه مراد صفت او حالت دے نه هغه مراد دے کوم چه د ماضی او مستقبل مقابل وی او نه هغه حال مراد دے کوم چه د ملکه مقابل راځی. یعنی کیفیت غیر راسخه، اوس به مطلب دا وی چه کلمه د کیف څوک کیف زید اوراځی. یعنی زید څنګه دے نو دے مطلب به دا وی چه ښه ښه ښه رست دے یا بیمار دے. مصنفؒ او فرمایلی چه که حالت تپوس کول وی خو صحیح ده ورنه لفظ د کیف به باطل شی. شارحؒ فرمائی چه تپوس کولو د صحیح والی مطلب دا دے چه په کوم څیز باندے لفظ د کیف داخل وی. هغه د کیف حالت والا وی دے خبر به نه قطع نظر چه هلته کښ څه سوال شته او که نه، لکه طلاق چه د طلاق دپاره کیفیت لښته په دے طور چه رجعی دے یا بائن دے او که بائن دے نو خفیفه دے او که غلیظه دے او دے د درست نه کیدلو مطلب دا دے چه هغه څیز په کوم باندے چه لفظ د

کیف داخل دے فعه کیفیت او حال والا نه وی لکه د امام صاحبؒ د مذهب، مطابق به عتاق کښ حکه چه د امام صاحبؒ د مسلک مطابق د عتاق د پاره څه کیفیت نشته دے بلکه د مولف به قول انت حرّ کیف شئت کښ به غلام فی الحال آزاد یږی۔

ثُمَّ بَيَّنَ كَلَامَ الْمُسْتَفْتِينَ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفِّ فَقَالَ وَلَهُ الْاِسْتِقَالُ أَبُو حَنِيفَةَ فِي قَوْلِهِ أَنْتِ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتِ أَنَّهُ إِيقَاعُ مِثَالٍ لِمُطْلَقِ لَفْظِ كَيْفَ فَإِنَّ الْعِتْقَ لَيْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَوْنُهُ مُدَبَّرًا أَوْ مُكَاتَبًا عَلَى مَالٍ وَغَيْرِ مَالٍ عَوَارِضُ لَهُ فَلَا يُتَصَوَّرُ فَيَلْغُو كَيْفَ شِئْتِ وَيَقَعُ الْعِتْقُ فِي الْحَالِ وَفِي الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَيَبْقَى الْفَضْلُ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ مُتَرَصِّدًا إِلَيْهَا بِشَرْطِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مِثَالٌ لِاسْتِقَامَةِ الْحَالِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ ذُو حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ مِنْ كَوْنِهِ رَجْعِيًّا أَوْ بَائِنًا حَقِيقَةً أَوْ غَلِيظَةً عَلَى مَالٍ فَيَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمُجَرَّدِ التَّكَلُّمِ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ وَيَكُونُ بَاقِي التَّفْوِيضِ إِلَيْهَا فِي حَقِّ الْحَالِ الَّذِي هُوَ مَدْلُولُ كَيْفَ وَهُوَ فَصْلُ الْوَصْفِ أَعْنِي كَوْنَهُ بَائِنًا وَالْقَدْرُ أَعْنِي كَوْنَهُ ثَلَاثًا وَاثْنَيْنِ إِذَا وَافَقَ نِيَّةَ الزَّوْجِ فَإِنَّ الثَّلَاثَ نِيَّتُهَا مَا تَقَعُ مَا تَرَى أَنَّ اخْتِلَافَ هَذَا لَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِهِ إِنْ نَوَاهُمَا تَسَاقَطَا وَبَقِيَ أَصْلُ الطَّلَاقِ الَّذِي هُوَ الرَّجْعِيُّ فَإِنْ نَوَتِ الثِّنْتَيْنِ وَنَوَتْهَا أَيْضًا لَا يَقَعُ لِأَنَّهُ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ مَدْلُولَ لَفْظٍ وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَإِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَيْضًا مَدْلُولَ اللَّفْظِ لَكِنَّهُ وَاحِدٌ اعْتِبَارِيٌّ بِمَا احْتَمَلَهُ اللَّفْظُ عِنْدَ وُجُودِ الدَّلِيلِ وَالدَّلِيلُ هٰهُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفَ وَإِنَّمَا احْتَاجَ إِلَى مُوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مَعَ أَنَّهُ مُفَوَّضٌ الْأُمُورُ إِلَيْهِ هٰذَا لِأَنَّ تَعَالُقَ مَشِيَّتِهَا مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْبَيْنُونَةِ وَالْعَدَدِ مُحْتَاجَةٌ إِلَى النِّيَّةِ لِيَتَعَيَّنَ أَحَدُ مُحْتَمَلَيْهِ هٰذَا كُلُّهُ إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَتَبِينُ بِهَا وَيَلْغُو قَوْلُهُ كَيْفَ شِئْتِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ ؕ

**ترجمہ**:- بیا مصنفؒ دواړه مثالونه غیر مرتب طور باندے بیانکړل چنانچه وے فرمائیل او دے وجه نه امام ابوحنیفهؒ دغائل قول انت حرکیف شئت کښ فرمائیل چه دا قول ایقاع دے داد لفظ دکیف باطل کیدلو شال دے ځکه چه عتق دامام صاحبؒ په نیز باندے صاحب دحالت او دکیفیت نه دے اوږے مدبر او مکاتب په مال او غیر مال کیدل دے دے دعوارضونه دی لهذا دوی اعتبار به نه نه وی او کیف شئت به لغوه شی او عتق فی الحال به واقع شی او طلاق کښ به یو طلاق واقع شی او په وصف او قدر کښ به زیادت د ښځې حوالے وی دغاوند د نیت شرط لره دامثال دحالت د درست والی دے ځکه چه دامام صاحب په نیز باندے طلاق صاحب دحالت دے یعنی دے رجعی کیدلو او بائن کیدل او بیا حقیف کیدل او غلیظ کیدل په مال باندے کیدل او په مال باندے نه کیدل؛ پس انت طالق کیف شئت ویلو سره به نفس طلاق واقع شی. او د ښځې طرف ته به دطلاق تفویض باقی پاتے شی. دهغے مال په حق کښ کوم چه دکیف مدلول دے او هغه د وصف نه یا تواله دے یعنی دے بائن کیدل. او د قدر نه یا تواله دے یعنی دے دے درے او دوه کیدل. کله چه دغاوند دا نیت موافق وی. پس که د دواړو د نیت موافق شی نو د دواړو د نیت مطابق به طلاق واقع شی. او که د دواړو د نیت مختلف وی نو د دواړو د نیت اعتبار به ضروری وی. لهذا که د دواړو کښ تعارض وی نو د دواړه به ساقط شی. او هغه اصل کوم چه طلاق رجعی دے دا به باقی پاتے شی. پس که ښځې د دواړو د نیت او کړلو او غاوند هم د دواړو د نیت او کړلو نو طلاق به نه واقع کیږی. ځکه چه د دو د عدد، عدد محض دے وهیڅ لفظ مدلول نه دے دلیل او درے اګرچه دا هم دیو لفظ مدلول دے لیکن ولهذا اعتبار دے چه د دلیل د موجود والی په وخت کښے دے لفظ احتمال لری. او دلته دلیلی لفظ دکیف دے او دبینه باوجود چه خاوند تمام اموال د ښځې حواله کړل دغاوند د نیت موافقت ضرورت دے وجه نه را غلوچه د ښځې حالت دمشیت د بینونت او د عدد په مابین کښ مشترک دے او د نیت احتیاج لری چه په دواړو احتمالونو

کس بیر احتمال متعین شی او اوتر لے خبر سے هغه وخت دی. کله چه بنځه مدخول بها وی. لهذا که مدخول بها نه وی نو یو طلاق به واقع شی او هغې په ذیعه به باینه شی او دهغې قول کیف شئت به دعدم فائدې سے په وجه لغوه شی.

تشریح یعنی د لفظ د کیف په ذریعه باندے تپرس کولو د صحیح کیدلو او صحیح نه کیدلو دوارې مثالونه دی لهذا لږ غور مرتب په طریقه باندے بیان کړی دی دے وجه نه فرمائی که چا خپل غلام ته أنت حرّ کیف شئت ویل نو د امام صاحبؒ په نیز باندے غلام فوراً آزاد شو او لفظ د کیف به باطل شی حکمه د امام صاحب په نیز باندے چونکه عتق صاحب مال ته کیفیت نه دے. دے وجه نه لفظ د کیف به لغوه شی. او أنت حرّ د وجې نه به فوری طور باندے آزادی راشی او پاتے شو د اسوال چه غلام مد بر کیدل او مکاتب کیدل. په مال باندے آزادکیدل او بغیر د مال نه آزادیدل. د اتمام احوال چه موجود دی. لهذا عتق له ره حالت او کیفیت والا نه گنړل شوه رنگه صحیح دی. دوے جواب د اے چه د اتمام خیز ونه د عتق اوصاف ام احوال نه دی بلکه د عتق عوارض دی او د اوصافو اعراضو کښ فرق د اے چه د اوصافونه مُراد هغه احوال دی چه کوم د اصل وقوع نه پس واقع دی. لکه طلاق چه واقع کیږی او د طلاق احوال د مشیئت سره متعلق کیږی. او عوارض د اصل د وقوع سره ثابت پاتے کیږی. پس چونکه عتق د پاره د تدبیر او د مادر خیز ونو چه کوم ذکر شے دے د اچونکه اوصاف نه دی بلکه د عتق د پاره عوارض دی. او اوصاف د عوارضو نه غیر دی. لهذا د عتق د پاره کښ به د اویل صحیح دی چه د اصاحب مال او کیف نه دے به هر مال أنت حرّ کیف شئت د ا د لفظ د کیف د باطل کیدلو او د حالت تپرس کولو نه درست کیدلو مثال دے او د حالت د تپرس کولو د درست کیدلو مثال دا دے که یو کس خپلے بنځے ته انت طالق کیف شئت ویل نو یو طلاق خو به د غه وخت واقع شی. او باقی وصف او قید رکنی ذیات به د بنځے طرف ته سپارل شی. بشرطیکه دخاوند نه نسبت موجود وی. کله چه د امام صاحب ؒ په نیز باندے طلاق صاحب مال او کیفیت دے. د اکله رجعی دی اکله بائن دی. بیا د دے بینونت کله خفیف وی او کله غلیظ وی. بیا طلاق کله په مال باندے وی او کله بغیر د مال نه وی. پس نفس طلاق خو په انت طالق کیف شئت سره واقع کیږی.

او باقی تمام احوال کوم چه د کیف د لفظ مدلول دی. د بنځې حواله به دی. چه دے احوالو کښ یوه د نصف زیاتوالے دے یعنی د طلاق بائن کیدل او یو د مقدار زیاتوالے دے. یعنی دوه او دری کیدل. لیکن د دے احوالو په سلسله کښ به د بنځې قول هغه وخت معتبر دی کله چه دهاوند نیت سره موافق وی. لهذا که د بنځې او خاوند دواړه نیتونه یو بل سره موافق وو. نو د دے دواړو د نیت مطابق به طلاق واقع شی او که چرته د دواړو په نیتونو کښ اختلاف وو. نو د دواړو د نیت اعتبار کول به ضروری وی. د خاوند د نیت اعتبار کول خو د دے وجه نه ضروری دی چه د طلاق په واقع کیدلو د خاوند نیت اصل دے او د بنځې د نیت اعتبار کول دی وجه نه ضروری دی چه د طلاقو جمله احوالو سپاړل بنځې ته شوی دی.

بهرحال که د دواړو نیتونو کښ د یو سره تعارض راغلو مثلاً که بنځې یو بائن غوښتے وی او خاوند د درے غواړی یا د دے په عکس باندے وشول نو په دے صورت کښ به د دواړو نیتونه ساقط شی. او اصل طلاق یعنی طلاق رجعی به باقی پاتے شی او که بنځې هم د دے نیت او کړلو او خاوند هم داسې کړی د دونو په نیتونو کښ اتفاق نه باوجود به دوه طلاقه نه واقع کیږی حکم دوه عدد محض دے نه فرد حقیقی دے. او نه فرد حکمی دے نه د لفظ دانت طالق مدلول دے او نه ئے محتمل دے. پس دوه چه کله نه مدلول دے او نه محتمل نو د دو په نیت سره به دوه طلاقه هم نه واقع کیږی. او پاتے شود درے طلاقه نو دا اگرچه دانت طالق مدلول نه دے مگر فرد حکمی دے لکه چه په جلد اول کښ تیر شوی او د دلیل د وجود په وخت کښ مذکوره کلام دغه نه وحکمی احتمال هم لری او دلته کښ دلیل قسمینه لفظ: کیف دے یعنی انت طالق کوم چه د مقدار په زیادت باندے یعنی په دو درے باندے دلالت کړی. پس هرکله چه د درے طلاقونه مجموعه فرد حکمی دے نو د لفظ د کیف د وجه نه انت طالق د دے احتمال هم لری نو دا د دے کلام محتمل شولو. او د کلام د محتمل نیت کولو سره چونکه محتمل ثابت کیږی لهذا که بنځه او خاوند په دے کلام سره د درے طلاقو نیت او کړی نو د درے واړه به واقع کیږی.

پاتے شو دا سوال چه هرکله د کیف د لفظ په ذریعه باندے تمام احوال د بنځې

حواله کړے شوے دے او نیت سره موافقت شے ضرورت دے - دے جواب دادے چه اخبره خو بلاشبهه درسته ده چه د طلاق تمام احوال ښځے حواله وی. لیکن دا حال د بینونت او د عدد تر مینځه مشترک دے، یعنی دا حالت یو بل سره کیدے شی او د طلاقته هم کیدے شی. پس هر کله چه د ښځے حالت د مشیت د بینونت او د عدد تر مینځه مشترک دے نو په دے کښ دا احتمال متعین کولو لپاره د خاوند نیت موجودیدل ضروری دی.

شارح فرمائی چه داتر له خبرے یعنی انت طالق کیف شئت لره د یو طلاق قرار واقع کیدل او د احوالو او کیفیتو تر ښځے پورے سره یا دل په هغه صورت کښ دی. کله چه ښځه مدخول بها وی لهذا که ښځے مدخول بها نه وی نو په هغے باندے یو طلاق واقع شی او هغه به د هغے په ذریعه باندے باښته شی او د هغه قول کیف شئت به باطل شی. دے وجه نه چه کومه ښځه مدخول بها نه وی هغه به د عدت د نه واجب کیدلو په وجه د طلاق محل نه دے لهذا د طلاق احوال او اوصاف د هغے مشیت پورے متعلق کول هم لغوه دی.

وَتِلْكَ الْاِشَارَةُ تَحَالُهُ وَوَصْفُهُ بِمَنْزِلَةِ اَصْلِهٖ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعْلِيْقِهٖ بِمَعْنَى اَنَّ عِنْدَهُمَا كُلَّ مَا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِيْ لَا تَحْتَمِلُ التَّوْقِيْتَ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَنَحْوِهِمَا فَالْحَالُ وَالْاَصْلُ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هُمَا غَيْرُ مَحْسُوْسَيْنِ وَلَا مَعْنَى لِجَعْلِ اَحَدِهِمَا وَاقِعًا وَالْاٰخَرِ مَوْقُوْفًا بَلْ يُعَلَّقُ الْاَصْلُ بِالْمَشِيَّةِ كَمَا تُعَلَّقُ الرَّضْفُ بِهِمَا فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ لَا يَلْزَمُ التَّرْجِيْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ لِاَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ مُمْتَنِعٌ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْمَ مَقَامَهَا الْمَحَلُّ عَلٰى مَا ظَنُّوْا وَبَنَوْا عَلَيْهِ الْكَلَامَ وَبِمَا حَرَّرْنَاهُ اِنْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنَّ فِيْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ صِحَّةَ الْقَلْبِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّقُوْلَ فَاصْلُهُ بِمَنْزِلَةِ حَالِهٖ وَوَصْفُهُ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعْلِيْقِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّهُ اِذَا جَعَلَ الْحَالَ وَالْاَصْلَ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ اِنْدَفَعَ كُلُّ مِنْهُمَا حُكْمُ الْاٰخَرِ اَمْرُ حَنِيْفَةَ يَقُوْلُ يَدُلُّ مِنْ هٰذَا اتِّبَاعُ

الأصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر ۔

ترجمه:- او صاحبینؒ وئیلی دی چه کوم څیز اشاره نه قبلوی دهغې او وصف هغه د اصل په درجه کښ دے لهذا د وصف د تعلق سره به اصل متعلق شی. یعنی د صاحبینؒ په نزد باندے دے دا هغه څیز کوم چه د امور شرعیه څخه محسوسه وے. لکه طلاق. عتاق وغیره. دهغه حال او اصل دواړه په یو مرتبه کښ دی. ځکه چه د اداهه څخه محسوس دی. پس په دے کښ یولره واقع اوبل لره د موقوف متلوځه سمنځ نشته دے. بلکه اصل لره به په مثبت پورے معلق شی. لکه څه رنګه چه وصف د مثبت سره متعلق دے لهذا طلاق به نه واقع کیږی. ترڅو پورے چه بنځه او نه خواړی او داد دے وچه نه چه ترجیح بلا مرجح لازم رانه شی. نو دے وچې نه چه د عرض قیام تر عرض له پورے ممتنع دے. پس مناسب دی چه اصل او وصف د دواړه یوځائے په محل کښ قائم وی. دهغې مطابق کوم چه فقهاؤ خیال کړے دے او په کوم باندے چه هغوئ د پیرو ژور و مسئلو بنیاد اینښے دے. زمونږه د تقریر نه هغه اعتراض ختم شوچه د مصنف په کلام کښ د قلب غلطی ده. او اولی داوه چه مصنف دا سے فرمائیلے وے. نا صاله بمنزلة حاله او وصفه فیتعلق الاصل بتعلقه" او دے اعتراض کیدلو وجه دا ده چه کله حال او وصف دواړه په یو درجه کښ قرار کړے شول. نو په دے کښ هر یو دبل حکم واخستلو. او امام ابو حنیفهؒ فرمائی چه دے نه د اصل د وصف تابع کول لازم راځی او دا خلاف قیاس دے. لهذا دا معتبر نه دے.

تشریح:- دلته تیر شوی دی چه د امام ابو حنیفهؒ په نزد باندے که چرته لفظ د کیف په درجه طلاق د بنځے په مثبت باندے معلق کړے شو. نو د طلاق کیفیت او دهغې حال به د بنځے په مثبت باندے معلق وی. او اصل طلاق او نفس طلاق به د بنځے په مثبت باندے نه معلق کیږی بلکه نفس طلاق به په تکلم کولو سره واقع کیږی لیکن صاحبینؒ او فرمائیل چه دا سے نه ده. بلکه څرنګه چه وصف په مثبت باندے معلق دے. دغه شان دی سره اصل

هم په مشیّت باندے معلّق دے حُکه کوم شے نیز چه د اُمور شرعیّه غیر محسُوسه څخه دی لکه طلاق. عتاق. بیع. نکاح وغیره نو دهغے حال او اصل دواړه د شیئی واحد په سرتبه کښ دی حُکه چه حُکه اصل او حال دواړه غیر محسُوس دی نو د اصل د وجود غیر محسُوس والی په بناء به دهغے معرفت د اشارو او او صافو په ذریعه باندے کیږی او کله چه د اصل معرفت دهغے د وصف په لحاظ سره کیږی، نو د اصل معرفت د وصف معرفت نه محتاجه شو لو او د وصف د اصل محتاج وی. لهذا هر کله چه اصل او د وصف دواړه دیو بل محتاج دی نو دواړه برابر شول. او کله چه دواړه برابر دی نو په دے کښ یو لره یعنی اصل طلاق لره واقع منل او د دویم یعنی وصف لره په مشیّت باندے مُعلّق مُنل څه معنی نه لری. بلکه څه رنگه چه د وصف طلاق د بنځے په مشیّت باندے معلّق دے نو اصل طلاق به هم معلّق وی. د بنځے په مشیّت باندے. او کله چه اصل طلاق د بنځے په مشیّت باندے معلّق شو لو نو بیا د بنځے د مشیّت نه به اصل او نفس طلاق هم نه واقع کیږی او د بنځے په مشیّت باندے د وصف طلاق معلّق کیدلو د وجه نه د اصل طلاق معلّق کول د وجه نه دی چه ترجیح بلا مُرجح لازم راځی حُکه چه اصل او وصف دواړه دبرابر والی نه باوجود دکه وصف معلّق کړے شو او اصل لره معلّق نه کړے شو نو خامخا به ترجیح بلا مرجح ارتکاب لازم راغلی. پس د ترجیح بلا مرجح لازم راتللو نه د بچ کیدلو د پاره اصل او وصف دواړه په یو مرتبه د بنځے په مشیّت باندے معلّق کړے شول.

بعضِ حضراتو د صاحبینوؒ د قول دا وجه بیان کړی ده چه د عرض قیام تر عرض پورے مُتبع دے د وجه نه دا خبره به نه دی چه طلاق اصل دے او د هغه کیفیّت عرض او حال دے لهذا دا عرض او حال به د هغه سره قائم وی حُکه چه طلاق هم یو عرض دے که دا سے شول نو د عرض قیام به د عرض پورے راشی حالانکه دا ممتنع دی. بلکه اصل خبره دا ده چه اصل طلاق او د وصف دواړه برابر دی. لهذا مناسبه داده چه دا دواړه په یو محل یعنی بنځے کښ قائم وی. د هغه خیال مُطابق د کوم اظهار چه فقهاء

کړاموکړے دے اوپه کوم باندے چه هغوئ دهیرودَ قیقو مسئلو بنیاد ایښے دے عرض داچه کله داد واړه برابردی او یو ځائی په محل کښ تاثمیر ی نو په دے کښ چه یو کله د بنیٹے په مشیّت باندے مُعلّق کیږی نو دد ئم به هُم مُعلّق کیږی داوجه چونکه د متن د عبارت مخالف ده. په دے طور چه متن کښ دواړه برابر نه دی مقرّر کړے شوی بلکه یو لړه اصل او بل لړه حال اوصف قرارکړے شوے دے.

شارحؒ دے وجه نه اعراض اوکړلو اوے وئیل چه داصل اوصف د واړو په مشیّت پورے د معلّق کیدو وجه دا نه ده چه د عرض په عرض پوری قیام ممتنع دے بلکه وجه هغه ده کومه چه وراندے بیان شوله.

شارحؒ اوفرمایئل چه مذکوره تقریر (چه اصل او حال دواړه برابر دی) نه هغه اعتراض لرے شو چه د مصنّفؒ په کلام کښ قلب دے اوښه داوه چه مصنّف داوئیلے وے چه د هغه اصل د هغه حال اوصف په مرتبه کښ دے. لهٰذا اوصف معلّق کیدل لړسره به اصل هُم معلّق شی. یعنی اصل لړو به په حال اوصف باندے قیاس کړے شوے وے حالانکه په متن کښ د دے په عکس خبره ده اوداعتراض دے نه ختم شو چه کله اصل او حال دواړه په یو مرتبه کښ شول اود اُړیو شان او برابر دی. نو په دی کښ هریو د بل حُکم واغستلو اوس که اصل د وصف په مرتبه کښ اخلی اوهغه باندے قیاس کوی اوکه وصف د اصل په مرتبه کښ اخلی اوپه هغے قیاس کوی دواړه برابر دی.

امام اَبُوحنیفهؒ د صاحبینوؒ د تقریر جواب ورکولو سره فرمائی که چرتهٔ د وصف طلاق مشیّت سره معلّق کولو وجه نه اصل طلاق مُعلّق کړے شو. نو په دے صُورت کښ دَ اصل د وصف تابع کول لازم شی او داصل تابع کول د وصف داچونکه د قیاس خلاف دی. دے وجه نه دا به هیڅ کله هُم مُعتبر نه وی.

محشی د نورالانوار صاحبیؒ مسلک غوره کولو سره فرمائی چه احوال د طلاق د طلاق سره لازم دی. او طلاق ملزوم دے احوالو نه د طلاق تمام احوال د بنیٹے په مشیّت باندے معلّق کړی دی لهٰذا طلاق به هُم د بنیٹے په مشیّت باندے مُعلّق

وی حُکمه چه انت طالق کیف شئت په ضرورت کښ طلاق د کیفیت او حال نه بغیر واقع شی نو د محال ده حُکمه چه ضرورت کښ د ملزوم یعنی د طلاق د لازم یعنی احوالو نه جُدا الی لازمه شی او که د کیفیت او حال سره واقع شی نو دا به دغه وخت د قول خلاف وی حُکمه غواړی تمام احوال د مشئ په مشئت باندے معلق کړی وی. فوری طور باندے نه دے لږ نه ده واقع کړی. بهرحال هرکله چه دا د واړه خبرے صحیح نه وی نو د احوالو د طلاق په شان طلاق به هم د مشئ په مشیت باندے معلق وی او پاتے شو د اصل یعنی د ملزوم د خپل احوالو یعنی د لازم تابع کیدل نو د اخلاف قیاس نه وی بلکه عین د قیاس مطابق وی. بهرحال بهتر قول د صاحبینو دے نه د اُستاد محترم امام اُبوحنیفه ؒ ؛ -

وَكُلُّ اسْمٍ لِلْعَدَدِ وَالْوَاقِعُ فِي الْحَالِ أَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتَ لَمْ تَطْلُقْ مَالَمْ تَنْوِ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ اسْمًا لِلْعَدَدِ وَالْوَاقِعُ الْمَوْجُودُ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هٰهُنَا عَدَدٌ حَتّٰى يُسْأَلَ عَنْهُ أَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِتَكُونَ اسْتِفْهَامِيَّةً أَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا بُدَّ أَنْ تُسْتَعَارَ بِمَعْنَى أَيِّ عَدَدٍ شِئْتَ. وَهُوَ تَمْلِيكٌ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ كَمَا مَرَّ قَالَ إِنْ شِئْتَ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَإِنْ شِئْتَ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا وَإِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَإِلَّا لَا ؛

ترجُمه :- او لفظ د کَم اسم دے د عدد واقع د پاره وضع شوے دے په کله چه چا انت طالق کَم شئت ویل نو هغه به نه طلاق کیږی تر څو چه د نه غواړی حُکمه چه کَم کله د هغے عدد اسم دے د کوم چه وجُود چه په خارج کښ واقع کیږی او دلته کښ په خارج کښ څه دا سے عدد نشته دے د کوم باره کښ چه تپوس او کړے شی یا د هغے نه خبر ورکړے شی د پاره دے چه هغه استفهامی خبرے کے شی پرته ضرورت دی ده چه کَم بمعنی د کوم عدد شئت په معنی کښ مستعار کړے شی او دا قول تملیک دے کوم چه په مجلس کښ د تطلیق باندے موقوف دے کوی چه دا سے ویل که تا یو او غوښتل نو یو د واقع دی او که زیات د وغوښتل نو زیات

واقع وی. لهذا اګه ښځې په مجلس کښ او غږښتل نو دغاونده د نیت مطابق به طلاق واقع کیږی ورنه، نه به واقع کیږی.

تشریح:- په حروفِ معانیو کښ یو حرف کوم دے. اوکوم دهغے عدد دنوم یعنی اسم دے دکوم په وجود چه په خارج کښ وی. یعنی عدد واقعی او خارجی یا ندے د دلالت کولو پاره لفظ دکوم وضع کړے شوے دے لهذا اګه چا ځله ښځې ته ویل "انت طالق کوم شئت نو په دے ښځه باندے د دے مشیت نه پس طلاق واقع شی. اړ د مشیت نه وړاندے به هیڅ طلاق نه واقع کیږی. ځکه چه کوم دوه قسمه دی.

(۱) کوم استفهامیّه (۲) کوم خبریه، او وړاندے تیر شوی دی چه کوم دهغه عدد اسم دے د کوم وجود چه په خارج کښ وی. او دلته کښ په خارج کښ څه شے عدد نشته دے. د کوم پاره کښ چه تپس س و کړے شی او کوم استفهامیّه وی یا دی پاره کښ خبر ورکړے شی او کوم خبریه وی حاصل دا چه دلته کښ نه کوم استفهامیّه کیدے شی او نه کوم خبریّه. او دلته کښ چه کلمه نه کوم استفهامیّه کیدے شی او نه کوم خبریّه نو دا کوم به مجازاً د شرط په معنی کښ وی. او د سابقه قول مطلب به دا وی "انت طالق علے ای عدد شئت" پس قائل که علے ای عدد شئت صراحت کولے نو دا به شرط دے لهذا کوم کلام (کوم شئت) چه دے په معنیٰ کښ وی. هغه به هم شرط وی او د طلاق واقع کیدل به د ښځې په پورے عدد غږښتلو باندے معلق وی. کله یا خاوند دا ے ویل که ته دیو طلاق غواړی نو په تا باندی دیو طلاق وی. او که زیات او غواړی نو زیات به واقع وی لیکن د اختیار د یاده وی چه عدد د طلاق لره د ښځې په مشیت باندے معلق دی کولو نه باوجود د ښځې د فعل د خاوند د نیت سره مرافق کیدل ضروری وی یعنی چه ښځې کوم عدد او غږښتلو او خاوند د هغے نیت هم کړے وی. نو هله به طلاق واقع کیږی ورنه، نه به واقع کیږی.

شارح او فرمایلی چه د خاوند دا کلام تملیک دے یعنی خاوند د دے کلام په ذریعه باندے ښځې لره د طلاق مالکه کړے ګرځولی وی. او تملیکات د مجلس سره مقیّد وی لهذا دا کلام به هم د مجلس سره مقیّد وی یعنی د دے کلام په

ذریعه باندے به شئے لره صرف په مجلس کښ د طلاق واقع کولو اختیار روی. د مجلس نه پر به اختیار نه وی.

وَحَيْثُ وَاَيْنَ اِسْمَانِ لِلْمَكَانِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ اَوْ اَيْنَ شِئْتِ اَنَّهُ لَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ لِاَنَّهُمَا لَمَّا كَانَ لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَخْتَصُّ بِالْمَكَانِ اَصْلًا فَيُحْمَلُ عَلَى مَعْنَى اِنْ شِئْتِ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَتَتَوَقَّفُ مَشِيَّتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ اِذَا وَمَتَى لِاَنَّهُمَا لَمَّا جُعِلَا لِبَعْضِ الْاَوْقَاتِ وَاَنْ يَتَعَمَّمَ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَذَا هُمَا بِاِذَا وَمَتَى بَلْ لِاَنَّ عَلَى عُمُومِ الزَّمَانِ بِكُلِّيَّتِهِ فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِيَّةُ فِيهِمَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَاِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنَى اِذَا وَمَتَى لِاَنَّهُمَا اِذَا خُلِّصَا عَنْ بَقِيَّةِ الْمَكَانِ مَالَ قَلْبُ اِلَيْهِمَا هُوَ اَنَّ الدَّالَّ عَلَى مُجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا يُنَاسِبُ اَنْ يُجْعَلَ عُمُومُ الْمَكَانِ مُسْتَفَادًا مِنْ عُمُومِ الزَّمَانِ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَاَيْنَ مُنَاسَبَةٌ بَيِّنَةٌ بِالشَّرْطِ فَلِذَا بِذِكْرِتِ ذُكِرَتْ فَقَطْ

**ترجمه:** - او حیث او این دوارِه د مکان د پاره اسم دی. پس که چا ته طالق حیث شئت او این شئت ویل نو منځکه چه ترڅو پورے نه وینه غواړی طلاق به نه واقع کیږی ځکه چه هر کله چه دا دوارِه د مکان د پاره وضع دی او طلاق د هغه شیانو څخه دے کوم چه د مکان سره مختص نه دی نو دے قول لره به ځان شئت په معنی باندے محمول کړے شی نو طلاق به نه واقع کیږی. ترڅو چه منځکه او نه غواړی او دے شئے مشیت به د مجلس پورے موقوف وی. په خلاف د اِذَا او متی په عموم د زمانے او په کلیت د زمانے باندے د دلالت کولو لهذا په دے دواړو کښ به مشیت په مجلس باندے موقوف نه وی. او حَيْثُ او اَيْنَ لره د اِذَا او د متی په معنی کښ نه دی قرار کړے شوی. ځکه چه دا دواړه کلمه د مکان د معنی نه خالی دی نو دوی سره چه کوم خاص ډیر نزدے دے هغه کلمه د اِنْ دے کوم چه محض په شرط باندے د دلالت کولو او د اناسب نه دی چه عموم د زمانے عموم د مکان نه مستعار کړے شی؛

پس کیف، کم، حیث او اَین کښ هریں د شرط معنے سره مناسبت لری او دے وجه نه دے کلمانو لړه د حروفِ شرط په بیان کښ ذکر کړے شوی دی؛

تشریح:- مصنف د حیث او د اَین د دے دواړو کلمو ذکر کولو سره فرمایلی دی چه دا دواړه کلمے د مکان د پاره موضوع دی لیکن که چا انت طالق حیث شئت یا اَین شئت او وئیل نو د بنځے د غوښتلو نه بغیر به طلاق نه واقع کیږی؛ او د بنځے دا غوښتل به د مجلس سره خاص وی یعنی که بنځے د مجلس نه پس و غوښتل نو په دے باندے به طلاق نه واقع کیږی ځکه چه حیث او اَین دواړه د مکان د پاره موضوع دی مګر طلاق ځکه نه دے مکان سره مختص نه دے بلکه کله چه هم واقع کیږی نو په تمامو مکاناتو کښ به واقع کیږی لهذا دا دی دواړو په خپله حقیقی معنی یعنی مکان باندے محمول کول معتذر شول او کله چه حقیقت معتذر شو لو نو مجازاً به په کلمه دان یعنی حرف شرط باندے حمل کړے شو او د حیث شئت او اَین شئت سره به وی اَن شئت او انت طالق ان شئت په صورت کښ چونکه طلاق د بنځے په مشیّت باندے معلّق وی او د بنځے د اشتیت د مجلس سره خاص وی. دے وجه نه اَنت طالق حیث شئت او انت طالق اَین شئت په صورت کښ هم طلاق د بنځے په مشیت باندے معلّق وی. او د بنځے مشیت به د مجلس سره خاص وی.

مصنف او فرمایل چه حیث او اَین د اِذا او د متی په معنی کښ نه دی ځکه چه اِذا او متی د وخت په عموم باندے دلالت کوی. دے وجه نه به دے دواړو کښ د بنځے مشیت د مجلس سره خاص نه وی بلکه د مجلس نه پس هم بنځے ته د غوښتلو اختیار پاتے وی، پس کله چرته حیث او اَین د اِذا او د متی په معنی کښ وے نو په دے کښ هم د بنځے د مشیت د مجلس سره خاص نه وے حالانکه حیث او اَین کښ د بنځے مشیت د مجلس سره خاص نه دے. دینه د معلومه شوه چه حیث او اَین د اِذا او د متی په معنی کښ نه دی بلکه د کلمه اَن په معنی کښ دی. باقی د سوال چه آخر حیث او اَین د اِذا او متی په معنی کښ ولے نه غسل شول. او د اَن کلمه په معنی کښ ولے واغسل شول نو دے جواب دا دے چه هر کله د لته کښ د مکان د معنی د معتذر کیدلو په وجه باندے دے دواړو لړه (حیث او اَین) د مکان معنی

ته خالی کړے شول نو په هغې معنی باندے به حمل کړے شی کومه چه د دواړو نه وړه نږدے وه.
او د دے دواړو د سره زیات نږدے اُن شرطیه د ے حُکمه چه کلمه دَ اُن په شرطیه کیدلو
د اِذا او متی په نسبت سره اصل وه. حُکمه چه اِن صرف د شرط په معنی کښ استعمالیږی. او دیم
خه معنی کښ نے خو استعمال نه وی په خلاف د اذا او متی چه دا دواړه کلمه د شرط په معنی
کښ استعمالیږی پس دا دواړه به مُقیّد وی او کلمه دَ اِن به مطلق وی. او مطلق په
مقیّد باندے مقدّم وی حُکمه چه مطلق هُم د مقیّد یو جُزیی ا د جُزیی په کُل باندے
مقدّم وی لهذا مطلق به هُم په مقیّد باندے مقدّم وی. او کله چه مطلق په مقیّد باندے
مقدّم دے نو حیث او این به د کلے دَ اِن سره زیات نږدے دی نو دَ اِذا او متی سره
او کله چه دا سے وی نو حیث او این دَ اِن په معنی باندے محصُول کول مناسب دی او د اِذا او
د متی په معنی باندے په محصُول کول مناسب نه وی.

دے لره شارحُ د اسی دلیلی دی چه عموم مکانی کوم چه په حیث او په این کښ دے
دے لره د هغے عموم زمانی نه مستعار اغستل مناسب نه دی کوم عموم د زمان چه په اِذا
او متی کښ دے د حیث او این لره د اِذا او متی په معنی باندے محصُول
کولو وجه دا هُم ده چه په طلاق کښ اصل ممانعت دے او دے دواړو لره چه اِذا او
متی باندے محصُول کولو سره اباحت اصل کړے شی په دے طور باندے که دے دواړو
لره د اِذا او متی په معنی باندے محصُول نه کړے شی بلکه کلمه اِن باندے محصُول
کړے یعنی. نو مجلس نه پس به پرته طلاق غوښتل مباح ګُنځکړے شی او کله د اِذا
او د متی په معنی باندے حمل کړے شی نو د مجلس نه پس به هُم طلاق غوښتل مُباح
ونه ګرځی. بهرحال هر کله چه حیث او این او د اِذا او متی په معنی باندے د
محصُول کولو په صُورت کښ د ممانعت، اصالت دَ اباحت. اصالت سره بدلیږی او دا دُست
نه دی نو دے دواړو لره د اِذا او متی په معنی باندے حمل کول هم درست نه دی
فلکلّ واحد من کیف الخ، سره دیو سوال مقدّر جواب دے. سوال دا دے چه
کیف، کم، حیث او این داځلو واړه د حروف شرط څخه نه دی لهذا دی
لره د حروف شرط په بیان کښ ولے ذکر کړے شوی دی. د دے جواب دا دے
چه دا څلور واړه په ظرفیت کښ د اِذا شرطیه مشابه دی. په دے طور چه څرنګه

او د شرطیه کید لو نه باو جود د ظرفیت په معنی باندے د لالت کوی د غه شان د اخلور واړه کلمو د ظرفیت په معنی باندے د لالت کوی حکه چه کیف په حال باندے د لالت کوی. او حال د ظرف قائمقام دے او کم تمیز کله ظرف واقع کیږی او حیث او این هم په ظرف باندے د لالت کوی، پس چونکه د اخلور واړو کلمات په ظرفیت کښ د را ډاو ظرفیه سره مشابه دی. دے وجه نه دے اخلور واړو لره د حروفِ شرط په بحث کښ ذکر کړے شوی دی؛

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْجَمِيعَ فِي بَحْثِ حُرُوفِ الْمَعَانِي بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْاَلِفَ وَالتَّاءَ كُلَّهَا حُرُوفٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ نَقَالَ الْجَمْعُ الْمُذَكَّرُ بِعَلَامَةِ الذُّكُورِ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ لِاَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ الْاِنَاثَ اِسْتِلْزَامِيٌّ وَالتَّغْلِيبُ وَالتَّغْلِيبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ دُوْنَ الْاِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ اَيْضًا لِاَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَخْصُوصَةٍ لِمَعْنًى هُوَ حَقِيقَتُهَا فَلَوْ تَنَاوَلَ الْاِنَاثَ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِي قَوْلِهِ اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نُزُولُ الْاَمْرِ فِي حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيبِ قُلُوبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَ مَا بَالُ الرِّجَالِ يُذْكَرُونَ فِي الْقُرْاٰنِ صَرِيحًا وَاسْتِدْلَالًا فَنَزَلَتِ الْاٰيَةُ فِي حَقِّهِنَّ لِاَجْلِ هٰذَا الْاِنْتِفَاءِ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ، وَالتَّغْلِيبُ بَابٌ وَاسِعٌ فِي الْقُرْاٰنِ ـــــــــ

**ترجمه:** بیا دَیته پس د حروفِ معانی په بحث کښ د جمع ذکر په دی اعتبار سره چه د واو او یا او الف او تا تمام دا سه حرفه دی چه کوم د جمعیت په معنی باندے دلالت کوی. دے وجه نه مصنف وفرمایل چه زمونږ ه په نزدیک د جمع مذکر ډکور د علامے سره د اختلاط په وخت کښ په ډکورو او اناثو دواړو باندے دلالت کوی او یوازے د اناثو لره نه شاملیږی حکه چه د جمع مذکر اناث لره شاملیدل صرف د تغلیب په وجه دی او تغلیب تحقق صرف د اختلاط په وخت باندے کیږی

نه صرف پرازے د اناث په وخت کښ. او د امام شافعیؒ په نزد باندے جمع مذکر او اناث
په وخت کښ هم اناث لره نه شاملیږی ځکه چه هر علامت د اسے معنے لره خاص وے
کوم چه د نفے علامت حقیقت وی. پس کله چه جمع مذکر اناث لره شامل وی نو د حقیقت
او د مجاز په مابین کښ تجمیع کول لازم شی او په قول د باری تعالیٰ "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ"
کښ به تکرار لازم شی سره د چه جواب دا دے چه هغوی په حق کښ د آیت نازلیدل
د هغوئ د زړهٔ د اطمینان د پاره وی. ځکه د سے بنځو ویلی وو چه زمونږه حقیقت څنګه
چه قرآن کښ صراحت سره ارمستقل طور باندے زمونږه ذکر نه کیږی نو د
آیت د دوی په حق کښ د سے وجه نه نازل شوے دو. د اخبره نه ده چه بنځے په
په جمع مذکر کښ داخلے نه وی او تغلیب قرآن کښ بوو سبیع باب دے.

**تشریح:** ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِکَ الخ سره د یو سوال مقدّر جواب دے. سوال
دا دے چه زمونږ بحث د حروف معنیٰ په بیان کښ دے. او جمع د حروف معانیه نه
نه ده ځکه چه جمع یا د فعل د قبیلے نه وی او یا د اسم د قبیلے نه. او په دی کښ
یو د حروفو نه غیر نے پس ثابته شوه چه جمع د حروف معانیه څخه نه ده لله
جمع لره د حروف معانی په بحث کښ و لے ذکر کړے شوه. د دے جواب دا دے
چه جمع بلاشبه د حروف معانیه څخه نه ده لیکن علامات د جمع یعنی واو او یا
الف او تا دا سی حروف دی کوم چه د جمعیت په معنی باندے د لالت کوی پس د دے
حروفو جمع اعتبار کولو لره وجه نه جمع د حروف معانی په بحث کښ ذکر کړے شوه.
دے وجه نه مصنف او فرمائیل چه زمونږه په نزد باندے جمع مذکر سالم کوم چه
د ذکور د علامت سره ذکر شی. مذکر او مؤنث دواړه لره شامل وی. خو په دے شرط چه
مذکر او مؤنث دواړه کله د وه وی. او که صرف مؤنث وی او مذکر درست نه وی لو جمع
مذکر د لره بیا نه شاملیږی ځکه چه د جمع مذکر سالم شاملیدل مؤنث انو لره صرف
د تغلیب په وجه دی. او د تغلیب تحقّق صرف په هغه وخت کښ وی چه کله مذکر او
مؤنث دواړه سره کله د وه وی او که د ذکور نه بغیر صرف د بنځے ذکر وی نو په دغه
وخت کښ به د تغلیب تحقّق نه کیږی او چه کله د تغلیب تحقّق نه وی نو په دغه
وخت کښ صرف په بنځو باندے به د جمع مذکر سالم اطلاق هم کیږی؛

امام شافعیؒ فرمائی که ذکور او مؤنثات سره کله وه وی نو بیا هم جمع مذکر سالم سره د علامت ځمل نه. نه شامل یږی. مؤنث نه لري. د هغې دلیل دا دے چه هر علامت د دا سی معنی د پاره مخاص وی که وم معنی چه د دغه علامت حقیقت وی او د جمع مذکر سالم په کومه علامه ده د هغې حقیقت د ذکور (سړی) دی. اناث (ښځې) د هغې حقیقت نه دے پس که چرته جمع مذکر سالم اُناث لره هم شامل شی نو په دی صورت کښ به جمع او هم شی حقیقت (ذکور) او مجاز (اُناث) په ګډ ډول کښ. حالانکه اناث جائز نه لګدی. دغه شان په قول د باری تعالیٰ "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ" کښ به تکرار هم لازم راشی په دی طور چه مسلمین هم مسلمانو نو ښځو لره شامل دے. او مسلمات کښ هم مسلمانو نو ښځو ذکر کړے از ګډ ډول ځنډنۍ امر نه دے.

زمونږ د طرفنه دا ولے خرابے جواب دا دے چه مونږ نه دے لره د تغلیب د باب نه شمار کړے دے او تغلیب چونکه د واضع د طرفنه وی دے وجه نه تغلیب به د مجاز د قبیل نه نه وی او کله چه تغلیب د مجاز د قبیل نه نه دے نو جمع به هم د انثی په مابین د حقیقت او مجاز کښ او کله چرته تغلیب لره د مجاز د قبیل نه شمار کړے شی نو دا به د عموم مجاز وی د کوم په یو فرد حقیقت دی او بل فرد ځے مجاز او د عموم مجاز په صورت کښ هم جمع بین الحقیقة والمجاز نه لازمیږی د دوئے خرابے جواب دا دے چه د دے آیت نزول د هغوی په حق کښ د هغوی د تسلی د پاره اوګلے وو. دا خبره نه ده چه ښځے په جمع مذکر سالم کښ داخل نه دی او پاتے شو تغلیب، نو په قرآن پاک کښ د دے یو وسیع باب دے. د یږو ځایونو کښ د دے اعتبار کړے شوے دے

وَاِنْ ذُکِّرَ بِعَلَامَةِ التَّانِیْثِ یَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ خَاصَّةً لِاَنَّ الرَّجُلَ لَا یَکُوْنُ تَبَعًا لِلْاُنْثٰی ثُمَّ حَتّٰی .... یَدْخُلُ فِیْ تَغْلِیْبِ الْاُنْثٰی حَتّٰی قَالَ فِی الْکَبِیْرِ اِذَا قَالَ اَمَنْتُ بِاللّٰهِ عَلٰی بَنِیْ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنَاتٌ اَنَّ الْاَنَاثَ یَتَنَاوَلُ الْفَرِیْقَیْنِ

لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ اَمْثُولِيْ عَلٰى بَنَاتِيْ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهٖ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُؤَنَّثَ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰى بَنِيَّ وَلَيْسَ لَهٗ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَثْبُتُ الْاِمَانُ لَهُنَّ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ اِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا وَقَدْ اِنْعَدَمَ التَّغْلِيْبُ وَلَوْ ذَكَرَ هٰذِهِ الْاَمْثِلَةَ عَلٰى سَبِيْلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ كَانَ اَوْلٰى وَاَخْصَرَ ۔

**ترجمہ**:۔ کہ چرتہ جمع د تانیث علامت سرہ مذکور دی نو خاص طور باندے صرف اناثو لرہ بہ شامل دی حکہ چہ سړے د ښځے تابع نہ وی ترڅو چہ هغہ پہ تغلیب د اُمثی کښ داخل شی ترڅو چہ امام محمدؒ پہ "سیر کبیر" کښ فرمائیلی دی چہ کافر وائی اَمْثُولِيْ عَلٰى بَنِيَّ او دهغہ زامن هم وی او لونړه هم نو پہ دے صورت کښ بہ اَمان د دواړو لرہ شامل وی حکہ چہ جمع مذکر چہ داختلاط پہ وخت کښ مذکر او مؤنث دواړو لرہ شامل وی۔ اوکہ وائی اَمْثُولِيْ عَلٰى بَنَاتِيْ نو پہ دے صورت کښ بہ اَمان مذکر اولاد لرہ شاملیږی حکہ چہ جمع مؤنث تغلیب پہ طور باندے ذکورو نہ شاملیږی۔ اوکہ وائی چہ عَلٰى بَنِيَّ او لونړه نہ ماسوائے نور څہ بچی نہ وی نو دے دپارہ نہ بہ اَمان نہ ثابتیږی۔ حکہ چہ جمع مذکر سالم داختلاط پہ وخت کښ د تغلیب پہ طور باندے مؤنثو لرہ شاملیږی نہ پہ وخت د انفراد کښ حکہ دلتہ کښ تغلیب نشتہ دے اوکہ چرتہ مصنفؒ دے مثالونو لرہ د لشر مرتب پہ طور باندے ذکر کولے نو د ابہ مناسب هم وے او مختصر پہ هم وے۔

**تشریح**:۔ مصنفؒ او فرمائیل کہ چرتہ جمع ل سرہ علامتے تانیث یعنی د الف او د تا سرہ ذکر کړی وی نو هغہ جمع بہ خاص طور باندے ښځو لرہ شامله وی۔ سړو لرہ بہ نہ شاملیږی حکہ سړے د ښځے تابع نہ وی او کلہ چہ سړے د ښځے تابع نہ وی نو ښځو لرہ پہ سړو د باندے غلبہ ورکول او سړو لرہ بہ پہ صیغہ د جمع مؤنث کښ هم نہ شی داخلولے۔ د جمع پہ سلسلہ کښ درې قواعد ذکر شول۔ (۱) جمع مذکر چہ د ذکورو علامتونو سره وی نو د اختلاط پہ وخت کښ بہ مذکر او مؤنث دواړو لرہ شامل وی (۲) جمع مذکر علامات

ذکور سرہ پر حوالے مؤنث تو لرونہ شاملیزی (۲) جمع دعلامات تانیث سرہ صرف مؤنث لرونہ شاملیزی۔ فاضل مصنف دوے درے وار پرو قواعدو شالونہ دسیر کبیر پہ حواله سرہ لاف نشر غیر مرتب پہ طور باندے ذکر کړی دی لهذا اول قاعدے مثال بیان کړو سرہ سے اوفرمائیل کہ چرتہ یې کافرو ویل اُمنُونی عَلٰی بَنِیْ" اودهغه پہ اولاد کښی دامن هم دی اولونږهم نو دا اَمان بہ دواړو تو لرونہ شاملیزی۔ ځکہ کہ ذکور اناث یوځائے دی نو جمع مذکر بیا دواړو لرونہ شاملیزی۔ نو بیا سے دوہمے قاعدے مثال بیان کړے دے اوهغه داکہ یوکافر اُمنُونی عَلٰی بَنَاتِی ویل نو دا اَمان بہ دهغه مذکر اولاد لرونہ شاملیزی بلکہ مؤنث اولاد لرونکہ شاملیزی ځکہ چہ جمع مؤنث د تغلیب پہ طور باندے مذکر ہ شاملیزی بیا سے دریمے قاعدے مثال بیان کړے دے اوهغه داچہ کہ یوکافر اودویل۔ اُمنُونی عَلٰی بَنِیْ" اودبناتو نہ علاوہ دہ نور اولادنہ دی نو دا اَمان بہ دبناتو پارہ نہ ثابتیزی۔ ځکہ چہ جمع مذکر د اختلاط وقت گیں نو تغلیب پہ طور باندے مؤنث تو لرونہ شاملیزی لیکن کہ یوازے مؤنثات دی نو بیا وَر لرونکہ شاملیزی۔

شارح فرمائی کہ چرتہ دے مثالونو لرونکے د قواعدو د ترتیب مطابق ذکر کړے دے اودریم مثال نہ ځکے دویم مثال وراندے کړے دے نو دا بہ ډیر مناسب دے او مختصر یې هم دے یعنی مثالونہ ځکے دا سے ذکر کړے دے۔

اِذَا بَاشَرَ اُمنُونی عَلٰی بَنِیْ وَلَا بَنَاتُ وَبَنَاتُ اَنِ الاَمَانَ یَتَنَاوَلُ الْفَرِیْقَیْنِ وَلَوْلَمْ یَکُنْ لَہ سوی البَنَاتِ لَا یَثْبُتُ الْاَمَانُ لَهُنَّ وَلَوْقَالَ اُمنُونی عَلٰی بَنَاتِی لَا یَتَنَاوَلُ الذُّکُوْرَ مِنْ اَوْلَادِہٖ ۔

وَاَمَّا التَّصْرِیْحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِہٖ ظُهُوْرًا بَیِّنًا حَقِیْقَۃً کَانَ اَوْ مَجَازًا فِیْہِ تَنْبِیْہٌ عَلٰی اَنَّ التَّصْرِیْحَ وَالْکِنَایَۃَ یَجْتَمِعَانِ مَعَ کُلٍّ مِنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ فَکَانَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا وَلَمَّا کَانَ ظُهُوْرُہٗ مِنْ وَجْهٍ الْاِسْتِعْمَالَ فَلَا حَاجَۃَ اِلَی التَّقْیِیْدِ بِخُرُوْجِ بِہِ النَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ لِاَنَّ ظُهُوْرَہٗ مِنْ حَیْثُ الْاِسْتِعْمَالِ وَظُهُوْرُهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَکَلِّمِ وَالْقَرَائِنُ لِقَوْلِہٖ اَنْتِ حُرٌّ وَاَنْتِ طَالِقٌ ظَاهِرٌ اَنَّهُمَا

مِثَالُ الْاَوَّلِ لِلصَّرِیْحِ مِنَ الْحَقِیْقَةِ فَاِنَّهُمَا حَقِیْقَتَانِ شَرْعِیَّتَانِ فِی اِزَالَةِ الْمِلْكِ وَالنِّكَاحِ صَرِیْحَانِ فِیْهِمَا وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّكُوْنَا مِثَالَیْنِ لِلْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ حَالَتَیْنِ لِاَنَّهُمَا مَجَازَانِ لُغَوِیَّتَانِ فِیْ هٰذَا الْمَعْنٰی وَحَقِیْقَتَانِ شَرْعِیَّتَانِ بِنَاءً عَلٰی هٰذَا قِیْلَ ؛

**ترجمہ**:۔ صریح ھغہ لفظ دے دکوم نہ چہ دھغہ مراد بالکل ظاھر وی. برابر وہ کہ صریح حقیقی وی اوکہ مجازی، پہ دی کښ پہ دے خبرہ تنبیہ وہ چہ صریح او کنایہ دواړہ دحقیقت او مجاز نہ دی چرنکہ دصریح ظھور د طریق استعمال د قبیل نہ دے دی وجہ نہ دغہ دواړو اوھا قید ضرورت نشتہ دے دکوم پہ ذریعہ باندے چہ نص او مفسر لرہ خارج کړے شی حکم چہ دصریح ظھور د استعمال پہ لحاظ سرہ دے اوہ دے د دواړو ظھور د متکلم د قصد او قرائنو څخہ دے لکہ قول دھغہ انت حُرٌّ انت طالق پہ ظاھرہ باندے دا دواړہ مثالونہ د حقیقی صریح دی. حکمہ دا دواړہ مثالونہ پہ ازالہ رقیت او ازالہ نکاح کښ دوہ شرعی حقیقتونہ دی او دواړہ صریح دی او داھم احتمال نشتہ چہ مذکورہ دواړہ مثالونہ دحقیقت او دمجاز دی پہ دوو اعتبارونو سرہ حکمہ چہ دی معنیٰ کښ دا دواړہ دوہ لغوی مجازونہ دی او دوہ شرعی حقیقتونہ دی او ھم دغہ شان ویلے شوی دی؛

**تشریح**:۔ مصنف د تقسیم ثالث دوو اقسامو د حقیقت او د مجاز نہ د فارغیدلو پس د دریم قسم یعنی د صریح تعریف او کلمہ ذکر کړے دے لھذا فرمائی چہ صریح ھغہ لفظ دے چہ دھغہ مراد او معنی بالکل نہ سکارہ وی او نہ قسم احتمال پکښ باقی پاتے نہ شی بلکہ د لفظ چہ ویلو سرہ دھغہ معنی ذھن تہ راشی دغہ لفظ صریح برابرہ دہ کہ حقیقی وی اوکہ مجازی وی.

شارح فرمائی چہ د مصنف قول حقیقۃً کان او مجازًا کښ پہ دے خبرہ باندے تنبیہ دہ چہ صریح او کنایہ ھریو د حقیقت او د مجاز سرہ جمع کیدے شی یعنی صریح حقیقی ھم کیدے شی او مجازی ھم. کہ یا صریح او کنایہ دواړہ د حقیقت او د مجاز قسمونہ دی. یعنی حقیقت ھم پہ دوہ قسمہ دے. صریح او کنایہ او ھغہ شان مجاز ھم پہ دوہ قسمہ دے. صریح او کنایہ، ولمّا کان ظھورہ من وجوہ الاستعمال الزموہ

یو سوال جواب دے۔ سوال دا دے چہ د تعریف دپارہ جامع والے او مانع والے ضرور ی دے حالانکہ دصریح تعریف دغیر ضرور خو نہ مانع ځکہ شی نکلہ چہ دصریح پہ معنے کښ ظہور ی۔ دغہ شان د تقسیم ثانی یعنی د بیان پہ جملہ اقسامو نصّ مفسر وغیرہ کښ داخل شول پس تعریف کښ دغیر ضرور خو نہ مانع کیدلو دپارہ دا سی قید ذکر کول پکار دی پہ کومہ سرہ چہ د بیان اقسام نص۔ مفسر غیر صریح د تعریف نہ خارج شی۔ د دے جواب دا دے چہ دصریح ظہور پہ طریقہ داستعمال سرہ کیږی۔ او د نص او مفسر وغیر ظہور د متکلم دا راد دے او قرائنو سرہ کیږی۔ او کلہ چہ دا فرق موجود دے نو د صریح پہ تعریف کښ دغہ دا سی قید ذکر کولو ضرورت نشتہ دے دکوم پہ ذریعہ باتنگچہ نص وغیرہ دصریح د تعریف نہ کړے شی۔

مصنف د صریح دوہ مثالونہ بیان کړی دی (۱) د مولیٰ قول خپل غلام تہ چہ انت حرّ سرہ او د ځانہ قول خپلے بسلے تہ چہ انت طالق سرہ۔ شارح فرمائی چہ پہ ظاہرہ باندے دا دواړہ حقیقی صریح مثالونہ دی۔ صریح خو پہ دے طور باندے چہ د دواړہ پہ خپلہ خپلو معانیو یعنی د غلامے ازالہ او د نکاح ازالہ کښ بالکل ظاہر دی۔ او حقیقی خو پہ دے طور چہ انت حرّ پہ ازالہ د رقیت کښ حقیقت شرعی دے او د انت طالق پہ ازالہ د نکاح کښ شرعی حقیقت دے او داهم احتمال شتہ چہ دا دواړہ پہ دوو اعتبارو سرہ د حقیقت او مجاز مثالونہ وی۔ یعنی دا دواړہ پہ مذکورہ معانیو یعنی ازالہ رقیت او ازالہ نکاح کښ خو لغتہً مجاز وی۔ او شرعاً حقیقت دی لهذا دا دواړہ د صریحی حقیقی مثالونہ هم شی او د صریحی مجازی هم۔ بهرحال عالمانو حضراتو چہ څہ ویلی دی هغہ اوس ښکل شول؛

وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَغْنَى عَنِ الْعَرِيْنَةِ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْوِيَ الْمُتَكَلِّمُ ذَا لِأَنَّهُ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ فَإِنْ قَصَدَ أَنْ يَقُوْلَ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَجَرَى عَلَى لِسَانِهِ أَنْتِ طَالِقٌ يَقَعُ الطَّلَاقُ وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْهُ وَهٰكَذَا قَوْلُهُ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ ؛

ترجمہ:- اردصریح حکم دادے چہ عین کلام سرہ حکم متعلق وی اکلام دخپلے معنی قائم مقام وی. نردی چہ د ارادے او نیت نہ بے نیازہ وی یعنی دی خبرتہ محتاجہ منہ وی چہ متکلم پہ لفظ سرہ د دے معنی ارادہ وکړی، لہذا اکچا سبحان اللہ ویلو ارادہ وکړہ لیکن دھغے پہ ژبہ باندے انت طالق جاری شولو نو طلاق بہ واقع کیږی. اگرچہ د دے قصد نہ وی کړے او دغہ شان حکم دھغہ دقول بعت او اشتریت ھم دے.

تشریح:- د صریح حکم دادے چہ دنفس کلام سرہ متعلق وی، اکلام دخپلے معنی قائم مقام وی او دارادے او نیت ضرورت پیش نہ شی یعنی حکم لرہ صریح لرہ د متعلق کولو پارہ د دے خبرے ضرورت نشتہ د دے چہ متکلم د دے لفظ صریح نہ د معنی ارادہ وکړی بلکہ بغیر د ارادے نہ بہ حکم مرتب شی لہذا اکہ چا د سبحان اللہ ویلو ارادہ او کړلہ لیکن دھغہ پہ ژبہ باندے انت طالق جاری شولو نو د دے سرہ بہ قضاءً طلاق واقع شی اگرچہ طلاق ارادہ ئے نہ وی کړی دغہ شان کہ چا د ارادے نہ ئے بعت یا اشتریت ویل نو د دے حکم بہ ھم ثابتیږی؛

---

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَلَا يُفْهَمُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا فِيهِ سُمِّيَتْ بِهِ لِمَحْلِ أَنَّ الْكِنَايَةَ تَجْمَعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ بِالِاسْتِتَارِ هُوَ الِاسْتِتَارُ بِحَسَبِ الِاسْتِعْمَالِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى الْخَرْجِ بِالْفَهْمِ وَالْمُشْكِلِ لِأَنَّ خَفَاءَهُمَا بِحَسَبِ مَا يَلِي آخِرَ وُقُوعِ الْخَفَاءِ فِي التَّصْرِيحِ أَوِ الظُّهُورِ فِي الْكِنَايَةِ بِعَوَارِضَ أُخَرَ لَا يَضُرُّ ذَا لِكَ فِي كَوْنِهِ صَرِيحًا أَوْ كِنَايَةً لِأَنَّ الْعَوَارِضَ الْآخِرَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْمَدَارِ نَفْسِهَا مَحَلَّ الِاسْتِعْمَالِ وَلِهٰذَا قَالُوا إِنَّ الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ كِنَايَةٌ وَالْمُسْتَعْمَلَةَ صَرِيحَةٌ وَالْمَجَازَ الْمُتَعَارَفَ صَرِيحٌ وَغَيْرَ الْمُتَعَارَفِ كِنَايَةٌ مِثْلُ أَلْفَاظِ الصَّرِيحِ كُلِّهَا فِي الْكِنَايَةِ وَإِنْ دَانَتْ خَبَانَةً كُلَّمَا وُضِعَتْ لِيَسْتَعْمِلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلَى طَرِيقِ الِاسْتِتَارِ وَالْخَفَاءِ وَكَوْنُهُ أَغْرَبَ الْمَعَارِفِ مِنْدَ الْمُخَاطَبِ لَا يَضُرُّ بِكَوْنِهِ كِنَايَةً لِأَنَّ ذَا لِكَ شَيْءٌ آخَرُ وَلِهٰذَا أَكَّرَ رَسُولُ اللهِ عَلَى مَنْ دَقَّ بَابَهُ فَقَالَ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنَا أَنَا أَعَادَ لِمَا تَقُولُ أَنَا أَنَا بَلْ أَذْكُرْ اِسْمَكَ حَتَّى أَفْهَمَ

ثُمَّ الظَّاهِرُ اِنَّهٗ مِثَالٌ لِلْكِنَايَةِ الْحَقِيْقَةِ وَلَمْ يَذْكُرْ مِثَالَ الْكِنَايَةِ الْمَجَازِيَّةِ ۲

ترجمہ ۱۔ او کنایہ هغه ده چه دکوم معنی پرشیده (پټه) وی او بغیر د قرینې نه چه پوهه کیږی نه راځی خو له هغه حقیقی وی او که مجازی وی په دی کښ هم چه دی خبره باندې تنبیه ده چه کنایه د حقیقت او مجاز سره جمع کیدے شی اړه استتار نه مراد هغه استتار دے کوم چه بحسب الاستعمال وی او د خفی او د مشکل د اخراج ضرورت نشته دے حکمه چه د دے دواړو خفاء د بله معنی د وجه نه ده. پس که چیرته د نورو عوارضو د وجه نه په صریح کښ خفاء واقع وی او کنایه کښ ظهور واقع وی نو دا به د دی په صریح یا کنایه کیدلو کښ مضر نه وی حکمه چه لږ نورو عوارض معتبر نه وی لهذا په دی دواړو کښ مراد په استعمال باندې دے. دی وجه نه فقهاوو دلیلے دی چه حقیقت سلجوره کنایه ده او حقیقت مستعمل صریحه ده او مجاز متعارف صریح دے او غیر متعارف کنایه ده لکه الفاظ د ضمیر، شلو هاے کنایه انا انت حکمه چه دے تماملرو دے وجه نه وضع کړے شوی. دی وجه نه متکلم دی لږ د خفاء او د استتار په طریقه باندې استعمال کړی او د نحویانو په نزد په باندې دے ضمیر اعرف المعارف کیدل دے دکنایه کیدلو سره مضر نه وی حکمه چه د اجمال خبره ده دے وجه نه رسول الله صلی الله علیه وسلم په هغه سړی باندې تکیه اوکړه چا چه هغوی دروازه ورته کوله. او هغوی او فرمایل ته څوک یې. هغه او ویل انا (زه) هغوی او فرمایل. انا انا (زه زه) یعنی ته انا انا والے یې. بلکه خپل نوم ذکر کوه چه زه پوهه شمه. بیا د خبره ښکاره ده چه د دکنایه حقیقت سال دے او دکنایه مجاز په سال نه دے ذکر شوے؟

تشریح ۱۔ د خلورم تقسیم خلورم قسم کنایه ده. کنایه هغه لفظ دے دکوم مراد چه پرشیده وی او بغیر د قرینې نه په فهم کښ نه راځی مګر په خبره ده که کنایه حقیقت وی او که کنایه مجاز وی. شارح فرمائی چه مصنف حقیقتاً او مجازاً سره په دے خبره باندې تنبیه او فرمایلے چه کنایه د حقیقت سره جم جمع کیدیشی او د مجاز سره هم. والمراد بالاستدراک دیو سوال جواب دے سوال دا دے چه خفی مثال او متشابه مجمل کښ،

چونکه مُراد پُوشیدلا وی وجه نه داقول نه دکنایه په تعریف کښ داخل شی او دکنایه تعریف به وغیږد دخول نه مانع وینه شی پس دکنایه تعریف لره دغیږد ویکول نه منع کیدلو پاره دا سی ټینګ ذکر کول پکار وی دکوم پسه ذریعه سره چه خفی وغیږه دکشفه د تعریف نه خارج شی؟ ددے جواب دا دے چه په کنایه کښ پټ والے د استعمال په اعتبار سره وی او په خفی وغیږه کښ دنور مرادنهو په اعتبار سره وی لکه چه د وینی د تعریفنا تړیه ذیل کښ د ددے بیان شوے دے پس هر کله چه کنایه د خفی وغیږه نه په دی اعتبار سره ممتاز وی نو دکنایه د تعریف نه خفی وغیږه لره خارج کولو پاره د کنایه په تعریف کښ دغه قید ذکر کول قطعًا څه ضرورت نشته دے. بعضے حضرات تویلی دی که خفی وغیږه دکنایه په تعریف کښ داخلیږی نو خه حرج نشته دے حُکه چه خفی وغیږه دیو تقسیم اقسام دی. او کنایه د بل تقسیم اقسام دی او دیو تقسیم اقسام د بل تقسیم په اقسامو کښ داخلیدے شی.

شارح نُور الانوار ملا جیون او فرمایلی که په صریح کښ خفاء او کنایه کښ خفاء او نور د عوارضو وجه نه واقع شولو نو دا به د دے صریح کیدلو او کنایه کیدلو د پاره نقصانی نه وی یعنی د دے نه باوجوده به صریح، صریح وی او کنایه به کنایه وی حُکه چه په صریح او کنایه کښ صرف استعمال مُعتبر دے او نور عوارض مُعتبر نه دی. لهٰذا استعمال په اعتبار سره که یو لفظ صریح وی او نور عوارض وجه نه په کښ خفاء پیدا شی نو دا لفظ به هُم صریح پاتے وی د خفاء پیدا کیدلو وجه به کنایه کیږی نه د غه شان د استعمال په اعتبار سره که یو لفظ کنایه وی او نور عوارضو وجه نه په کښ ظهور پیدا شی نو دا به هم کنایه پاتے وی د ظهور دا تاویه وجه به صریح کیږی نه. دے وجه نه علماؤ ویلی دی چه حقیقت مهجوره کنایه ده حُکه چه حقیقت مهجوره مُراد مفهوم کیږی نه مګر داچه د حقیقت ترک کیدلو قرینه مرجوده وی. او حقیقت مستعمله صریحه دے حُکه چه د حقیقت د استعمال کیدو په وجه باندے د دے مُراد بالکل ظاهر او بنکاره دے او د مجاز متعارف مُراد چونکه ظاهر وی دے وجه نه مجاز متعارف به صریح وی او د غیر متعارف مُراد چونکه پُوشیدګی دے وی وجه نه مجاز متعارف به کنایه وی.

مصنفؒ د کنایه په مثال کښ د الفاظو ضمیر ذکر کړے دے د الفاظو ضمیر نه مُراد ضمیر د غائب لکه هر ضمیر د مخاطب لکه انت او ضمیر د متکلم لکه انا مُراد دی ځکه چه د اتمام الفاظ دی د پاره د وضع کړے شوی دی. چه متکلم دی لږه د استتار او خفاء په طور باندے ستعمال کړی مثلاً که متکلم د زیدٍ نوم صراحت نه غواړی نو هغه به هو او انی چُونکه ضمائرو کښ مُراد پُښه شیده وی دے وجه نه رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه وسلم په هغه سړی باندے د ناخوښی اظهار افرمائیلو.

چاچه رَسُول اللهؐ په دروازه باندے دستک اوړهلو او بیا د رَسُول اللهؐ په تپوس کولو سره هغوی وئیل چه د اللهُ رسولهٗ زهٗ یُمه. رسول اللهؐ د خفګان په لهجه کښ اوفرمائیل انَا انَا یعنی انَا انَا څه شے دے تاله خپل نوم ظاهر ول پکار دی چه زهٗ یو هر شمه چه ر اتلو نکو څوک دے. دی نه هم د اسلوبه شوه چه د ضمائرُو مُس د پوشیده وی. لیکن دلته کښ یو اعتراض واقع کیږی او هغه دا چه د نحویانو په نزد باندے خو ضمیر اعرف المعارف دی نو ضمیر کنایه څرنګه کیدے شی ځکه په کنایه کښ د ابهام کیدل ضروری دی. دے جواب دا دے چه د ضمیر اعرف المعارف کیدل د دے د کنایه کیدو سره مُضر نه دی ځکه چه د ضمیر اعرف المعارف کیدل د مجد اخبره وه یعنی د ضمیر د اعرف المعارف کیدلو مطلب صرف دومره دے چه د ضمیر نه بذاته د بغیر معین څیز اراده کیدل د دست نه دی د دی په خلاف چه کوم نور معارف وی د هغے نه د غیر معین څیز اراده کول د رست دی.

بهرحال د اعرف المعارف کیدلو نه باوجُود په دے کښ

یو قسم نه ابهام وی او کله چه په دے کښ ...،

ابهام وی نو ضمیر به بلاشبه د کنایه مثال وی شارحؒ فرمائی چه په

ظاهره باندے ضمیر د حقیقت او کنایه مثال دے

او پاتے شو د کنایه مجاز مثال نو دے

لږه اګرچه مصنفؒ نه دے ذکر کړے لیکن

هر مجاز غیر متعارف د کنایه د مجاز په

مثال واقع کیدی شی،

وَحُكْمُهَا اَنْ لَا يَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا اِلَّا بِنِيَّةٍ اَيْ بِنِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ لِكَوْنِهَا مُسْتَتِرَةَ الْمُرَادِ فَلَا يَطَّلِعُ عَلَيْهَا اَنْتَ بَائِنٌ مَالَمْ يَنْوِ بِنِيَّتِهِ اَوْلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ تَابِعًا مَقَامَهَا كَذَا لَالَةُ الْغَضَبِ اَنْدَاكَرِهِ الطَّلَاقَ ؛

ترجمہ:۔ اور کنایہ حکم دارد بچہ پردہ دری باندے بغیر دو متکلم دَ بنیت نہ عمل کول واجب نہ وی حکہ دکنایہ مُراد پت دی پس انت بائن کبی بہ طلاق نہ واقع کیری ترخو متکلم د طلاق نیت نکہ وی کہ بہ یادیوا سے خیز نہ وی کوم چہ د دی قائم مقام وی لکہ د حالت د غضب د لالت یا د مذاکرہ طلاق د لالت ؛

تشریح:۔ مصنفؒ افرمایلی چہ دکنایہ حکم دارد بچہ پردہ دری باندے بغیر دَ بنیت نہ عمل کول واجب نہ وی یعنی پہ لفظ دکنایہ باندے عمل کول هغہ وخت طلیب وی کلہ چہ متکلم دهغی نیت او کری اوچہ دری دارد چہ دکنایہ مُراد پوشیدہ وی لهذا دعا لرو واضح کیدل لوازم واجب العمل کیدلو پارہ د متکلم د جانب نہ د نیت موجودیدل ضروری دی اوکلہ نیت نہ وی نوچہ دهغی قائم مقام څہ څیز وی کوم چہ دی باندے د دلالت اوکری مثلاً کہ چا بخلے ناری تہ ویل " اَنْتِ بَائِنٌ نوروَ پردے تکلم سرہ بہ طلاق نہ واقع کیږی بلکہ یا خو ځان نہ د نیت اوکری د طلاق یا د طلاق څخہ قائم مقام موجود وی مثلاً د غضب حالت وی یا مذاکرہ د طلاق وی پس کلہ چہ د نیت او پہ دلالت کښ کہ څہ څیز موجود نہ شولو نو طلاق بہ واقع کیږی ؛

---

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سَمَّيْتُهَا بِهَا مَجَازًا حَتَّى كَانْتِ بَتَّةٌ جَوَابُ سُؤَالِ مُقَدَّرٍ وَهُوَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَالْحَالُ اَنَّ الْاَلْفَاظَ الطَّلَاقِ اَلْبَائِنُ مِثْلُ قَوْلِهِ اَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ بَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوُهَا كُلُّهَا مُسْتَوِيَةٌ فِي الْبَيَانِ وَاسْتَقْبَلَتْ فِيهَا صَرَاحَةً فَكَيْفَ تُسَمُّونَهَا كِنَايَةً فَاَجَابَ بِاَنَّ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً اِنَّمَا هِيَ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ مَعْنًى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُومٌ لَا اِبْهَامَ فِيهِ اِذْ مَعْنَى اَلْبَائِنُ وَاضِحٌ لٰكِنْ لَا يَسْلَمُ مِنْ اَنْ شَيْئًا بَائِنٌ اَمِنَ الزَّوْجِ اَوْ مِنَ الْعَشِيرَةِ اَوْ مِنَ الْمَالِ اَوِ الْجَمَالِ فَاِذَا نَوَى اَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ زَالَ

الْاِبْهَامِ فَكَانَ عَامِلًا بِمُوْجِبِهٖ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيْقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيْلِ اَنْ يُّذْكَرَ اَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادُ بِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ التَّرْجِيْحِيُّ ؛

**ترجمہ:** کنایات د طلاق لو مجازًا د کنایا تو سره موسوم کړے شوی دی تر دی چه بوائن وکړ کیدل دا دیو مقدر سوال جواب دے. اوهغه دا چه تاسو ویلے وو د کنایه مراد پرې شیده وی حالانکه د طلاق بائن الفاظ مثلاً اَنت بائن بتته بتلةٌ وحرام دا ټول دا سې الفاظ دی چه معانی ئے معلوم دی او دا الفاظ په دی معانیو کښ صراحةً مستعمل دی بیا دے الفاظو لسره تاسو په کنایه سره څرنګه موسوم کوے پس مصنف وائی چه په جواب کښ اوفرمایل چه دا ټول الفاظ کنایه لوم اینبول مجاز په طریقه دی حکه د هریو معنی سلوبه ده اوپه دیکښ څه ابهام نشته د حکه چه د بائن معنی واضحه ده لیکن دا معلوم نه ده چه د کوم شیئ نه بائن (جدا) ده آیا د خاوند نه جدا ده... یا د خاوند د الوتنه یا د مال نه یا د جمال نه پس کله چه د دا نیت وکړلو چه زما نه جدا ده. نو ابهام لرے شو پس هغه د دی لفظ په موجب باندے عامل شو لو. دے وجه نه دے الفاظو سره طلاق بائن واقع کیږی اوکه چیرته حقیقی کنایات وے نو هغه به د هغه قبیل نه وے چه انت بائن به د کړیدے اومراد به ترینه انت طالق اعتبار کیدے اوطلاق رجعی به واقع کیدے؛

**تشریح:** په دے عبارت کښے دیو مقدر سوال جواب دا ئے چه احناف اویلے دی؛ چه کنایه هغه لفظ دے د کوم مراد چه پرې شیده وی حالانکه د طلاق بائن الفاظ مثلاً انت بائن بتته بتلةً حرام او دا ټول نور الفاظ قول په قول دا سے دی په کوم کښ چه هریو معنی معلومه ده. چنانچه بائن د بینونت نه ماخوذ دے او معنی ئے جدا کیدل دی. حرام د حرمت نه ماخوذ دے معنی ئے منع کول دی. البتّه د البت نه ماخوذ دے معنی ئے کټ کیدل دی او بتلة د بتل نه ماخوذ دے معنی ئے جدا کیدل او کټ کیدل دی. بهرحال په دے الفاظو کښ د هرې معنی معلوم ده او دا الفاظ په

دی سانیو کښ پہ صراحت سرہ ستعمل دی پس ھر کلہ چہ د دے الفاظو معنی معلومہ دی او دا الفاظ پہ کښ ستعمل وی نو دے الفاظو لرہ کنایات د طلاق قرار کول خو نہ رنگہ صحیح دی. د دے جواب دا دے چہ دے الفاظو لرو پہ کنایاتو د طلاق سرہ موسوم کول د مجاز پہ طریقہ باندے دی نہ د حقیقت پہ طریقہ باندے ځکہ چہ پہ دے کښ دھوبر لفظ معنی معلومہ وہ او خو ابہام پہ کښ نشتہ دے لیکن دا معلومہ نہ وہ چہ پہ بنځہ بہ د خو څیز نہ جُدا وی. آیا د خاوند څخہ جُدا وی یا د خاندان نہ بُد جُدا وی یا مال نہ بہ جُدا وی یا د جمال نہ بہ جُدا وی. پس د دے ابہام د وجہ نہ دا الفاظ کنایات حقیقت سرہ شامل شول او د دے مشابہت د وجہ نہ دے الفاظ تہ کنایات د ویلے شول؛

لہذا کلہ خاوند نیت او کړو چہ دا بنځہ بہ مانہ جُدا وی نو ابہام بہ لرے شی او خاوند بہ د دے لفظ پہ مُوجب بیونت بائن د عمل کوونکے وی او کلہ چہ خاوند د دے لفظ پہ مُوجب یعنی بیونت بائن د عمل کولو والا شو نو د دے لفظ سرہ بہ طلاق بائن واقع کیږی کہ چرتہ دا الفاظ حقیقۃً کنایات د طلاق وے نو د دے مطلب بہ دا وے. چہ خاوند انت بائن ویلو سرہ انت طالق مراد کړے دے او انت طالق سرہ طلاق رجعی واقع کیږی لہذا انت بائن سرہ بیا طلاق رجعی واقع کیدلو پکار وو حالانکہ دی سرہ طلاق بائن واقع کیږی.

بھرحال دا خبرہ ثابتہ شوہ چہ دا الفاظ حقیقۃً کنایات د طلاق نہ دی. بلکہ دی لرہ مجازاً کنایات قرار کړے شوی دی؛

---

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرًا لَا مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَإِنَّ الْبَائِنَ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَاضِحًا لٰكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادَ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ أَنَّهَا بَانَتْ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٌ حَقِيقَةً وَلِهٰذَا قَالُوا إِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلٰى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ دُونَ الْأُصُولِ فَإِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ أَنْ يُذْكَرَ لَفْظٌ وَيُرَادَ بِهِ مَعْنَاهُ الْمُوضُوعُ لَهُ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلٰى مَلْزُومِهِ كَمَا فِي طَوِيلِ

الْبَعْدِ يُرَادُ بِهِ طُولُ الْمَسَافَةِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ الَّذِي هُوَ طُولُ الْمَسَافَةِ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَإِنَّ بَائِنًا يُحْمَلُ عَلٰى مَعْنَاهُ لٰكِنْ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلٰى مَلْزُومِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيْنُونَةِ عِنْدَ النِّيَّةِ وَهُوَ أَيْضًا لَا يَخْلُو مِنْ خُدْشَةٍ فَتَأَمَّلْ ؛

**ترجمہ**:- او پہ دی باندے د اعتراض کړے شوے دے چہ کنایہ ھغہ لفظ دے دکوم چہ معنیٰ مراد ہ پرشیدہ وی نہ د اچہ لغوی معنیٰ ئے پرشیدہ وی او دلتہ کښ ھم دا ہے دہ حکہ چہ د لفظ د بائن اکر چہ لغوی معنیٰ بنکارہ دہ لیکن معنیٰ مراد ئے پرشیدہ ہ (پتہ) دہ. او ھغہ د اچہ بنکارہ د خاوند نہ جدا دہ. پس د االفاظ حقیقۃً کنایات شول. د ے وجہ نہ علماؤ دیثلی دی چہ د االفاظ د علماؤ د بیان پہ نزد باندے کنایات دی. د علماؤ اُصول پہ نزد نہ، حکہ د علماء بیان پہ نزد باندے کنایہ دا دہ چہ لفظ د کرښی او مراد تریبنہ د معنیٰ موضوع لہ شی. د دی دُوات پہ ھیثیت سرہ نہ بلکہ پہ دی حیثیت سرہ چہ معنیٰ موضوع لہ دے ذات نہ دے د ملزوم پہ طرف ھم منتقل کیږی لکہ طویل النجاد چہ دے نہ طویل القامت مراد شی. د دے ذات پہ ھیثیت سرہ نہ بلکہ پہ دے حیثیت سرہ چہ دا دے ملزوم طرف تہ ھم منتقل کیږی او ملزوم اُوږد قامت والا دے. او دغہ شان ھم دلتہ کښ دے حکہ چہ لفظ بائن پہ خپل معنیٰ باندے محمول دے لیکن دا نہ دہ د ملزوم طرف تہ منتقل کیدے شی او ھغہ دا نیت پہ وخت کښ د طلاق بائن واقع کیدل دی د ھم بحث شہ نہ خالی نہ دے بنۂ غور ادکړہ؛

**تشریح**:- پہ دی عبارت کښ پہ سابقہ جواب باندے یو اعتراض کړے شوے دے. اعتراض دا دے چہ مستا سر دا ډیل چہ د طلاق الفاظ کنایات لرہ دکنایات سرہ موسوم کول پہ طریقی د مجاز سرہ وی نہ پہ طریقی د حقیقت سرہ نو دا غلطہ دہ حکہ کنایہ ھغہ تہ وائی چہ دکوم مراد پرشیدہ وی او لغوی معنیٰ ئے پرشیدہ نہ وی او دلتہ کښ ھم دغہ شان دہ حکہ چہ د بائن لغوی معنیٰ جُدا کیدل اگرچہ بنکارہ دکالیکن دے مُراد ی معنیٰ کو چہ د خاوند نہ جُدا کیدل دی.

د متعدد احتمالاتو لرلو په وجه باندے پیښه ده پس هر کله چه په دے الفاظو باندے د کنایه د تعریف رشتیا شو لرلو د الفاظ مجازی کنایات نه بلکه حقیقی کنایات شول. د دے وجه نه حضراتو علماکرامو فرمایلی دی. چه د الفاظ کنایات دی خو د علماء د بیان مطابق نه د علماء اصول د مذهب مطابق، نحکه د علماء د بیان مطابق کنایه هغه څیز دے چه لفظ ذکر شی او هغه معنی موضوع له ترے نه مراد کړے شی لیکن د معنی موضوع نه مراد کیدل د هغے د ذات په حیثیت سره نه وی بلکه په دے حقیقت سره چه هغه د دے د معنی موضوع له د ملزوم په طرف باندے منتقل کیږی. مثلاً ظویل الابعاد کښ د دی معنی موضوع له یعنی د پښتی اوږد والے مراد دے لیکن د پښتی اوږد والے د دی د ذات په حیثیت سره نه بلکه په دی حیثیت سره چه هغه د دے د ملزوم یعنی اوږد والت طرف ته منتقل کیږی. د لته کښ هم د هغه شان ده نحکه چه د لفظ د بیان نه د هغه معنی موضوع له یعنی بینونت مراد دے لیکن د دے ذات په حیثیت سره نه بلکه په دی حیثیت سره چه هغه د دے د ملزوم یعنی په د خت د بینت کښ په صفت د بینونت سره د طلاق واقع کیدلو طرف ته منتقل کیږی. حاصل دا چه د طلاق الفاظ کنایات د علماؤ د بیان مطابق حقیقی کنایات دی. اګرچه دا هم د خه شا ترے نه خالی نه دی ارجالی کنایات نه دی لکه چه تاسو په جواب کښ ذکر کړی دی. د سو برنه د طرف نه د دے اعتراض جواب دا دے چه مذکره الفاظ چونکه د بینونت عن المزوج نه کنایه دی د دے وجه نه د دی الفاظو سره به د بینونت واقع کیدل لازم دی دا سی نه دی چه دا الفاظ د طلاق نه کنایه دی یعنی د دے الفاظو معنی د طلاق معنی ده. پس هر کله چه دا الفاظ د طلاق نه کنایه نه دی. او د دے الفاظو معنی د طلاق معنی نه ده نو د دے الفاظو کنایات عن الطلاق نوم ایښودل مجازاً شول. نه حقیقةً. غرض دا چه دا خبره ثابته شوه چه د دے الفاظو لره کنایات عن الطلاق ویل د مجاز په طور دی نه د حقیقت په طور؛

الحاصل اعتدی واستبرئی رحمک وانت واحدة واستثناء من قوله حتی

کانت بائن یعنی ان الفاظ الکنایات کلها بائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعیة لاحتمل وجود لفظ الطلاق فیها تقدیرا اما فی قوله اعتدی فلانه یحتمل اعتدی ان لم تکونی حاملا او اعتدی ان کنت حاملا لقوله علیه السلام طلاق الحبلی بالحیض او بالحمل ویحتمل اعتدی اذا حضت للفراغ عن العدة فاذا نوی هذا یقع الطلاق الرجعی فان کانت مدخولا بها یثبت الطلاق اقتضاء کانه قال اعتدی لانی طلقتک او طلقتک ثم اعتدی او کونی طالقا ثم اعتدی فیتبع الطلاق وتجب العدة وان کانت غیر مدخول بها لم تجب علیها اصلا فیجب ان یجعل قوله اعتدی مستعارا عن قوله کونی طالقا اذ طلاقی فقد ذکر المسبب وارید به السبب وهو جائز اذا کان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد وهی الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءت الرحم وانما هی الامة اذا اعتقت فانما شرع علیها العدة تثنیها بالطلاق وفی الذمیات انما شرعت لاحتمل الحدا د فلا یکون فی الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون الحیض ۔

**ترجمہ:۔** مکر عدت شمار کرہ نجل رحم لرہ پاک کرہ۔ تہ یرے۔ داقول دحتی کانت بوائن نہ استثناء دہ۔ یعنی الفاظ کنایات تول پہ تمل باائن دی مگر دا درے الفاظ حکمہ چہ دا درے وایہ الفاظ رجعی دی حکمہ چہ پدے کښ تقدیری طور سرہ لفظ طلاق موجود دے۔ بہرحال دھغہ پہ قول اعتدی کښ دے وجہ نکہ چہ دا نعمت الہی دہ دشمارل کیدلو صلاحیت ھم لری او دعدت منہ دفارغ کیدلو دپارہ دحیض دشمارلو احتمال ھم لری پس کلمہ خاوند دہ دی نیت او کړی نو طلاق رجعی بہ واقع کیږی۔ پس کہ بنځہ مدخول بہا وہ نو اقتضاءً بہ طلاق ثابتیږی۔ گویا دہ دا دے کہ ما طلاقہ کړہ یا ته طالقہ شہ بیا پہ عدت کښ کیندہ۔ بیا پہ عدت کښ کیندہ یا ته مطلقہ جوړہ شہ۔ بیا نو عدت کښ کیږی۔ بیا پہ عدت کښ کیندہ یا ته طلاق در کړہ۔ بیا پہ عدت کښ کیندہ یا ته مطلقہ جوړہ شہ۔ بیا پہ عدت کښ کیندہ۔ لہذا طلاق بہ واقع کیږی او عدت بہ واجب شی او کہ بنځہ غیر مدخول بہا وی نو پہ دغہ وخت کښ پہ دے باندے بالکل عدت

نشته دے۔ چنانچه په دی صورت کښ واجب دی چه دهغه قول اعتبار کړو دکورنی طالقاً یا طلاق سره ستعار کړے شی۔ پس سبب ذکر کړے شوا دسبب اراده ترے نه اوکړے شوه اوجائز دی په شرط دا دی که سبب دسبب سره مختص دی او اعتبار او بالذات او بالاصل، طلاق سره مختص دے نکه چه دے لره نه دے شروع کړے شوے مکرر رجم او برائت مملوریلو دپاره۔ او په دی نخه کښ چه کله هغه آزاده شوه نو په هغے باندے عدت شروع کړے شو۔

د طلاق سره د تشبیه درکولو په وجه او په مرګ کښ دی شروعیت صرف دسبب په وجه دے۔ لهذا دا به واقع عدت نه وی۔ دے وجه نه دے لره د بیا شتو سره شروع کړے شوے دے نه د حیض سره؟

**تشریح:** ۱۔ وړاندے ذکر کړے شوی دی چه الفاظ کنایات سره طلاق باائن واقع کیږی۔ ما سواء د درے الفاظو نه۔ لهذا د دے الفاظو سره یعنی اعتد او ۔ استبرئی رحمك انت واحدة" سره طلاق رجعی واقع کیږی او په دے الفاظو څلورنه سره طلاق موجود دی او لفظ طلاق سره چونکه طلاق رجعی واقع کیږی۔ لهذا د دی درے الفاظو په ذریعه به طلاق رجعی واقع کیږی مثلاً په اعتدال کښ دوه احتماله دی، یو داچه خاوند واپس واخلی۔ الله پاک په تابانده انعامات نازل کړی دی ته هغے لره شمار کړه۔ او دویم احتمال داچه د عدت نه فارغیدلو دپاره د حیض مودې شمار کړه پس هرکدام چه خاوند په مذکوره دواړو احتمالونو کښ د دویم احتمال نیت اوکړی لره دے سره به طلاق رجعی واقع شی نکه چه دا ډوه صورته دی۔ یا خو به د غه بنځه مدخوله یعنی نو انتضاء به طلاق تابعتین دی په دی طور باندے چه خاوند بنځے ته د عدت تیرولو حکم ورکړے دے او عدت بغیر د طلاق نه۔ نه واجب کیږی۔ لهذا عدت تیرولو حکم لره د صحیح کیدلو دپاره د دی نه وړاندے د طلاق اعتبار کول ضروری دی۔ او تقدیری عبارت به داسے وی۔ کړیا خاوند ویل۔ اعتدی لانی اطلقك" ته عدت تیر کړه نکه تا ما لره طلاق راکړے دے، یا طلقی ثم اعتدی نچل ځان لره طلاق درکړه بیا عدت تیر کړه۔ یا کولی طالق ثم اعتدی مطلقه شه بیا عدت تیر کړه۔ بهرحال په دی درے واړو صورتونو کښ د اعتدی نه وړاندے

یا د ستور لفظ طلاق مقدر دے او لفظ د طلاق کیدو سره طلاق رجعی واقع کیږی، لهذا لفظ د اعتدی سره به طلاق رجعی واقع کیږی او په مدخول بها نه وی نو په دغه وخت کښ بَدَل په عدّت بالکل نه وی واجب،

او دغه وند قول اعتدی د کوڼی طالق یا طلق نه به مستعار وی یعنی د اعتدی لفظ به مجازاً د کوڼی طالق یا طلق په معنی کښ مستعمل وی. یا ئے شوه د اخبره چه وانت طالق او انت مطلقة نه مستعار ولے وانه اغتل شو نو دے جواب ورکړے چه په دے صورت کښ دواړو وصیغے مختلف دی. یعنی اعتدی د انت طالق او مطلقة خبرونه دی اختلاف دوجه نه اعتدی د انت طالق او مطلقة نه مستعار وانه اغتل شوبلو. بلکه کوڼی طالق یا طلق کړم چه امر دے. دے نه مستعار کړے شو. او وجه د استعاری دا ده چه عدّت مسبّب دے او طلاق سبب دے څنګه چه ډباندی تعالی قول والمطلقات یتربّصن بانفسهن ثلثة قروء نه مفهوم کیږی، پس مسبّب ویلو سره سبب اراده کړے شوے دے ارسبب ویل اراده د سبب کول او یا سبب ویل او اراده مسبّب کول هم د استعاره او مجاز وے.

حاصل د اچه د اخبره ثابته شوه چه د اعتدی لفظ لره د کوڼی طالق یا طلق په معنی کښ مستعار کړے شوے دے. او کوڼی طالق او طلق چونکه صریح لفظ دے. او صریح لفظ سره طلاق رجعی واقع کیږی د ی وجه نه دلته کښ هم د صریح لفظ سره طلاق رجعی واقع کول پکار دی. مګر چونکه کومه مبنځکه چه مدخول بها نه وی په هغې باندے د عدت نه واجب کیدل د وجه نه چه کوم یو طلاق واقع کیږی هغه هم باؤنډ وی لهذا دلته کښ به هم مدخول بها مبنځکه باائنه شی. دلته کښ دوه اعتراضه دی؛ یو د اچه طلاق قبل الدخول د عدّت د وجوب سبب دے. لهذا شارح مطلقاً طلاق لره د عدّت سبب قرار کول څرنګه صحیح دی د دی جواب د اے چه طلاق فی الجمله د عدّت سبب دے. یعنی په مدخول بها کښ طلاق د عدّت سبب دے او په استعاره کښ نفس سببیت معتبر دے په محل د استعاری کښ د سببیت کیدل ضروری نه دی پس دلته کښ په محل د استعاری یعنی غیر مدخول بها کښ اګرچه طلاق د عدّت

سبب نه دے لیکن بهرحال په دویم حالت یعنی مدخول بها کښ طلاق د عدت سبب دے او داستعاری دپاره هم دومره خبره کافی ده.

دویم اعتراض دا دے چه سبب استعاره یعنی سبب رسیل او اراده د مسبب کول دا صحیح نه دی لهذا اولته کښ د عدت کول او طلاق مراد کول به څنګه صحیح وی. دے جواب په خپله شارح درکړے دے چه سبب د کولو کول او سبب اراده کول دا جائز دی. بشرطیکه مسبب د سبب سره خاص وی او هم داسے ده (اولته کښ) ځکه چه عدت بالذات او بالاصل هم د طلاق سره خاص دے؛

بالذات په ماسواء د طلاق کښ عدت موجود نه دے. البته طبعاً او شبهاً په ماسواء د طلاق کښ عدت موجود دی لکه عدت د طلاق سره ځکه خاص دے چه د عدت شروعیت صرف دے وجه نه دے؛ چه د رحم پاک والے معلوم شی او اما فی الائمة اذا اعتقت سره دیو سوال جواب دے. سوال دا دے چه د چا منکوحه ویښځه آزاده شی. نو هغے ته خیار عتق حاصل یږی یعنی هغے ته دی خبرے اختیار حاصل یږی چه خپله نکاح باقی د ساتی یا ئے ختم کړی. لهذا که دی ویښځی نکاح ختم کړله نو په دی باندے عدت واجب یږی دغه شان کله چه ځاوند د فات شی نو هم په ښځه باندے عدت واجب یږی ګوری دلته کښ بغیر د طلاق نه عدت موجود شو لهذا دا نه معلومه شوه چه عدت د طلاق سره خاص نه دے.

د دے جواب دا دے چه موږ نه دا بیان کړے دے چه بالذات او بالاصل عدت د طلاق سره خاص دے او طبعاً او مشابهتاً په ماسواء د طلاق کښ هم موجود یږی چنانچه معتقه د ښځه باندے چه کوم عدت واجب کړے شوے دے. هغه بالاصل او بالذات نه دے واجب شوے بلکه خیار عتق لره د طلاق مشابهه کولو سره واجب شوے دے او د مرګ په صورت کښ چه کوم عدت واجب کیږی هغه د رحم د برائت معلومولو په غرض نه واجب کیږی. بلکه د سوګ (غم) په وجه واجب کیږی لهذا اګر چه واقع کښ

عدت نه دے دغه وجه ده چه عدت د مرګ د میاشتر په صورت کښ واجب دے او د حیض په صورت کښ نه دے شروع شوے؛

وَ اَمَّا فِی تَوْلِیهِ اِسْتَبْرِئِی رَحِمَكِ فَلَاتَهُ یَحْتَمِلُ اَنْ یَكُونَ طَلَبَ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِاَجَلِ الْوَلَدِ اَوْ لِنِكَاحِ زَوْجٍ اٰخَرَ اِذَا نَوٰی هٰذَا اِیقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا فَكَانَّهُ قَالَ كُونِی طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرِئِی رَحِمَكِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا یَكُونُ قَوْلُهُ اِسْتَبْرِئِی رَحِمَكِ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهِ كُونِی طَالِقًا عَلٰی نَحْوِ كُلِّ مَا مَرَّ مِنِّی اِعْتَدِّی وَ اَمَّا اَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلَاتَهُ یَحْتَمِلُ اَنْ یَكُونَ مَعْنَاهُ اَنْتِ وَاحِدَةٌ عِنْدَ قَوْمِكِ اَوْ عِنْدِی فِی الْجَمَالِ اَوِ الْمَالِ وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَكُونَ مَعْنَاهُ اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً فَاِذَا نَوٰی هٰذَا اِیقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ وَلِهٰذَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّهُ اِنْ قُرِئَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تَطْلُقْ قَطُّ لِاَنَّ مَعْنَاهَا مُنْفَرِدَةٌ عَنْ قَوْمِكِ وَاِنْ قُرِئَ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ یَقَعُ الطَّلَاقُ الْبَتَّةَ لِاَنَّ مَعْنَاهَا اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً وَاِنْ قُرِئَ بِالْوَقْفِ فَحِینَئِذٍ یَحْتَاجُ اِلَی النِّیَّةِ فَاِنْ نَوٰی تَقَعُ عِنْدَهُ اِثْنَتَانِ وَلٰكِنَّ الْاَصَحَّ اَنْ لَا اِعْتِبَارَ بِالْاِعْرَابِ لِاَنَّ الْعَوَامَّ لَا یُمَیِّزُونَ عَنْ وُجُوهِ الْاِعْرَابِ فَعَلٰی كُلِّ حَالٍ یَحْتَاجُ اِلَی النِّیَّةِ اَمَّا فِی الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ اَنَّهُ یَصِحُّ مَعْنَا الطَّلَاقِ بِالنِّیَّةِ وَاَمَّا فِی الرَّفْعِ فَلِاَنَّهُ یَحْتَمِلُ اَنْ یَكُونَ مَعْنَاهُ اَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ وَاُقِیمَ الْمُضَافُ اِلَیْهِ مَقَامَهُ ؕ

**ترجمه** بد اوبهر حال دهغه قول استبرئی رحمك خو دی احتمال هم لری چه د برائت دی رحم طلب ؛ یعنی د پاره دی او د اهم احتمال لری چه د بل خاوند سره د نکاح د پاره وی پس هر کله چه خاوند دوی نیت اوکړی لو نو طلاق رجعی به واقع شی پس که چرته ښځه مدخول بها وی نو کله چه یادا سے ویل چه ته مطلقه شه بیا د خپل رحم پاکی طلب کړه او که چرته مدخول بها نه وی نو د هغه قول استبرئی رحمك به د هغه د قول کولو طالق به الکل هغه شان ستعار وی څه د نګه چه په اعتراض کښ تیر شول او انت واحدة د دے هم احتمال لری چه ته په خپل قوم کښ یوه ئے او ثانی د نشته د ے . یا داچه ته د نما په نیز باند ے یه مال او په شکل والی کښ یوه ئے . او د اهم احتمال لری چه ته د یه یو طلاق سره طلاقته ئے . پس کله چه د ے نیت او کړی نو په یو طلاق رجعی سره به طلاقته شی . د ی وجه نه

بعض حضراتو دا وئیلی دی که واحدة ئے په دفع سره وئیل نو هرگز به طلاق نه واقع کیږی
ځکه د دی معنیٰ ده ته په خپل قوم کښ یوه ئے او که په نصب سره ئے وئیل نو طلاق به خامخا
واقع کیږی هکه چه د دی معنیٰ ده چه ته په یو طلاق سره طلاقه ئے او که وقف
سره ئے او وئیل نو بیا به د لفظ نیت ته محتاج وی؛ پس که نیت ئے او کړل نو نه مونږه په
نیز پاندے به طلاق رجعی واقع شی او د امام شافعیؒ به نیز پاندے نه واقع کیږی
لیکن صحیح دا ده چه د اعراب اعتبار نشته دے ځکه چه عوام دا اعراب په طریقو کښ
استعمالوی نه کوی لهذا په هر حال کښ د نیت ضرورت دے د وقف او نصب په حالت
کښ بنکاره خبره ده چه د طلاق معنیٰ هم په نیت سره صحیح کیږی او د رفع په حالت
کښ دے وجه نه چه دا احتمال شته . چه د دی معنیٰ انت ذات طلقه واحدة (یعنی
مضاف لرمحذف کړے شوے وی او مضاف الیه دهغه په مقام باندے قائم کړے شوے وی)

**تشریح** :- په دے الفاظو طلاق شته کښ کوم سره چه طلاق رجعی واقع کیږی
دویم لفظ د استبرئ رحمک دے ځکه په دے لفظ کښ دوه احتماله دی چه د رحم
پاک والے د مچی د طلب دپاره وی یعنی خاوند پښځه ته وائی چه ته خپل رحم پاک
کړه چه دبینه پس زه جماع اوکړمه او دا بچے پیدا شی او دا هم احتمال لری چه
دویم خاوند سره د نکاح دپاره ته خپل رحم پاک کړه یعنی ما ته طلاق کړے
لهذا رحم پاک کړه چه دبل سره نکاح اوکړی پس هر کله چه خاوند دا دویم
احتمال نیت اوکړو نو بیا طلاق رجعی به واقع شی پس که چرته پښځه مدخول بها
وی نو تعدد پر عبارت نه دا سے وی که یا خاوند دا سے وئیل . که زما طلاقم استبرئ
رحمك او که چرته پښځه مدخول بها نه وی نو استبرئ رحمك به دهغه قول کولو طالقه
نه مستعمل وی لکه چه اعتدی کښ دا تیر شوی دی . او د لفظ طلاق سره چونکه
طلاق رجعی واقع کیږی دے وجه نه دے لفظ سره به طلاق رجعی واقع
کیږی . دویم لفظ انت واحدة دے د لفظ هُم نحو احتمالات لری . دا دے یو معنیٰ
دا هم کیدے شی چه انت واحدة عند قومك ته د خپل قوم په نیز پاندے
یوه ئے او د جوابه ئے یا دا معنیٰ چه انت واحدة عندی فی المال او الجمال ته زما
په نیز پاندے په مال یا په جمال کښ یوه ئے ، یعنی بے شاله ئے . دبل احتمال

دادے چہ اَنت طالق طلقۃ واحدۃ تہ یو طلاق سرہ مطلقہ ئے، پس کلہ چہ خاوند
دے احتمال نیت او کړی نو یو طلاق رجعی بہ واقع شی۔ ځکہ چہ دی صورت کښ طلاق
لفظ صریح دے او لفظ صریح، طلاق سرہ هم طلاق رجعی واقع کیږی، دغہ
احتمالاتو وجہ نہ بعض علماؤ ویلی دی کہ واحدۃ ئے چہ رفع سرہ ویل
نو چہ بنځہ باندی بالکل طلاق نہ واقع کیږی ځکہ دغہ وخت کښ بہ معنیٰ
داشی چہ چہ حسن او چہ جمال کښ ئے چہ خپل قوم کښ لاجواب ئے۔ پس پہ دے
صورت کښ دی د حسن او جمال بیان دے او د حسن او جمال پہ بیان سرہ ځکہ طلاق
نہ واقع کیږی لهذا دی سرہ بہ هم طلاق نہ واقع کیږی اوکلہ واحدۃً ئے
منصوب ویل نو طلاق بہ واقع کیږی ځکہ دی صورت کښ معنیٰ دا سے دی اَنت
طالق طلقۃً واحدۃً پس واحدۃً موصوف چونکہ صریح طلاق دے دی وجہ نہ
دے سرہ بہ هم طلاق رجعی واقع شی اوکلہ دے کلمہ لسرہ ئے د وقف
سرہ ویل نو دے صورت کښ بہ د لفظ د نیت محتاج دی۔ لهذا کلہ خاوند د
طلاق نیت او کړلو نو مرتبر پہ نیز بہ یو طلاق رجعی واقع شی او د امام شافعیؒ
پہ نزد بہ نہ واقع کیږی؛

شارحؒ فرمائی چہ صحیح خبرہ دا دہ چہ د اعراب څہ اعتبار نشتہ دے لهذا
رفع، نصب وقف هر صورت بہ د لفظ د نیت محتاج دی ځکہ چہ عوام پہ وجوہ
د اعراب کښ څہ امتیاز نہ لری د نیت د وقف او نصب پہ حالت کښ خو د طلاق
معنیٰ صحیح کیدل بنکارہ دی او د رفع پہ صورت کښ د احتمال شتہ چہ د دے
معنیٰ وی انت ذات طلقۃ واحدۃ بیا مضاف لرہ حذف کولو سرہ مضاف الیہ د
هغے قائم مقام کیږی شوے وی۔ بنہ خبرہ دا وہ چہ شارحؒ ویلے دے چہ
مضاف (ذات) او مضاف الیہ (طلقۃ) سرہ حذف کړے شوے دے او صفت
واحدۃ د هغے قائم مقام کړے شوے دے۔ یا دا سے ویلے وے چہ مضاف (ذات)
لرہ حذف کولو سرہ مضاف الیہ (طلقۃ) د هغے پہ ځائے قائم مقام شوے دے
بیا د هغے حذف کولو سرہ صفت (واحدۃ) د معاف الیہ قائم مقام کړے شوے دے

وَالْاَصْلُ فِی الْکَلَامِ الصَّرِیْحِ نَفْیُ الْکِنَایَةِ ضَرْبُ قُصُوْرٍ لِاَنَّهَا تَحْتَاجُ
اِلَی النِّیَّةِ اَوْ دَلَالَةِ الْحَالِ بِخِلَافِ الصَّرِیْحِ وَیُظْهِرُ هٰذَا التَّفَاوُتَ فِیْمَا
یُدْرَءُ بِالشُّبُهَاتِ وَهُوَ الْحُدُوْدُ وَالْکَفَّارَاتُ فَاِنَّهَا لَا تَثْبُتُ بِالْکِنَایَةِ
کَمَا اِذَا اَقَرَّ عَلٰی نَفْسِهٖ بِاَنَّهٗ جَامَعَ ثَلَاثَةً جِمَاعًا حَرَامًا لَا یَجِبُ عَلَیْهِ
حَدُّ الزِّنَا وَکَذَا اِذَا قَالَ لِاَحَدٍ جَامَعْتُ ثَلَاثَةً لَا یَجِبُ عَلَیْهِ حَدُّ
الْقَذْفِ مَالَمْ یَقُلْ نَکَحْتُهَا اَوْ زَنَیْتُ بِهَا وَکَذَا اِذَا قَالَ لِلْاٰخَرِ نَیَّفَ قَالَ
صَدَقْتَ حَدَّ الزِّنَا لِاَنَّهٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاهُ صَدَقْتَ قَبْلَ ذٰلِكَ
فَلَمْ یَکْمُلْ ثَبَتَ الْاِنْ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْاٰخَرُ هُوَ
کَمَا قُلْتَ یُقَامُ هٰذَا الْمُصَدِّقُ حَدَّ الْقَذْفِ لِاَنَّ کَافَ التَّشْبِیْهِ یُحْذَفُ
لِلْعُرْفِ فِیْ جَمِیْعِ مَا وُصِفَ بِهٖ فَیَبْطُلُ کَوْنُهٗ کِنَایَةً ؛

ترجمہ :- اوپہ کلام کښ اصل صریح دے حُکہ پہ کنایہ کښ څہ اندازہ کښ قصور وی حُکہ چہ کنایہ د صریح برعکس نیت یا دلالت حال طرفتہ محتاج کیږی، او د افتراق پہ هغہ ځیز وټرکښ مرجع دیږی کوم چہ پہ شبہاتو سره لرے کیږی او هغہ حدود او کفاراتو دی حُکہ چہ هغہ پہ کنایاتو سره نہ ثابتیږی لکہ چہ یو سړے پہ خپل ذات باندے دا اقرار وکړی چہ ما دملائی ښځے سره پہ حرامہ طریقہ باندے جماع کړے ده نو پہ ده باندے زنا حد نہ واجبیږی او دغہ شان کہ چاته وائی چہ تا دفلانی ښځے سره جماع کړے ده نو پہ ده باندے حد قذف نہ واجبیږی، ترڅو چہ دا ونہ وائی چہ تا دغے سره بدکاری کړے ده، یا تا دغے سره زنا کړی ده، او دغہ شان کلہ چہ یو سړے بل تہ وائی تا زنا کړی ده هغہ پہ جواب کښ وئیل، هاں تا دیئتیا او ئیل نو حد زنا نہ واجبیږی حُکہ چہ ده دا قول دا احتمال لری چہ دی معنی دا شی تا دپښو دپاندے ریئتیا وئیلی وو، او سړے وائی دروغ اووئیل دی پہ خلاف باندے کہ یو سړے پہ بل سړی باندے زنا تہمت اولګوی، بیا بہ دیم سړے او وائی هغہ هُم دغہ شان دے څنګہ چہ تا وئیل نو پہ دی تصدیق کوونکی باندے بہ حد قذف جاری کیږی حُکہ چہ کاف تشبیہ پہ هغہ تولو ایزو

کښ حرام واجب کوی کوم چه په ده سره متصف کیږی. لهذا دی کنایه کیدل باطل شو.

تشریح:- مصنف د صریح او کنایه تعریف اوکړه نو حکم بیانولو نه پس اوفرمایل چه اصل په کلام کښ صریح دے او کنایه خلاف الاصل دے، اووجه دے دا ده چه د کنایه په صورت کښ د کلام په معنی کښ یعنی په افهام د کلام کښ یو قسم ته قصور وی حکه چه کنایه د کلام مقصود لره ثابتولو کښ د نیت یا د دلالة الحال محتاج وی. او صریح دے څیز نو محتاج نه وی.

مصنف والی چه د صریح او کنایه په مابین کښ فرق په هغه حد د اکفارات و کښ بنکاره کیږی کوم چه د شبهاتو په وجه باندے لازم کیږی په دے طریقه چه په صریح کلام سره حد او کفارات ثابتیږی او په کنایه سره دا څیز نه ثابتیږی. مثلاً کله چه یو سړے په خپل ذات باندے دا اقرار اوکړی او دا والی چه ما د فلانۍ ښځے سره په حرامه طریقه باندے جماع کړے ده نو په ده باندے به حد د زنا نه واجب کیږی حکه چه حد د زنا واجب کیږی په اقرار کولو سره او لفظ د جامعت چه زنا کښی صریح نه دے بلکه د اهم احتمال دے چه په لفظ د جماع سره مباشرت فاحشه (بربنه کیدل) او بغیر د خول نه مستی کول مراد وی پس هر کله چه دا احتمال شته نو لفظ د جماع د زنا په معنی کښ صریح نه شو بلکه کنایه شو او کنایه سره چونکه حد د زنا نه ثابتیږی دے وجه نه د لفظ جامعت په ذریعه باندے اقرار کولو نکی باندے به حد د زنا نه واجب کیږی د نه شان که یو سړی بل لره مخاطب کولو سره ویل. جامعت فلانه نه تا فلانی اجنبی ښځے سره جماع کړے ده نو په دے قائل باندے به حد قذف نه واجب کیږی تر دی چه د دے نکتها (یعنی ناپه کاری کړے ده) او نه والی یا زنیت بها (تاوهلے سره زنا کړے ده) او نه والی حکه چه حد قذف د زنا تهمت لکولو سره واجب کیږی او لفظ د جماع د سابقه احتمال په وجه باندے د زنا په معنی کښ صریح نه دے بلکه کنائی دے لهذا دا دے لفظ به د ذریعه باندے د تهمت لکولو د الاباندے به حد د قذف نه جاری کیږی. د غه شان که یو سړے بل لره مخاطب کولو سره ویل زنیت تا زنا کړے ده. مخاطب ویل صدقت تا ریښتیا ویل نو په دی صورت کښ به هم په

مخاطب باند ے حد زنا نہ واجب کیری حکہ چہ لفظ دصدقت کنبد احتمال دے
چہ مخاطب صدقت اورائی یعنی واقعی ما زنا کرے دہ نود احتمال ہم شتہ چہ مخاطب
متکلم تہ او میلی وی چہ تا خوبہ دریا ستہ ویر رشتیا ویل اوس شہ چل شوے
دے چہ درو غ ویل بشروع کری دی۔ او پہ دی صورت کنی شکارہ دہ چہ د
مخاطب طرفتہ بہ دزنا اقرار نہ دی بلکہ تردید بہ وی غرض دا چہ پہ دی صورت
کنی ہم چونکہ صریح لفظ سرہ دزنا اقرار نہ دے شوے۔ دے وجہ نہ حدّ
دزنا بہ نہ واجب کیری۔ ہاں البتہ کہ یو سرے مثلاً حامد پہ بل سړی
باندے مثلاً خالد باند ے دزنا تہمت او کړو بیا دریم سړی مثلاً شاہد دقذف
کوونکی تصدیق او کړو او ویل چہ ھو کما قلت، یعنی ھغہ ھغہ شان دے چہ
رښتہ تا ویل نو پہ دے صورت کنی بہ پہ دی تصدیق کړونکی یعنی شاھد باندے
حدّ دقذف جاری کیری حکہ چہ دکما قلت کاف دتشبیہ دپارہ دے او کاف
تشبیہی پہ ھغہ تمام شیانو کنی عموم پیدا کوی کوم چہ پہ دہ سرہ متصف کیری یعنی
کړی یا شاھد دا سے ویل چہ ھغہ واقعہ زنا کړے دہ۔ او تا چہ شہ ویل ھغہ
بالکل صحیح دی او کلہ چہ دا سی دہ نود دی کنا یہ کیدل باطل شول او صریح
کیدل ئے ثابت شول او صریح کلام سرہ چونکہ حدّ دقذف واجب کیری
دے وجہ نہ پہ دی صورت کنی بہ ھم پہ ھو کما قلت ویلو الا تباندے
بہ حدّ دقذف واجب شی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ إِنَّمَا عَدَّ الِاسْتِدْلَالَ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَامُحًا لِأَنَّهُ فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ الْعِبَارَةُ النَّصُّ وَمَا ثَبَتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَالِاسْتِدْلَالُ هُوَ الِانْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى اللَّازِمِ أَوْ بِالْعَكْسِ وَالْأَخِيرُ هُوَ الْمُرَادُ هَهُنَا وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْآنِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا أَوْ مُفَسَّرًا أَوْ مُحْكَمًا وَهَذَا الِاصْطِلَاحُ شَائِعٌ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ تَكْبِيرٍ لِذَا جَاءَ فِي التَّعْرِيفِ بِتَعْلِيلِهِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ دُونَ

مَا سِيقَ ..... اَلنَّصُّ لَهُ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ اَعْنِي الْاِسْتِنْبَاطَ دُوْنَ عَمَلِ الْجَوَارِحِ تَيْسِيْرٌ عَامِلُ الْمَعْنٰى وَاَمَّا انْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ اِلَى الْحُكْمِ فَهُوَ اِسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ وَالْمُرَادُ مِنْ هٰذَا السَّوْقِ اَعَمُّ مِمَّا يَكُوْنُ فِي النَّصِّ فَاِنَّ السَّوْقَ فِي النَّصِّ مَا يَكُوْنُ مَقْصُوْدًا اَصْلِيًّا وَهِيَ عِبَارَةُ النَّصِّ مَا كَانَ مَقْصُوْدًا اَصْلِيًّا اَوْ لَا فَاِذَا اسْتَشْكَلَ اَحَدٌ لِاِبَاحَةِ النِّكَاحِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ كَانَ عِبَارَةُ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ نَصًّا فِيْهِ بَلْ ظَاهِرٌ بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَاِنَّهٗ نَصٌّ فِيْهِ ؛

**ترجمہ**:۔ بیا مصنفؒ د تقسیم رابع بیان شروع کړلو لهٰذا وے فرمائیل چه هر هغه استدلال بعبارة النص خو دغسې پـه ظاهر باندے عمل کول دی کوم د پاره چه کلام راوړلے شوے دے۔

مصنفؒ استدلال لره د نظم پـه اقسامو کښې د تسامح پـه طور شمار کړے دے ځکه چه استدلال د مستدل فعل دے او کوم څیز چه د اقسامو کتاب نه دی هغه ذات د عبارة النص وے او کوم څیز چه دی سره ثابتیږی هغه حکم ثابت ۔ بعبارة النص دے او استدلال د اثر نـه پـه طریق د مؤثر باندی یا دی برعکس طریق نه د منتقل کیدلو نوم دے او دلته کښې د استدلال آخری معنی مراد ده ۔ او نص عبارت د قرآن نه راځی۔ عام دے نه چه هغه نص دی یا ظاهر دی یا مفسر دی یا خاص دی او که اطلاق د نقهاؤ کرامو پـه عرف کښې بلـه نکیر شائع دے دی وجه پـه تعریف کښې ما سیق الکلام لاجله راغلے دے یا ما سیق النص له راغلے دے او عمل نـه مجتهد عمل مراد دے یعنی د اصولیانـه د مسائلو فرعیـه استنباط کول د جسمانی اعضاء عمل مراد نه دے پس حاصل د معنی پـه دا وی د عبارت د قرآن نه حکم طرف نـه ذهن منتقل کیدل، د مجتهد ما سیق الکلام له د ظاهر یـه استنباط کول دی او د دے سوق نه مراد عام دے چه هغه سوق پـه نص کښې وی که کوم سوق چه پـه نص کښې وی هغه اصل مقصود وی او کوم چه پـه عبارة النص کښې وی هغه مقصود اصلی او غیر اصلی دواړه شامل کیږی. لهٰذا که چه یو سړے د نکاح د اباحت د پاره د باری تعالیٰ

قول فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ سره استدلال اركړی نو دا قول بَه عبارة النص وی اګرچه دنکاح دا بحث په سلسله کښ دا قول نص نه دے بلکه ظاهر دے په خلاف د عدد باندے چه د عدد په باره کښ دا قول نص دے۔

تشریح:- دی ځائے نه مصنفؒ د خلورم تقسیم بیان کوی ردے تقسیم دلالت دی، هُم شلور اقسام دی۔

(۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارت النص (۳) ثابت بدلالة النص (۴) ثابت باقتضاء النص:- استدلال بعبارة النص یعنی د قرآن عبارت په دلیل کښ دراوړلے شوے دے۔ امتناعة الاستدلال الخ سره دیو سوال جواب دے سوال دا دے چه استدلال لو ډ؟ دی نظم په اقسامو کښ شمار صحیح نه دی ځکه چه دا استدلال دوه قسمونه دی؟

(۱) د اثر ینه مؤثر طرف ته ذهن منتقل کیدل. لکه لوبنی لیدل لوسره ذهن دا اور طرف نه منتقل شی دی ته استدلال من المعلول الی العلة هم وائی ځکه په دے مثال کښ لوبنے معلول دے او اور ے علت دے۔ او د معلول څخه علت باندے استدلال کړے شوے دے

(۲) د مؤثر ینه اثر طرف ته ذهن منتقل کیدل لکه اور لیدل لوسره ذهن لوبنی طرف ته انتقال کیدل ردے نوم استدلال من العلة الی المعلول دے ځکه په دے صورت کښ د علت یعنی اور نه معلول یعنی په لوبنی باندے استدلال کړے شوے دے۔ دلته کښ دویم قسم مراد دے۔ ځکه چه مجتهد مقصود دا ورله نه احکام ثابتول دی او دا خبره د مؤثر ینه یعنی دلیل نه د اثر په طرف باندے یعنی حکم په طرف باندے انتقال کول سره ما ملیږی لهذا معلومه شوه چه دلته دا استدلال دویم قسم مراد دے۔ او دا فعل د مجتهد دے او د مجتهد فعل د نظم د اقسامو څخه نه دے۔ لهذا استدلال د نظم د اقسامو نه شمار ل بَه څه رنګه صحیح وی۔ دی لره شارح رُ په خیل اند از کښ د اسی فرمائیلی دی چه مصنفؒ استدلال لره د نظم په اقسامو کښ بطور تسامح شمار کړے دے ځکه چه استدلال د مجتهد فعل دے او دهغه کوم چه د کتاب الله نه ثابت دے۔ هغے ذات د عبارت النص دے۔ او کوم شیز چه دے

نه ثابت یږی هغه حکم دے کوم چه د عبارة النص نه ثابتیږی. او استدلال دا قرینه
د موثر طرف یاد موثر نه دا اثر په طرف د منتقل کیدلو نوم دے. او دلته کښ د استدلال
هم دوه ډیمه معنی مراد ده د دے جواب دا دے چه مصنف استدلال لره بجائ د نظم
په اقسامو کښ شمار کړے دے حکه چه د تقسیم رابع په ذریعه بانده دے
احکامو لره ثابتول د نظم په استدلال باندے موقوف دی.

پس چونکه مجتهد فعل هم نظم طرف ته راجع دے. دی وجه نه دی لره
بجائ د نظم په اقسامو کښ شمار کړے دے. شارح فرمائی چه دلته کښ د نص نه
هغه مراد دے کوم چه ظاهر قسم دے بلکه دے نه مراد عبارت د قرآن
او لفظ د قرآن دے. هغه لفظ د قرآن خواه د نص په صورت کښ وی خواه د ظاهر
په صورت کښ وی او که د مفسر په صورت کښ وی او که د خاص په صورت کښ
وی. او که نص اطلاق په لفظ د قرآن باندے د فقهاؤ په نیز باندے شائع
دے په دے باندے چا هم انکار نه دے کړے چونکه د نص نه مراد
لفظ د قرآن دے. دی وجه نه په تعریف کښ ما سیق الکلام له د یځلے شوے دے
ما سیق النص له نه دے د یځلے شوے. د عمل نه مراد عمل د مجتهد دے
یعنی د شرعی اصولو نه د فرعی مسائلو استنباط کول. د جسمانی اعضاء عمل مراد
نه دے. اوس به د تعریف حاصل دا وی چه د قرآن د لفظ نه حکم طرف ته د ذهن
منتقل کیدل هغه د ما سیق الکلام له د لفظ نه د استنباط کولو نوم دے.

شارح فرمائی چه ما سیق الکلام له کښ کوم سوق دے هغه د هغه نه عام دے
کوم چه په نص کښ وی حکه چه په نص کښ کوم سوق وی هغه اصل
مقصود وی او په عبارة النص کښ چه کوم سوق د دے هغه صرف مقصود وی. خواه
اصل وی خواه غیر اصل وی. مثلاً که چا د نکاح په اباحت باندے په دی
دی قول د باری تعالیٰ ماطاب لکم الآیه استدلال اوکړلو نو دا قول به عبارة النص
کنږلے شی حکه په دی قول سره اباحت د نکاح بیانول اگرچه مقصود اصلی نه دے
لیکن بهرحال مقصود دے او دا قول به د اباحت د نکاح په سلسله کښ نص نه وی بلکه
ظاهر به وی حکه چه په دے قول سره اباحت د نکاح بیانول مقصود اصل نه دے

حالانکہ نص سوق متصور اصل کیدل ضروری دی ہاں دی قول پہ ذریعہ باندے عدہ دلتہ اوہ چونکہ بیانول متصور اصل نہ دی۔ دے وجہ نہ دا قول بہ دعدہ پہ سلسلہ کښی نص دی؛

---

وَاَنَّ الاستدلال بالاشارة النص فهو العمل ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه يقول له بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج به الآلة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضى لانه ليس ثابت اللغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة وسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح لقوله لكن لم يكن محتجا اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا اراد انسان انا نقصد نظره ومع ذالك يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينيه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا ضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به الخبات نفقتها وكسوتها لاجل انها ولدت وجته ومنكوحته فلا مقايسة فيه وان كان لاجل انها مرضعة ولولده يحتمل على انهن مطلقات منقضيته عدتهن وعلى كل تعد برسيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء لان المعنى وعلى الذي ولد المولود له لاجله ورزق الوالدات وكسوتهن فالتسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به ان الاب هو الذي اختص هذه التسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا اشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند

الْحَاجَةِ لِاَنَّهُ مُشْتَرَكَةٌ وَالْحَالُ اَنَّهُ لَا يُشَارِكُ الْوَالِدَ اَحَدٌ فِي نَفَقَةِ وَلَدِهِ كَمَا لَا يُشَارِكُهُ فِي هٰذِهِ النِّسْبَةِ اَحَدٌ عَلٰى مَا فَصَّلْنَا كُلَّ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْاَحَدِ ۔

**ترجمہ**:- او استدلال باشارة النص په هغه څیز باندے عمل کول دی کوم چه نظم دقران نه لغةً ثابت وی لیکن هغه څیز نه خو مقصود دی او نه نص دهغه دپاره راوړے شوے وی او نه هغه من کل الوجوه ظاهر وی پس قول دماتن بنظمه عبارت او اشارت دواړو لره شامل دے۔ لیکن دینه دلالت النص خارجیږی ځکه هغه په نظم سره نه وی ثابت بلکه په معنیٰ دنظم سره ثابت وی او دهغه قول لغةً سره منتضیٰ خارجیږی ځکه هغه لغةً نه وی ثابته بلکه شرعًا یا عقلاً ثابته وی او دهغه قول لکنهٗ عنه مقصود ولا سیق له سره نص خارجیږی ځکه هغه مقصود وی او دهغے دپاره نص راوړے شی او دهغه قول پس بظاهر من کل الوجوه د عبارة النص په خارج کولو تاکید دَ ریات راں دپاره دے او د تعریف توضیح دے اگرچه د دے ضرورت نه وو یعنی هغه من وجه ظاهر دے او من وجه نه۔ لکه کله چه په انسان بل انسان نه په سیدھه نظر سره وکتلے شی۔ او دهغے سره سره بیړه التفات او قصد نه دَ ستر کو په طرفونو سره اخوا دیخوا خلقو ته هم کوی نو اول د عبارت النص په درجه کښ دے او دویم د اشارة النص په درجه کښ لکه چه قول د باری تعالیٰ رَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ هغه د عبارت النص مثال دے او هم د اشارة النص مثال دے۔ او رهن ضمیر د والدات طرف ته راجع دے۔ کوم چه په قول د باری تعالیٰ والوالدات یُرْضِعْنَ اولادهنّ حولین کاملین، کښ مذکور دے پس که چرته دینه مراد دهغے نفقه او کسوه واجب کول دی په دی وجه چه دا دهغه مذکر حه اولښکه ده نو په دے کښ څه باک نشته او په دی وجه چه دا دهغه بچی لره پرتی درکوی لکه دا به معمول کړے شی۔ په هغے چه دینه مراد هغه مطلقه دی د کوم چه عدت نیز شوے دے په هر

صورت کښ دی قول لره د اثبات نفقه د پاره راړے شوے دے او په دی کښ دی خبرے طرف ته هم اشاره ده. چه نسب هم د پلار طرف منسوب کیږی نکه دا آیت کریمه معنی ده او په هغه سړی باندے د پاره چه بچی پیدا کړے مشورے دے د والد اقربا او هغوی کیږه ده پس لازم دا اختصاص سړه د مولود له طرف ته د نسبت نه دا خبره معلومیږی. چه هم پلار د دے نسبت سړه مخصوص دے په خلاف د نفقه د والده او اب حکمه په دی کښ یوهم په دغه معنی باندے دلالت نه کوی حکمه په دی کښ هم لازم دا اختصاص نشته دے او دغه شان دا د دے طرف ته هم اشاره کوی چه ضرورت په وخت کښ د دغے بچی په مال کښ د هغه پلار حق د مالک کیدلو نشته حکمه چه بچی د هغه مملوک دے او دے طرف ته اشاره کوی چه یو سړے هم د والد سړه د د بچی په نفقه کښ شریک نه دے لکه څرنګه چه یو سړے په نسبت کښ د سړه شریک نه دے مونږ دا تول بحث په تفصیل سړه په تفسیر احمدی کښ ذکر کړی دی.

تشریح:- د تقسیم رابع دویم قسم استدلال باشارة النص دے او اشارة النص یعنی اشارة النص لره دلیل جوړ ول دا دی چه کوم څیز د نص او د قرآن د لفظانه لغة ثابت دی او مفهوم دی په هغے باندے عمل د کړے شی لیکن د هغه ثابت په نظم د نص سړه به متصور نه دی او نه به د د پاره د نص چلولے شوے دی او نه به من کل الوجوه ظاهر دی.

د قید واقع کیدے فائده بیانولو سړه شارح او فرمایئ چه قول د مصنف بنظمه عبارة النص او اشارة النص د دلو پاره شامل دے حکمه په دواړو کښ په ثابت بنظم النص سړه عمل کیږی البته د دی لفظونه د دلالة النص خارجیږی حکمه د دلالة النص ثبوت په نظم سړه نه کیږی بلکه په معنی د نظم سړه کیږی او دلته په قید سړه اقتضاء النص خارجیږی حکمه چه اقتضاء النص لفظ نه ثابتیږی او لکنه غیر مقصود د لاسیق له النص سړه عبارة النص خارجیږی حکمه عبارة النص مقصود هم دی او نص هم دی د پاره چلولے شوے دی. اولیس بظاهر من کل الوجوه قید د عبارة النص د اخراج د پاره مزید تاکید دے

او مزید توضیح دے۔ اگر چہ دا ځضرورت نہ وو۔ مطلب دا چہ ما ثابت بنظم النص لغۃً یعنی اشارہ النص من وجہ ظاهروی او من وجہ ظاهر نہ وی او پاتے شو عبارۃ النص او هومن کل الوجوہ ظاهر وی۔

شارح د عبارۃ النص او اشارۃ النص دواړو مثال پہ حنانو کښ دا فرمایئلی دی۔ چہ یو سړے بالقصد او بلا ارادہ مبل سړی تہ پہ سیدھا نظر سره اوکړی دی سره بغیر دارادہ نہ دستر کو پہ اطراف سره اخوا دیخوا خلق هم پہ نظر راځی۔ نو اول پہ مرتبہ د عبارت النص کښ شو او دا هم پہ درجہ د اشارت النص کښ شو۔

مصنف پہ احکامو کښ دے دواړو مثال د باری تعالیٰ دا قول ذکر کړے دے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، یعنی د والد اتو نفقہ او کسوہ پہ پلار باندے واجبہ دہ۔ پہ دے آیت کښ دهن ضمیر هغہ والدات طرف تہ راجع دے کوم چہ پہ ماقبل آیت والوالدات یرضعن الاکښ ذکر دے۔

شارح دا آیت پہ تفسیر کولو سره فرمایئلی کہ پہ دے قول کښ پہ سړی باندے د نفقے نفقہ او کسوہ واجب کول مراد دی پہ دے وجہ چہ دا د هغہ بنځو او منکوحہ دہ۔ نو پہ دے کښ څہ حرج نشتہ دے حکہ پہ سړی باندے د بنځے نفقہ او کسوہ دواړہ واجب دی او کہ پہ دے سره پہ سړی باندی د بنځے نفقہ او کسوہ دی وجہ نہ واجب کړل وی۔ چہ دا بنځہ دہ بچی لره پالی او رکوی نو دا قول بہ پہ هغی صورت باندے محمول کړے شی چہ بنځہ لره طلاق ورکړے شوے وی۔ او عدت ئے تیر شوے وی۔ او خاوند دی لره د بچی پیتلو پہ اجرت باندے نیولے دی۔ بهرحال د والدا تو نفقہ کہ د بنځے پہ حیث سره دی او کہ د مرضعہ پہ حیث سره پہ دواړو صورتونو کښ دا آیت کریمہ نفقہ لره ثابتہ وی پس د نفقہ د اثبات پہ سلسلہ کښ بہ دا آیت د عبارت النص پہ طور دی او پہ اشارۃ النص سره دے آیت تہ د اخبرہ هم ثابتہ دہ۔ چہ د اولاد نسبت پلار انو طرف تہ کیږی حکہ آیت معنی دہ۔ وَعَلَى الَّذِي وَلَدَ الْوَلَدَ۔ لاجلہ رزق الوالدات و کسوتهن یعنی پہ هغہ سړی باندے د کوم دپارہ چہ بچے زیږولے شوے دے۔ یعنی پلار

باندے د زیږونکی خوښ کول او کپے اغوستل واجب دی په دے آیت کښ د مولود له طرفه نسبت په لام د اختصاص سره کپے شوے دے ویلے شوے دی مولود له یعنی د چا د پاره چه زیږن ولے شوے دے. دا دینه د اخبر معلومه شوه چه هم پلار په دے نسبت سره مخصوص دے. او نسبت د پلار طرف ته منسوب کیږی په خلاصه د لفظ د والد. لهذا پلار که چرته د قریشونه وی یعنی عرب وی او مور عجمی وی نو بیا بچے به په کفایت او امامت کیږی قریش شمار لے کیږی او پاتے شوه اعتراض چه وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ان لم یکن لهن وَلَدٌ کښ په واسطه د لام سره د اخبره معلومیږی چه اولاد د مور د پاره وی او هم د مور طرف ته نسبت کیږی.

نو دے جواب دا دے چه په آیت کښ لام په خپل حقیقت سره نه دے بلکه د مِلْ سببیت د پاره دے حُکه چه د مور د پاره بالاجماع نسب نه ثابتیږی په دے آیت سره بطریق اشارة النص دا خبره هم ثابتیږی چه د ضرورت په وخت کښ پلار ته د حق حاصل دے چه د هغه د بچی په مال کښ مالک او متصرف وے حُکه چه د مولود له لام د ملک په دے دلالت کوی چه بچے د پلار مملوک دے حُکه په حقیقت کښ بچے د پلار مملوک نه وی. د دے وجه نه په دلیل باندے په قدر د امکان سره عمل کولو د پاره دے اثر په دے کښ باقی وساتلے شو چه پلار د په وخت د ضرورت کښ د هغه د مال مالک شی.

البته د ضرورت دوه قسمه دی. (۱) کامله، که د ژوندی پاتے کیدلو د پاره د مطعوم او مشروب ضرورت، په دا سے ضرورت کښ پلار بغیر د ضمان نه د خپل بچی په مال کښ د تصرف کولو مجاز دے.

(۲) ضرورت ناقصه، لکه د بچی د بیخے سره جماع کول او هغے له اُمِّ ولده جوړول په دا سی ضرورت کښ پلار د بچی په مال کښ په ضمان سره د تصرف کولو مجاز دے د دغه شان د دے آیت نه په طریقه د اشارة النص سره د اخبره هم ثابتیږی چه د اولاد په نفقه کښ د پلار سره بل څوک شریک نشته دے حُکه چه هر کله د مور سره په نسب کښ څوک شریک نشته دے نو

دے پہ حکم یعنی پہ انفاق کښ بہ هم دسره بل څوک شریک نه وی۔
شارح نور الانوار ملا جیون فرمائی چہ دا تول تفصیل ما پہ خپل تفسیر احمدی کښ بیان کړے دے کہ په مرخواهش وی نو هلتہ کښ دمطالعه کړے شی۔

وهما سواء فی الجواب الحکم الا ان الاول احق عند التعارض یعنی ان کلا من المبارة والاشارة قطعی الدلالة علی المراد لکن ترجح المبارة علی الاشارة وقت التعارض بمثاله قوله فی حق النساء انهن ناقصات عقل ودین قلن وما نقصان عقلنا ودیننا قال الیس شهادة النساء بمثل نصف شهادة الرجال قلن بلی قال فذلک من نقصان عقلها تقعد احداهن شطر دهرها لا تصوم ولا تصلی قلن بلی قال فذلک من نقصان دینها فالحدیث وان کان مسوقا لنقصان دینهن لکنه یفهم منه اشارة الی ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف فی اصل اللغة وبه تمسک الشافعی فی ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما ولکنه معارض بما روی انه قال اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلاثة ایام ولیالیهن واکثره عشرة ایام لان هذا عبارة فی هذا المعنی فرجحت علی الاشارة ؛

ترجمہ:۔ او هغه دواړه په ایجاب حکم کښ برابر دی مګر د تعارض په وخت کښ اول ډیر حقدار دے یعنی عبارة النص لږ په اشارة النص سره ترجیح درکولے کیږی د دی مثال د رسول الله صلی الله علیه وسلم هغه حدیث دے کوم چه د ښځو په حق کښ روایت شوے دے چه ښځے د عقل او دین دواړو په اعتبار سره ناقصے دی۔ ښځو ویل چه زمونږ عقل او دین کوم نقصان دے نو رسول الله او فرمایل چه آیا د ښځو شهادت د سړو د نیم شهادت برابر نه دے۔ ښځو ویل هاں۔ رسول الله

ورته او فرمائیل چه آیا په تا سره کښ هر ډیره څیلے نیمے زمانے پورے یه کو رکښ دښته نه کینی نه روژے نیسی او نه مونځونه کوی. ښځو ویل هاں. پس رسول الله فرمائیل چه دا دوئی دین نقصان دوجه نه؟

پس حدیث اګرچه دوی دین نقصان ثابت ولو دپاره راوړے شوے دے لیکن دینه اشارة اخبره هم مفاد میږی. چه اکثر مودہ دحیض پښځلش دوئے دی خکه چه دشطر لفظ په لنت کښ دنصف دپاره موضوع دے.

اردینه امام شافعی دا استدلال کړے دے چه اکثر مودہ دحیض پښځلش دوئے دی. لیکن دا دهغے معارض دے چه مروی دے چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائیل چه اقل موده دحیض دریا کره او ثیبه درے ورځے اردرے شپے دی او اکثر مودہ دحیض لس ورځے دی حکمچه دا په دی معنی کښ عبارة النص دے. لهذا دے له وجه په اشارت باندے ترجیح ورکړے شی؛

تشریح:- مصنف فرمائیل چه عبارت النص او اشارة النص په اثبات دحکم قطعی کښ برابر دی. یعنی په دی دواړو کښ هر یو په خپل مراد قطعی باندے دلالت کوی لیکن که چرته دد واړو په مابین کښ تعارض واقع شی نو عبارة النص له وجه په اشارت النص باندے ترجیح ورکړے شی. حکمه په عبارة النص سره چه کوم څیز ثابتیږی هغه متصور دی او کلام دهغه دپاره راوړے شی دی په خلاف باندے کوم څیز چه په اشارة النص سره ثابت دی هغه نه متصور دی او نه دهغه دپاره کلام راوړے شی کیا عبارة النص سره ثابت شوے څیز اقوی دی. او اشارة النص سره ثابت شوے څیز غیر اقوی دی او اقوی له وجه چونکه په غیر اقوی باندے ترجیح حاصله دی دے وجه نه عبارة النص له په په اشارت النص باندے ترجیح حاصله دی. دد ے شال دا دے چه رسول الله علیه السلام دښځو په حق کښ فرمائیلی دی چه دد وی دعقل او دین دواړو په اعتبار سره ناقصے دی. دښځو په دے سوال کولو باندے چه زمونږ په عقل او دین کښ څه نقصان دے. رسول الله علیه السلام دغه فرمائیل چه دښځو کواهی په نصف دی دا دد وی دعقل دنقصان دلیل دے او په ډیر دمشقت نیم دمرخ او روژے اهل نه دی دا دد وی

دوینې د نقصان دلیل دے۔

دوے حدیث پرے بارہ کښې اګرچه امام ابن جوزیؒ فرمایلے دی چه دحدیث په کتابونو کښ داحدیث موجود نه دے اوداحدیث هغه فرمانی چه غیر معروف دے۔

او امام نوویؒ فرمایلے دی چه داحدیث باطل دے لیکن بهرحال حدیث دے اوداحدیث د بنځو د حیض نقصان ثابتولو پاره داحدیث عبارة النص دے اوپه دی حدیث سره طریقه داشارة النص سره داخبره هم مفهوم کیږی چه اکثر مودې د حیض پنځلس ورځې دی ځکه په حدیث کښ لفظ د شطر راغلے دے دکوم معنی چه نصف ده۔

امام شافعیؒ پرے دی حدیث سره داستدلال کړیدے چه اکثر مودې د حیض پنځلس ورځې دی لیکن داحدیث دیوبل معارض دے په کوم کښ چه دالله رسولؐ فرمایلی دی" اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیهن واکثر عشرة ایام" دوینې حدیث دعبارة النص پرے طور دلالت کوی چه اکثر مودې د حیض لس ورځې دی۔

حاصل داچه اوّل حدیث سره داشارة النص په طور اکثر مودې د حیض پنځلس ورځې ثابت دی اود عبارت النص په طور اکثر مودې د حیض لس ورځې ثابت شوے۔ او عبارت النص سره چونکه په اشارة النص سره ثابت دے یعنی لس ورځې هغه لره به ترجیح حاصل دی په هغه څیز کوم چه اشارت النص سره ثابت دے یعنی اکثر مودې د حیض پنځلس ورځې کیدل دی؛

---

وَلِلْاِشَارَةِ عُمُوْمٌ كَمَا لِلْعِبَارَةِ لِاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا خَاصًّا وَاَنْ يَكُوْنَ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَغَيْرَهُ وَمِثَالُ الْاِشَارَةِ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ يُقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ فَاِنَّهُ سِيْقَ لِتَقْرِيْرِ دَرَجَاتِ الشُّهَدَاءِ وَلٰكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةً اَنَّهُ يُصَلّٰى عَلَيْهِ لِاَنَّهُ حَيٌّ وَالْحَقُّ لَا يُصَلّٰى عَلَيْهِ ثُمَّ خُصَّ مِنْهُ حَمْزَةُ فَاِنَّهُ صُلِّيَ عَلَيْهِ سَبْعِيْنَ صَلٰوةً وَهٰذَا

کُلُّهُ عَلٰی رَأْیِ الشَّافِعِیِّ وَاَمَّا عَلٰی رَأْیِنَا فَیُقَالُ اِنَّهُ خُصَّ مِنْ عُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَهٗ الْاٰیَةَ وَعَلَی الْاَبِ بِحَارِیَةِ وَلَدِهٖ فَاِنَّهٗ لَا یَحِلُّ لَهٗ حَتّٰی وَجَبَتْ عَلَیْهِ قِیْمَتُهَا عَلٰی مَا اُعْرِفُ ۱۲

---

**ترجمہ**:- اودا اشارة النص دپارہ هم دا سے عموم دے خو نکه چه د عبارة النص دپاره دے. ځکه چه په دی کښی هر یو په نفس نظم سره ثابت دے. پس په دے دواړو کښی هر یو خاص عام مخصوص البعض احتمال لری. او د اشارت مخصوص البعض شال دا قول د باری تعالیٰ دے. ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات" ځکه چه دا کلام د شهدا ؤ درجاتو او ثبت دا لحی دپاره را ډ له شوے دے لیکن دینه اشاره سره د اهم مفهوم کښی چه په دی باندے د جنازے موخ اوینه کړے شی ځکه دوی څرندے دی او په ژوندی باندے د جنازے موخ نه لوستل کښی بیا دینه حضرت حمزهؓ خاص کړے شو ځکه په هغه باندے اوښا ځلے د جنازے موخ کړے شوے دے. دا تی له خبرے د امام شافعیؒ د رائے سره دی اوبهرحال زمونږ د رائے سره اتفاق د دے شال هغه قول د دے کوم چه د یلے شو چه د الله تعالیٰ قول وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَهٗ د عمُوم نه د [illegible] پلار د خپل بچی د وینځے سره وطی کولو سره خاص کړے شوے دی. ځکه چه وطی حلال نه ده تر دے چه په ده باندے د وینځی قیمت واجب نه شی.

**تشریح**:- مصنفؒ اوفرمائیل چه د اشارة النص دپاره هم هغه شان عموم دے څنګه چه د عبارت النص دپاره دی ځکه چه د دواړه د نفس نظم سره ثابتیږی او د نظم د عوارضو نه عمُوم او خصوص دے. لهذا په دی دواړو کښی به د خصوص احتمال هم دی او د عمُوم احتمال به هم دی بیا په عمُوم کښی به د مخصوص البعض هم احتمال دی او د غیر مخصوص البعض هم احتمال دی.

قاضی ابوزیدؒ وائی چه کوم ځینی په اشارة النص سره ثابتیږی په هغی کښی عمُوم نه جاری کیږی ځکه چه عمُوم په هغی کښی دی کوم د پاره چه کلام راوړے شی. لیکن اشارة النص دا سے نه دے پس هر کله چه د دی په نیز باندے

په اشارت النص کښ عموم نه جاری کیږی نو په دی کښ به تخصیص نه جاری کیږی ځکه چه تخصیص فرع د عموم؛

شارح فرمائی چه کوم څیز په اشارت النص سره ثابت وی او عام وی او یا دیته بعض افراد لره خاص کړے شوے وی نو دهغے مثال د باری تعالی دا قول دے چه کوم خلق د الله په لاره کښ قتل شوی وی هغوی ته مړی مه وایئی. دا آیت د عبارت النص په اعتبار سره د شهیدانو د مړتیے په اوچتوالی باندے دلالت کوی لیکن د اشارت النص په طور باندے په دے باندے دلالت کوی چه په شهید د جنازے مړ نه اړ نه کړے شی ځکه چه قرآن حکیم شهید لره ژوندے قرار کړے دے. او په ژوندی سړی باندے د جنازے مونځ نه کول کیږی لهذا په شهید باندے به د جنازے مونځ نه لوستل کیږی.

بهرحال په اشارت النص سره ثابت شده د حکم عام دے لیکن د دے نه سید الشهداء حضرت حمزه خاص کړے شوے دے ځکه چه په هغوی باندے د نماځ د جنازے مونځ لوستل شوے دے.

شارح فرمائی چه د عام مخصوص البعض د امثال به د امام شافعی د مذهب موافق د ی ځکه د هغه په نزد باندے چونکه تورے د شهید تمام کفاره ونه ختم کړی دی دے وجه نه په شهید باندے د جنازے مونځ نه لوستل کیږی. او د احنافو په نزد باندے د دی مثال هغه دے چه د باری تعالی دا قول وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ نه د اشارت النص په طور باندے د اخبره ثابته شوه چه پلار لره د خپل خوئ په جمله مال کښ د مالک کیدلو او متصرف کیدلو پوره حق حاصل دے ځکه چه د پلار دے تیر شول لیکن دا نه د خوئ د یو ځانه خاص کړے شوه. لهذا پلار ته د ولی په ذریعه باندے د خوئ په یو ځانه کښ د تصرف حق حاصل نه دے لهذا پلار لره به د خوئ د یو ځانے سره د ولی هغه وخته پورے حلال نه دی تر څو چه په پلار باندے د یو ځانے قیمت واجب نه شی؛

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِهٖ لَا لَهُ الْمَتْبُوْعُ بِمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا

عدل هٰهنا عن طریق العبارة والاشارة وکان ینبغی ان یقول اما الاستدلال به لدلالة النص فالعمل بما ثبت لکن هذه مسامحة تدیة من فخر الاسلام حیث یذکر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقیقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحکم ولا ضیر فیه بعد وضوح المقصود وعلی کل تقدیر خرجت من قوله بمعنی النص العبارة ولا اشارة ولیس المراد به معناه اللغوی المتوضح له بل معناه الالتزامی کالایلام من التافیف وقوله لغة یمیز عن معنی النص ویخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا او عقلا وقوله لا اجتهادا تاکید لقوله لغة وفیه رد علی من زعم ان دلالة النص هو القیاس لکنه خفی والدلالة جلیة وکیف یکون هذا والقیاس ظنی لا یقف علیه الا المجتهد والدلالة قطعیة یعرفها کل من اهل اللسان ایضا کانت هی مشروعة قبل شرع القیاس ولا ینکرها منکر القیاس.

ترجمه:- او ثابت بدلالة النص هغه شی دے کوم چه د نص د معنی نه لغة ثابتیږی نه د اجتهاد مجتهد په چه اجتهاد سره وی دلته کښ معتقد د عبارة النص اورد اشارت النص د طریقی نه عدول کړے دے او مناسبه داوه چه داسے وئیلے وے. "اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت" لیکن د فخر الاسلام پخوانے سامحت دے دی وجه نه هغه کله د الی الاستدلال والوقوف حالانکه د فعل د مجتهد دے او کله "والی العبارة والاشارات حالانکه د دواړه حقیقة د نظم اقسام دی او کله د الی اثبات بالعبارت والاشارات حالانکه د اصفات د حکم دی او د مقصود د واضحت نه پس په دی کښ څه نقصان نشته دے په هر صورت کښ د مصنف د قول بمعنی النص نه عبارت النص او د اشارت النص دواړه خارج شول او د مصنف د قول معنی النص نه د دی معنی لغوی

موضوع مُراد نه دی بلکه معنی التزامی مُراد ده. لکه په تائید سره تکلیف رسول او د هغه قول لغةً د معنی نص نه تمیز دے په دی قید سره اقتضاء او محذوف نه چیرې حُکمه چه د دا دواړه معقولاً یا شرعاً ثابت دی او د هغه قول لا اجتهاداً او هغه قول لُغةً تاکید دے او په دی کښ د هغه خلقتر ترید دے د کومې چه د اخیال دے چه دلالة النص قیاس وے لیکن خفی دے او دلالت جلی دے. او د اځکه نه کیدے شی حالانکه قیاس ظنی دے په دی باندے ما سوا د مجتهد نه څوک هم نه شی خبر یدے او دلالت قطعی دے دی لره هر هغه څوک پیژنی کوم چه صاحب لسان دی بیا د اهُم چه دلالت د قیاس د شروع کیدلو نه د راوند دے شروع شرے دے او منکرین د قیاس هم د دے نه انکار نه کوی.

تشریح:- د تقسیم رابع څلورم قسم بیانولو سره مصنفؒ او فرمائیل چه ثابت بدلالة النص هغه څیز دے. کوم چه د نص د معنی نه لُغةً ثابتیږی نه دا چه د مجتهد په اجتهاد سره.

شارحؒ او فرمائیل چه مُصنفؒ د دلالة النص په تعریف کښ هغه انداز اختیار نه کړلو کوم ے چه په تعریفونو د عبارت النص او اشارت النص کښ اختیار کړے دے. د عبارت النص او اشارت النص په طریقه باندے دلته کښ هُم د ګډه ویل په کار دُو. ځکه الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت یعنی په دلالة النص سره د استدلال مَطلب دا چه په هغه څیز باندے عمل او شی کوم چه د نص په معنیٰ سره ثابت دی.

لیکن دا د فخر الاسلام پخوانے عادت د سامحے دے کله هغه رأی الاستدلال د الموقوف حالانکه دا افعال د مجتهد دی او کله د عبارت او اشارت الفاظ راوړی، حالانکه دا د دواړه حقیقةً د نظم اقسام دی او کله د الثابت بالعبارت او د الثابت بالاشارت لفظ ذکر کوی حالانکه دا د حکم د صفاتو تبدیل څخه دی.

د المنار مصنفؒ هم چونکه د فخر الاسلام مقلد دے دی وجه نه دے هُم د هغه په نقش قدم باندے تلل کوی او دا اے قسمه مسامحے توان تکاب کوی. لیکن مقصود د وضاحت نه پس دا اے قسمه طرز په اختیار کولو څه باک نشته دے.

شارح نُور الانوار مُلا جیونؒ دتیر راتو پہ فائدو بیا نولو کښ او فرمائیل چہ پہ تعریف کښ د بمعنی النّص قید اوّل دے د کوم پہ ذریعہ باندی چہ د دلالۃ النّص تعریف نہ عبارت الف لرہ او اشارات النّص لرہ خارج کړے شول حُکمہ چہ دی د دواړو ثبوت د نفس نظم کبړی نہ د معنی نص نہ، ولیس المراد معناہ اللغوی الموضوع لہٗ سرہ دیو سوال جواب کړی. سوال دادے چہ د معنی نص پہ قید سرہ عبارت النّص لرہ او اشارت النّص لرہ د تعریف د دلالۃ النّص نہ خارج کول د رست نہ دی حُکمہ چہ پہ دے دواړو کښ پہ هر یو کښ پہ هغہ شے زیاند ے عمل کولے شی کوم شے چہ د معنی نص نہ لغۃً ثابت دی. د دے جواب دا دے چہ پہ عبارت النّص او اشارت النّص کښ د معنی نہ مراد هغہ لغوی معنیٰ ده. د کوم دُیارہ چہ لفظ موضوع دی او دلالۃ النّص پہ تعریف کښ د معنی نہ معنی لغوی موضوع لہ مُراد نۀ دے بلکہ معنی التزامی مُراد دے. لکہ څرنگہ چہ قول دُباری تعالےٰ " وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ کښ د تافیف نہ د رد او تکلیف رسولو معنی مُراد ده. حُکمہ د تافیف معنی موضوع لہ د کلمہ د اُف سرہ د تکلم کولو ده او دے معنی التزامی اسلام یعنی د رد رسول او تکلیف رسول دی. کوم چہ ضرب او شتم وغیرہ قولو لرہ شامل ده، پس هر کلہ چہ پہ دواړو څایونو کښ جدا جدا معنی مُراد دہ. نو د دلالۃ النّص پہ تعریف کښ د لغۃً قید کول او پہ دے سرہ عبارت النّص او اشارۃ النّص خارج کول پہ درست دی پہ تعریف کښ د بمعنی النّص قید د لغۃً تمیز او فصل ثانی دے د دی پہ ذریعہ باندے مقتضیٰ او محذوف لرہ د تعریف نہ خارج کړے شوی دی حُکمہ چہ د دواړو ثبوت شرعی او یا عقلی دی. نہ لغوی او س بہ د تعریف حاصل دا دی چہ دلالۃ النّص هغہ دے کوم چہ د اسے معنی سرہ ثابت دی کوم چہ د نص معنیٰ لغوی دی اجتهاد دی معنی نہ دی یعنی د دے فہم او پہ دے باندے بصحت پہ اجتهاد باندے موقوف نہ دی او نہ پہ قیاس باندے. بلکہ دے لرہ هر اصل لقب پیژنی.

شارح وائی چہ د لا اجتهاد قید احترازی نہ دے بلکہ د قول د مصنف لغۃً

تاکید دے او دد ی قید په ذریعه باندے په هغه خلق باندے ردکړے شوید ے
کوم چه دا رانی چه دلالة النص قیاس دے لیکن قیاس حنفی وی او دلالة النص دی
نب باندے جلی وی د دے حضرانو دلیل دا دے چه په دلالة النص کښ د حکم
ثبوت د معنی لازم په مرتبه باندے موقوف وی لهذا دلته کښ مخو را اصل شولو۔
لکه تافیف او میو فرع شولو لکه ضرب وشتم او په مابین د دی دواړو کښ علت
مشترکه والدینو ته تکلیف رسول دی یعنی څرنګه چه د والدینو ته اذیت په خاطر
د کلمه د اف وشلرنه منع را غلے ده۔

دغه شان د والدینو په وجه د ضرب وشتم نه هم منع را غلے ده بهرحال هر
کله چه دلته کښ اصل او فرع او علت مشترکه قول موجود دی نو د قیاس
معنی متحققه شوه او چونکه دا خبره بنکاره هم ده۔ دے وجه د قیاس جلی نوم دلالة
النص سره تجویز کړے شو او په قیاس محض کښ چونکه یو قسم ته خفاء وی دے وجه
نه دی قیاس ته قیاس خفی وئیلے شی د دے حضرانو قول سره د دے کولو سره
شارح او فریاښیل چه دلالة النص لره به قیاس قرار کول څرنګه درست شی۔
حالانکه د دلالة النص او قیاس په مینځ کښ فرق کولو باندے څلور خبرے
دلالت کوی۔

(۱) قیاس باالعموم ظنی وی او دلالة النص قطعی وی۔

(۲) په قیاس باندے صرف مجتهد خبریدے شی او دلالة النص نه
هر څوک خبریدے شی چه اهل لسان وی او دلغت نه واقف وی۔

(۳) دلالة النص د قیاس د مشروع والی نه وړاندے مشروع دے۔

(۴) د قیاس نه منکر هم د دلالة النص نه انکار نه کوی که چرته
دلالة النص هم د قیاس د یوم نوم دے نو یا به د دواړه ظنی وے او یا به د دواړو
قطعی وے او په د دواړو باندے به صرف مجتهد خبریدے وے او د دواړو شرعیت
به یو ځای وے او د قیاس منکرین نو به دلته هم انکار وے لیکن د دے دواړو
په مینځ کښ فرق موجود دی د دی خبرے بنکاره ثبوت دے چه دلالة النص د قیاس
د یوم نوم نه دے بلکه دلالة النص جدا څیز دے او قیاس جدا څیز دے۔

كَالنَّهْيِ عَنِ التَّأْفِيفِ يُوقَفُ بِهِ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بِدَلَالَةِ الْاِجْتِهَادِ فِي الْمَآلِ مَسَاغَةً وَالْاَوْلَى اَنْ يُقَالَ كَحُرْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِي يُوقَفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّأْفِيفِ وَالْمَقْصُودُ وَاضِحٌ يَعْنِي اَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ النَّهْيُ عَنِ التَّكَلُّمِ بِاُفٍّ فَقَطْ وَهُوَ ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَمَعْنَاهُ اللَّازِمُ الَّذِي هُوَ الْاِيلَامُ دَلَالَةَ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ بِهِ هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاَمْثِلَةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُورَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ ا

---

**ترجمہ**:- کہ دنہی عَنِ التَّاْفِیف نہ داجتہاد نہ بنیر دضرب پہ حُرمت باندے واقفیت حاصلیری۔ پہ مذکورہ مثال کښ تسامح دے مِنہ داوہ چہ مصنف دا ے ویلے دے لکہ دنہی ضرب حُرمت دکوم علم چہ دنہی عن التاْفیف نہ کیږی او مقصود واضح دے یعنی دباری تعالیٰ دقول فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ معنی موضوع لہ دہ صرف دُاُف ویلونہ منع کول او دا معنے دعبارت النص نہ ثابتہ دہ او دری معنے التزامی کومہ چہ التزام دہ۔ همنہ دلالۃ النص دے او کوم خیز چہ پہ دلالۃ النص سرہ ثابت دے هغہ د ضرب او شتم حرمت دے او نور شرعی مثالونہ کوم چہ قوم ذکر کړی دی پہ لوی لوی کتابونو کښ مذکور دی۔

**تشریح**:- دَدلالۃ النص مثال بیانولو سره مصنفؒ ارشاد فرمایئ لکہ چہ دوالدینو پہ وہلو باندے دُاُف کلمہ ویلونہ منع کول بنیر داجتہاد نہ داهم ثابتیږی چہ والدینو تہ کمخوله کول او هغوی لرہ وهل داهم حرام دی حکمہ دا آیت فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ مقصد هغوی لرہ تکلیف ورکولو نہ منع کول دی پس هر کلہ چہ والدینو تکلیف پہ وجہ کلمہ دُاُف ویلونہ منع راغلے دہ۔ نو ضرب وشتم کښ خو هغوی تہ زیات تکلیف رسی الفاظ دے مِنہ پہ طریقہ اولی سره منع راغلے او حرام او کرځیدل۔

شارحؒ فرمائی چہ پہ دے مثال کښ تسامح دے او هغہ دا چہ دنہی عن التاْفیف دعبارت النص نہ ثابتہ دہ نہ دلالۃ النص نہ او کلہ چہ دنہی عن التاْفیف دلالۃ النص نہ نہ دہ ثابتہ نو دی لرہ دلالۃ النص مثال پیښ کول څرنګہ صحیح شول

بهتره دا وکا چه ناضل مصنف دا سے ویلے وے۔

کحرمة الضرب الذی یقف علیه من النهی عن التأنیف یعنی دهغے ضرب حرمت د کوم علم چه د نهی عن التأنیف نه کیږی په دی صورت کښ به د ضرب اوشتم حرام کیدل د دلالة النص شامل وے اوږدا صحیح ده ځکه چه د ضرب اوشتم حرمت ده دلالة النص نه ثابت دے۔ بهرحال د میاسحمه فنه باوجود مقصود بالکل واضح دے یعنی د باری تعالیٰ قول فلا تقل لهما أف هغه موضوع له صرف دأف نه منع کیدل دی اوږدا یعنی د عبارت النص نه ثابت ده۔ اوږدی سره التزامی معنی یعنی تکلیف اوخفګان رسولو نه منع کیدل دلالة النص دے اوکوم څیز چه د دلالة النص سره ثابت دے دهغے د ضرب اوشتم نه حرام کیدل دی۔

شارح فرمائی چه نور شرعی مثالونه کوم چه خلقو ذکر کړی دی هغه په لویو لویو کتابونو کښ ذکر دی۔ مثلاً بعض حضرات چه د دلالة النص په وجه سره په لواطت کښ حد د زنا واجب کړے دے اوداسے ګیلی دی چه هغه ټول کوم چه حد لره واجبوی دهغے نه دا معنی افهم ته راځی چه په حرام محل کښ اوبه بیلول دی او خپل شهوت پوره کول دی یعنی په حرام محل کښ اوبه بیلول او خپل شهوت پوره کولو سره حد د زنا واجبیږی اوږدا معنی چونکه په لواطت کښ هم موجوده ده نو چه نه په لواطت کښ به هم حد د زنا واجب دی۔

---

وَالثَّابِتُ بِهٖ كَالثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ اَلْاَ عِنْدَ التَّعَارُضِ یَعْنِیْ اَنَّ الدَّلَالَةَ اَیْضًا كَالْاِشَارَةِ لَاكُلَّمَا تَطَعِیَّةٌ لٰكِنَّ الْاِشَارَةَ اَوْلٰی عِنْدَ التَّعَارُضِ وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَاِنَّهٗ لَمَّا اَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ عَلَی الْخَاطِئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَهُوَ اَهْلٌ لِلْاِثْمِ حَالَ الْقَتْلِ اَوْلٰی اَنْ تَجِبَ عَلَی الْعَامِدِ وَهُوَ اَهْلٌ لِلْاِثْمِ حَالَ الْقَتْلِ وَبِهٰذَا اِنْتَسَكَ الشَّافِعِیُّ فِیْ وُجُوْبِ الْكَفَّارَةِ عَلَی الْعَامِدِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهٗ یُعَارِضُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِیْهَا فَاِنَّهٗ یَدُلُّ بِاِشَارَةِ النَّصِّ عَلٰی اَنَّهٗ لَیْسَ عَلَیْهِ الْكَفَّارَةُ اِذِ الْجَزَاءُ اِسْمٌ لِلْكَافِیْ وَاَیًّا هُوَ كُلُّ الْمُدَّعٰی فَعُلِمَ اَنَّهٗ لَا جَزَاءَ لَهٗ سِوَاهُ

جَهَنَّمُ وَلَا يُقَالُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا وَجَبَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَالْقِصَاصُ لِأَنَّا نَقُولُ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمَحَلِّ وَأَمَّا جَزَاءُ الْفِعْلِ فَهُوَ الْكَفَّارَةُ لِكَ الْخَطَاءِ وَجَهَنَّمُ فِي الْعَمْدِ وَلَوْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ فَالْقِصَاصُ ثَبَتَ بِنَصٍّ آخَرَ بِ

**ترجمہ:** - اور دلالۃ النص نہ ثابت شوے شیز داشارۃ النص نہ ثابت شوی شیز پہ شان باندے دے مکر و تعارض پہ وخت کښی یعنی پہ قطعی الدلالۃ کیدلو دلالۃ النص هم داشارۃ النص برابر دے لیکن د تعارض پہ وخت کښی دلالۃ النص اولی دے او د دے شال د باری تعالیٰ دا قول دے چہ څوک یو مسلمان لره پہ غلطی سره قتل کړی پہ هغہ باندے یره سره د یو نخه آزادول واجب دی، پس هر کله چہ د باری تعالیٰ دی قول پہ خاطی باندے د عبارت النص پہ ذریعہ باندے کفاره واجب کړه حالانکہ خاطی د عامد پہ مقابلہ کښی اولی دے نو پہ عامد باندے کوم چہ اعلیٰ حیثیت لری پہ درجہ اولے سو کفاره واجب دی. دے نہ امام شافعیؒ پہ عامد باندے د کفاری واجب کولو پہ سلسلہ کښی استدلال کړے دے.

مُونږہ وایُو چہ قول د باری تعالیٰ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا د دے مُعارض دے حُکہ چہ د اشارۃ النص پہ ذریعہ پہ دے خبرہ باندے دلالت کوی چہ پہ عامد باندے کفاره باندے واجب نہ دہ. حُکہ چہ جزاء نوم د کافی دے دغہ شان د جزاء نہ کُل جزاء مُراد دے.

پس معلُومہ شوہ چہ قاتل عامد د پاره د جهنم نہ علاوہ بله څہ جزاء نشته دے. او دا اعتراض د اوهنہ کړے شما کہ دا اے دے نو پہ دہ باندے پہ دیت او قصاص نہ واجب کیدے حُکہ مُونږہ بہ جواب ورکولو چہ د اجزاء د محل دہ او پاتی شوہ د فعل جزاء نو پہ هغہ پہ قتل خطاء کښی کفاره ده. او پہ قتل عمد کښی جهنم دے او کہ دے لره د فعل شونو قصاص پہ بدل نص سره ثابت دے.

**تشریح:** - مصنفؒ او فرمائیل چہ دلالۃ النص او اشارت النص پہ قطعی الدلالت کیدلو برابر دے. یعنی څرنگہ چہ د اشارت النص دلالت قطعی دی، غه شان دلالت النص سره چہ کوم حکم ثابت دی هغہ هم قطعی دی البتہ کہ دلالت النص سره ثابت شوی شیز

د اشارت النص د ثابت شوی څیز سره تعارض راشی نو په اشارة النص بنلندے به عمل کوی
اولی او قابل د ترجیح وی د دے دلیل دا دے چه په اشارت النص کښ نظم او معنی دواړه
موجود وی او په دلالت النص کښ صرف معنی لهذا معتبر وی لهذا اپه اشارت النص
او دلالت النص کښ معتبر د واړو معنو کښ تقابل را غلو. او په اشارت النص کښ چونکه نظم
پنبر څخه ممارضه نه پاتی شو. لهذا اشارت النص به قابل د ترجیح وی. په دے
د واړو کښ د تعارض مثال دا دے چه باری تعالیٰ فرمایلی دی، وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا
خَطَأً تحریر رقبة مومنة په دے آیت کښ په عبارت النص سره په خطاء قتل کوونکی
باندے کفاره واجب کړے شوے ده.

حضرت امام شافعیؒ په طریقه د دلالت النص سره دی آیت نه استدلال کړے دے
او په قصداً کوونکی باندے ئے کفاره واجب کړے ده لهذا هغه فرمائی چه خطأً
کوونکے کوم چه معذوره دے او د کوئے د بے مجرم دے او خیانت کوونکے دے
نو هر کله چه په هغه باندے کفاره واجبه ده نو په عامد باندے چه د خطا علی په
ثبت سره لوئے مجرم دے او د لوئے جنایت مرتکب دے نو په طریقه د اولی سره
به کفاره واجب وی. گویا په خطاء قتل کوونکی باندی د امام شافعیؒ په نیز باندے
کفاره واجبه ده په عبارت النص سره. لیکن د احنافوؒ طرف نه دی جواب دا ورکړے
شوے دے چه د باری تعالیٰ قول وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا
فِيهَا، د امام شافعیؒ د دے قول خلاف دے. ځکه چه دا آیت اگرچه د عبارت النص
په طور باندے په دے خبره باندے دلالت کوی چه د عامد قاتل سزاء همیشه د پاره
جهنم دے لیکن د اشارة النص په طور باندے په دے خبره هم دلالت کوی چه په
قصد قتل کوونکی باندے کفاره نه ده واجب ځکه په دی آیت کښ لفظ د جزاء د کړے
او جزاء نوم د کافی دے د غه شان کله چه د کړه د هغے نه پوره جزاء مراد
ده. نه بعض جزاء. اوس به مطلب دا وی چه د قصداً قتل کوونکی سزا به پوره په
پوره د دوزخ وی یعنی دده کل جزاء به دوزخ دی. دے نه د اخبره واضحه شوه
چه د دوزخ نه علاوه به ئے څه بله جزاء نه وی او هر کله چه د دوزخ نه علاوه
ئے څه بله جزاء نشته دے نو په قصداً قتل کوونکی باندے به کفاره نه وی ثابت

ملاحظه او کړئ چه په اول آیت سره د دلالت النص په طریقه باندے په عامد باندے د کفاره وجوب ثابتیږی. او په بل آیت سره په طریقه د اشارة النص سره د کفاره وجوب نه ثابتیږی او دواړه اندے تیر شوی دی چه د دی دواړو د تعارض په وخت کښ به ترجیح د اشارت النص لره درکولے شی. لهذا په اشارة النص باندے عمل کولو سره احناف ؒ او فرمائیل چه په قصد سره قتل کولو نکی باندے کفاره نه دی واجب او بعض خلقو چه په حنفی مسلک باندے اعتراض کولو سره ویلے دی که د اخبره دا سے دی چه په قصداً قتل کولو نکی باندے د دوزخ نه علاوه سزا نه دی واجب او پوره سزا ئے هم جهنم دے نو بیا په دوه باندے دیت او قصاص ولے واجب کیږی. حالانکه په دوه باندے قصاص واجب دے. او بعض صورتونو کښ مثلاً پلار خپل خوئی لره قصداً قتل کړی نو په دوه باندے دیت واجب دی بلهم هغه په قاتل عامد باندے د دیت او قصاص واجب کیدل دی خبرے دلیل دے چه دوزخ دوه کافی او کامل جزاء نه دی. دد دے نه دا خبره معلومه شوه چه دلته کښ د جزاء نه مراد آخرت جزاء دی او مطلب دا دے چه د قاتل عامد دپاره په آخرت کښ پوره جزاء دوزخ دے پس که په قاتل عامد باندے دوه نیا جزاء بغیر د کفاره نه راجب کړے شی نو په دی کښ څه باک دے؟

زمونږ د طرف نه دی جواب دا دے چه دلته کښ د جزاء نه مراد خو کافی او کامل جزاء ده لیکن په آیت کښ د جزاء ذکر راغلے دے او مطلب دا چه د قتل عمد د قتل عمد پوره جزاء دوزخ دے او د قتل خطاء پوره جزاء کفاره ده. او پاتے شو دیت او قصاص نو هغه د فعل جزاء نه ده بلکه د محل یعنی د مقتول جزاء ده ځکه دا د اولیاء د مقتول حق دے او که چه دا سے ده نو هم د دواړو د ثبوت به دوزخ د کامل جزاء کیدو لو پاره څه مضر نه دی او که لږ ساعت دپاره د معترض خبره اوسلے شی هم. نو د دے جواب په دا دی چه قصاص د بدل نص نه ثابت دے او هغه دا قول د باری تعالیٰ دے وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ الآیة ؕ

وَلِهٰذَا صَحَّ إِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النُّصُوْصِ دُوْنَ الْقِيَاسِ أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ الدَّلَالَةَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ يَصِحُّ إِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَ

الکفارات بالاول دون الثانی وهذا اذا کان القیاس معللة مستنبطة واما اذا کان معللة منصوصة فهو کسائر الدلالة فی القطعیة والاثبات مثل اثبات الحد وبالدلالة اثبات حد الزنا بالترجم علی خبر ماعز الذی ثبت علیه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز صحابی فکل من کان کذلک یرجم ولکن ثبت الترجم علی کل زان محصن بنص اخر ایضا واثبات حد قطع الطریق علی من کان ردءا لهم بدلالة قوله تعالی ویسعون فی الارض فسادا ۱۲

**ترجمه:** - او دی وجه نه حدود او کفارات تر دلالت النص سره ثابتول صحیح دی. نه په قیاس سره. چونکه دلالت قطعی او قیاس ظنی دے. دی وجه نه حدود او کفارات تر دلالت سره ثابتول درست دی نه قیاس دی. او دا څنه وخت کښ دی چه کله د قیاس ثبوت د علت مستنبطه سره وی او کله چه د ثبوت علت منصوصه سره وی نو هغه په قطعی کیدلو کښ او ثابتولو کښ د دلالت سره مساوی دے. حد د زنا ثابتول مثال په دلالت النص سره حد د زنا لره په رجم سره ثابتول شوے دی. حکه ماعز لره صرف په دے وجه باندے رجم کړے شوے وو چه هغه زانی محصن وو نه چه هغه صحابی وو. لهذا هر هغه سړے چه هغه د هغه مثال وی هغه به رجم کولے شی. او په دویم نص سره هم په هر زانی محصن باندے رجم ثابت دے. او د الله تعالی حد باری تعالی قول ویسعون فی الارض فسادا په دلالت سره په هر هغه سړی باندے ثابتول دی کوم چه د دوی اکو انو مدد کار وی.

**تشریح:** - مصنف او فرمائیل چه په قطعی الدلالت کیدلو کښ چونکه دلالت النص د اشارت النص سره برابر دی او قیاس ظنی دی وجه نه حدود او کفارات تر په دلیله نه کفارا تو لره ثابتول درست دی او هر چه قیاس دے نو قیاس پر ظنی دلیل دے په کوم کښ چه شبهه وی او د شبهاتو په وجه باندے حدود او کفارات نه ثابتیږی بلکه ساقط کیږی او دلالت النص دا سے دلیل دے چه دے کښ څه

شُبہ نہ وی دے وجہ نہ دوی پہ ذریعہ باندے حد ورد او کفارات ثابتیږی۔ کہ تاسو دا اعتراف او کړئ چہ خبر واحد هم یوډا سے دلیل دے چہ شبہ پہ کښ وی حالانکہ پہ دی ډیرہ خو حدُود او کفارات ثابتیږی نو دے جواب دا دے چہ پہ خبرِ واحد کښ کومہ شُبہ وی هغہ دوے پہ طریقہ دثبوت کښ وی نہ پہ اصل حدیث کښ ځکہ اصل کښ خو بلا شبہ حدیث او سنّت رسول دے۔ پہ خلاف دقیاس باندے چہ دوے پہ اَصل کښ شبہ وہ۔ دوے فرق نہ پس دا اعتراف څہ گټہ ورنہ پاتے کیږی۔

شارحؒ فرمائی چہ قیاس پہ هغے صُورت دلیل ظنّی وی کلہ چہ ئے ثبوت د علّت مستنبطہ نہ وی او کلہ چہ دوے ثبوت د علّت منصُوصہ ډی نو هغہ پہ قطعی کیدلو کښ د حد ورد او کفاراتو پہ ثابتولو کښ د دلالت النّص مساوی وی لکہ چہ دکتاب پہ شروع کښ تیر شوی دی۔ د دلالت النّص پہ ذریعہ باندے د حُدُودو ثابتولو مثال، حضرت ماعز اسلمیؓ نہ علاوہ پہ نورو خلقو باندے حَدّ زنا یعنی رَجم لوڅ ثابتول دی۔ پہ حضرت ماعز اسلمیؓ باندے حد زنا (رجم) پہ عبارت النّص سرہ ثابت دے پہ دے طور باندے چہ حضرت ماعز اسلمیؓ یوے اجنبیہ سرہ کلہ زنا او کړہ او پہ دربارِ رسالتؐ کښ حاضر شو او د خپل جُرم اعتراف ئے او کړلو د خلورو خُلو اعتراف نہ پس رسول اللہ ﷺ هغہ لرہ حکم وتہ چہ رجم کولو حکم ئے ورکړو او رسُول اللہؐ اُم مُطابق هغہ لرہ رجم کړے شو۔

پس چونکہ واحد حدیث د ماعز اسلمیؓ پہ بارہ کښ منصُوص دے۔ دے وجہ نہ پہ هغہ باندے بہ د رجم ثبوت د عبارت النّص پہ طریقہ وی او چونکہ هغہ لرہ دے وجہ نہ نہ د رجم کړے شو سے چہ هغہ ماعز د ویا صحابی رو بلکہ محصن وی وجہ نہ رجم کړے شو چہ واده کولو نہ باوجود هغہ زنا کړے وہ لهذا پہ طریقہ د دلالت النّص سرہ واثابتہ شوہ چہ چا څوک هم محصن وی او زنا او کړی رَجم کولے بہ شی۔

شارحؒ فرمائی چہ پہ دوُم نص سرہ هم پہ هغہ زانی محصن باندے رجم ثابت دے۔ او هغہ دوُیم نص دے۔ الشّیخ والشّیخۃ اذا زنیا فارجموھما کالا من اللہ، دا آیت اگرچہ د تلاوت پہ اعتبار سرہ منسوخ دے لیکن حکم ئے باقی پاتے دے بهرحال پہ زانی محصن باندے رجم هم پہ دلالت النّص سرہ ثابت دے او هم پہ عبارت النّص سرہ ثابت دے

اړیه دی کښ څه باک نشته ۰ محکه چه یو حکم پـه دوو دلیلـو نو سره ثابتیدے شی دغه شان پـه دلالت النص سره دحد ثابتیدل لویر مثال داد ے چه قول د باری تعالی انما یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الارض فساداً د عبارت النص پـه طریقه باندے دیکه محاربین باندے دواکی حد واجبیږی اود محاربـه صورت تصال اولوټ کول اودے لفوی معنی ده دښمن لره مغلوب کول اوپـه دا سے طریقه باندے یرول پـه کوم سره چه دخلقو سفر شکل شی دا معنی چونکه دواکرانو پـه مدد کوونکو هم موندل کیږی ۰ دی وجه دغه ده دواکرانو پـه مدد کوونکو باندے بـه هم پـه طریقـه دلالت النص سره دواکی حد واجبیږی ۰

وَمِثَالُ اِثْبَاتِ الْکَفَّارَاتِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ الْکَفَّارَةِ ... عَلٰی اِمْرَاَةٍ وَطِئَتْ عَمْدًا فِیْ نَهَارِ رَمَضَانَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَرَدَ فِی الْاَعْرَابِیِّ حِیْنَ جَامَعَ فِیْ رَمَضَانَ عَمْدًا وَعَلٰی کُلِّ مَنْ یَفْعَلُ الْجِمَاعَ سِوَاهُ لِاَنَّهُ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَیْهِ الْکَفَّارَةُ لِفَسَادِ صَوْمِهٖ لَا لِاَنَّهُ اَعْرَابِیٌّ مَخْصُوْصٌ اَوْ رَجُلٌ وَاِثْبَاتُ الْکَفَّارَةِ عَلٰی مَنْ اَکَلَ اَوْ شَرِبَ عَمْدًا بِدَلَالَةِ هٰذَا النَّصِّ الْوَارِدِ فِی الْجِمَاعِ لِاَنَّهُ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَیْهِ الْکَفَّارَةُ لِاَجْلِ اَنَّهُ فَسَادٌ لِلصَّوْمِ لَا لِاَنَّهُ جِمَاعٌ فَقَطْ فَکُلُّ مَا فِیْهِ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ مِنَ الْاَکْلِ وَالشُّرْبِ وَالْوَطْیِ تَجِبُ فِیْهِ الْکَفَّارَةُ غَیْرُ مُخْتَصٍّ بِالْجِمَاعِ وَالشَّافِعِیُّ اَنْکَرَ هٰذِهِ الدَّلَالَةَ وَیَقُوْلُ لَا تَجِبُ الْکَفَّارَةُ اِلَّا بِالْجِمَاعِ ، فَاِنَّ الْعِلَّةَ عِنْدَهٗ لَیْسَ اِفْسَادَ الصَّوْمِ بَلِ الْجِمَاعَ فَقَطْ وَهٰذَا قَالُوْا اَنَّ عَدَّ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْاَحْکَامِ فِی الدَّلَالَةِ لَا یُحْسِنُ لِاَنَّ الشَّافِعِیَّ لَمْ یَعْرِفْ هٰذَا مَعَ اَنَّهٗ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ فَکَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یُعَدَّ فِی الْقِیَاسِ وَمِثْلُ هٰذَا کَثِیْرٌ لَنَا وَلَهٗ ۔

ترجمه :- او دلالة النص سره کفارات ثابتول لکه مثال پـه هغه ښځه باندے کفاره ثابتول دی کوم سره چه حالت د روژے کښ وطی کړے شریعت دی دهغه نص پـه دلالت سره چه دیو اعرابی پـه باره کښ وارد شوے دو. کله چه هغه تصداً پـه رمضان کښ جماع کړے وه او پـه هر هغه سړی باندے ثابتول دی. کفاره لره چه دغه اعرابی نه ماسوا

دی او هغه شان جماع کړی وکه چه هغه باندے کفاره صرف دے وجه نه واجب شوی وه چه هغه روژه فاسده شوے وه دے وجه نه چه هغه یو خاص اعرابی وو. یا سره د وړاندے کفاره لره چه هغه سړی باندے واجب کول چا چه قصداً انوراک ځنک کړے وی. ۲ هغی نقی دلالت په ذلیله باندے کوم چه د جماع په باره کښ وارد شوے دے وکه چه په وه باندے کفاره صرف دی وجه نه واجب وه. چه دا فعل د روژے د مالتو لو باعث دے نه دی وجه نه چه دا فقط جماع وه. لهذا هر هغه څیز کوم چه روژے لره مات کړی هغسی خوراک، څنک، او وطی په دی کښ به کفاره واجب وی. دا حکم د جماع سره مخصوص نه دے.

امام شافعیؒ دا دے دلالت نه انکار کړے دے او هغه فرمائی چه کفاره صرف په جماع سره واجب کیږی. پس د امام شافعیؒ په نیز باندے د کفاره تیلے د روژے لره فاسد کولے نه دے بلکه صرف جماع کول دی د دے وجه نه علماؤ لیکلی دی چه دا سے قسمه احکام صرف په دلالت کښ شارل نبۍ نه دی وکه چه امام شافعیؒ با وجود دینه چه اصل لسان وو او دی لره ئے او هغه پیژندل. مناسب دا وه چه د امثال کښه دقیاس پدباب کښ شمار کړے وے. د هغه شان نور شاملوئه دی کوم چه زمونږ د دیاره هم مفید دی او هغوی دیاره هم مفید دی.

تشریح:- شارح په دلالت النص سره د کفاراتو تا بتولو شال بیا نولو سره او فرمائی چه یو اعرابی چا چه په روژه کښ د نیچلے بی بی سره جماع کړے وه. او رسول الله ﷺ نفلی تپوس او کړلو نو هغے باره کښ بالتعمده نفی یعنی حدیث وارد شولو. حدیث دا دے امام بخاری فرمائی چه حضرت ابو هریرهؓ وفرمائیل چه یو څل مونږ د رسول الله ﷺ مجلس کښ حاضر وو. ناسا یه یو سړے راغلو او دے وئیل چه د الله رسولهٔ! زه هلاک شومه. رسول الله ﷺ وفرمائیل څه چل شوے دے هغه وئیل چه د روژے په حالت کښ م د بښځے سره جماع کړے ده. د مدینے آقا وفرمائیل چه تاسو د آزاد یو لو دپاره غلام شته. هغه اویل نه. رسول الله ﷺ وفرمائیل چه مسلسل د دوه میاشتو روژه نیولو طاقت د شته. هغه اویل نه. رسول الله ﷺ وفرمائیل چه آیا د شپیتو مسکینانو خوراک د کولو طاقت لرے. هغه وئیل نه. ورته ئے او فرمائیل چه کینه. لږ ساعت پس

وَاللّٰہ درسُولہٗ پہ خدمت کښ کجورے راغلے وے فرمائیل. سوال کولو والا څہ شو لو هغه اودئیل یا رسول اللّٰہ رَسُولہٗ حاضرُم. حضور درتہ اوفرمائیل چہ لاړ شہ او دا صدقہ کړہ. هغه اُودئیل یا رسول اللّٰہ رسولہٗ! زمّا اوزمّا د بچوئہ بہ دی زیات حقدار څوک وی پہ هرمینو کښ زمږ نہ څوک زیات محتاج نشتہ نے. د هغہ دے جُملے اوریدلو سرہ د اللّٰہ محبُوب او فائد ورے فرمائیل چہ ښہ دہ دا کجورے خپل کور والوتہ ورکړہ. د دحدیث نہ دا معلومہ شوہ چہ قصداً او روژے فاسد کولو وجہ نہ کفارہ (غلام آزادول، مسلسل دوہ میاشتے روژے نیول اویا شپیتہ مسکینانو تہ خوراک ورکول واجب کیږی دا حدیث چونکہ دیو اعرابی سړی بارہ کښ وارد شوے دے، دی وجہ نہ پہ هغہ اعرابی سړی باندی یہ کفارہ وجوب پہ طریقہ د عبارت النص سره دی او د هغہ پہ مینځ باندے بہ د کفارہ وجُوب پہ طریقہ د دلالت النّص سره دی ځکہ چہ پہ اعرابی باندے کفارہ دے وجہ نہ نہ وہ واجب شوی چہ هغہ اعرابی سړے دے. بلکہ دے وجہ نہ واجب کړے شوے وہ چہ هغہ د روژے د فاسد کولو جنایت ارتکاب کړے دے. لهٰذا د جنایت د چاد طرفنہ چہ هم موجُود شی. کفارہ واجب کیږی د دلالتُ د هغہ پہ حق کښ ثابت دی پس هغہ ښځہ کومہ سره چہ اعرابی جماع کړی وہ د هغہ د طرف نہ هم چونکہ د روژے د فاسد کولو جنایت موجود شوے دے دی وجہ نہ د دلالتُ یہ هغہ باندے هم کفارہ واجب وی. لهٰذا د خبرہ ثابتہ شوہ چہ پہ اعرابی سړی باندے د کفارے وجُوب د عبارت النّص پہ طریقہ شوے دے او هغہ پہ ښځہ باندے د دلالت النّص پہ طریقہ شوے دے. د هغہ شان هر هغہ سړی چہ کوم د هغہ اعرابی نہ علاوہ وی او د رمضان پہ روژو کښ قصداً د جماع ارتکاب او کړی پہ هغہ باندے بہ هم پہ طریقہ د دلالت النّص سره کفارہ واجب وی ځکہ چہ د روژے د فاسد کولو جنایت د هغہ پہ لاړ حق کښ هم متحقّق دے.

د هغہ شان کہ یو سړے پہ روژہ د رمضان کښ قصداً خوراک څښاک او کړلو نو پہ هغہ باندے بہ هم کفارہ د هغہ نصّ پہ وجہ باندی واجب کیږی کومہ نصّ چہ د اعرابی پہ سلسلہ کښ وارد شوے دے ځکہ چہ پہ اعرابی باندے د کفارے وجُوب دے وجہ نہ د روژے فاسد کولو جنایت دے نشتے چہ هغہ جماع کړے وہ بلکہ دے وجہ نہ چہ هغہ د روژے فاسد کولو جنایت کامله ارتکاب کړے دے لهٰذا پہ کوم صُورت

کښې چه هم د روژې فاسدولو بنایت کامله متحقق راغلو په هغه صورت کښې په کفاره واجب کیږي خو اکه خوراک ځناک سره وی او که جماع سره فاسد شوی وی حاصل دا چه کفاره واجب کیدل د جماع سره خاص نه وی۔

شارح فرمائی چه امام شافعیؒ د دې دلالت انکار کړې دے لهذا د هغه په صورت کښې صرف په جماع سره کفاره واجب کیږي او د خوراک ځناک په صورت کښې نه۔ که یاد امام شافعیؒ په نزد باندې دے کفاره فساد د روژې سره نه دے بلکه د هغه په نزد باندې جماع تام د کفاره د وجوب علت دے چرنکه د ښځې د طرف نه جماع تام نه موجودیږي۔ د دے وجه نه د هغه په نزد باندې په ښځه باندې کفاره نه واجب کیږي۔ بهرحال هر کله چه د امام شافعیؒ په نزد باندې د کفاره د وجوب علت صرف جماع تام ده نو د خوراک ځناک په صورت کښې د هغه په نزد باندې کفاره نه واجب کیږي۔

شارحؒ فرمائی چه چرنکه امام شافعیؒ په دې ځائے کښې د دلالت النص نه انکار کړے دے۔ د دے وجه نه اصولیانو یې لې دا سے قسمه احکام راوړه په دلالت النص کښې شمار نه کړی او وجه د دے دا ده چه امام شافعیؒ د اهل لسان کیدو نه باوجود په دے باندې پوهه نه شو کیږي ته دلالة النص د وجود دے نو امام شافعیؒ به په هغې باندې ضرور خبر یدلو۔ لهذا مناسب داده چه د اشال و قیاس په باب کښې شمار شوے دے۔

غرض د اچه دا سے قسمه مثالونه په پیردی کوم چه زمونږ د پاره هم مفید دی او د هغوئ د پاره هم مفید دی؛

وَاثْبَتَ بِهٖ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ اِذْ لَا عُمُوْمَ لَهٗ اِذَا الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَهٰذَا مَعْنًى لَا يَلِيْقُ بِالْمَوْضُوْعِ لَهٗ لَا نَفْظِهٖ وَلَا اَنَّ الْعِلَّةَ كَالزِّنٰى مَثَلًا اِذَا اَثْبَتَ الشَّرْعُ عِلَّيَّتَهٗ لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِاَنْ يُّوْجَدَ الزِّنٰى وَلَمْ تُوْجَدِ الْحُرْمَةُ فَاَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا قِيَاسًا

**ترجمه:-** کوم څیز چه د دلالت النص نه ثابت وی هغه د تخصیص احتمال نه لری ځکه چه هغه د پاره عموم نشته دے ځکه چه عموم او خصوص د الفاظو عوارضونځه دی او دا د معنی موضوع له د پاره لازم دے د لفظ د پاره نه ځکه چه علت مثلاً اذی هر کله چه د حرمت د پاره د علت کیدل ثابت شی نو بیا به د غیر علت کیدل احتمال نه لری په دی طور چه اذی موجوده شی او حرمت د موجود نه شی. پس که چرته کښ علت موجود وی هلته به حرمت هم موجود وی. او دے ته تیمم نه شی ویلے کیدے.

**تشریح:-** مصنف اوفرمایل چه کوم څیز د دلالت النص نه ثابت وی هغه د تخصیص احتمال نه لری ځکه د اسے چه هغه څیز کښ د تخصیص احتمال دی کوم کښ چه عموم وی او کوم څیز چه د دلالت النص نه ثابت وی هغه لره چونکه عموم نه وی د دے وجه په هغه کښ به د تخصیص احتمال هم نه وی دلیل دد دے دا دے چه تخصیص او عموم د الفاظو عوارضونځه دی او دا د معنی یعنی کوم څیز چه د دلالت النص نه ثابت وی. د معنی چونکه د معنی موضوع له د پاره لازم ده د لفظ د پاره نه. نو په دے معنی کښ به نه عموم دی او نه به خصوص وی.

دویم دلیل دا دے چه علت مثلاً د اذی د والدین د پاره د تافیف او ضرب د شتم علت والے چه کله ثابت شی نو په دی کښ غیر د علت کیدلو احتمال بیا نه وی یعنی دا سے به نه وی چه اذی د والدین د غیر د علت کیدلو احتمال نه لری نو په دی کښ به د تخصیص احتمال هم نه وی ځکه چه تخصیص به په هغه صورت کښ وے چه کله د غیر علت کیدلو احتمال ولرے. حاصل دا چه چرته کښ علت (اذی د والدین) موجود وی نو هلته به حرمت هم موجود وی او دے ته تعمیم نه شی ویلے کیدے. ځکه چه د دلالة کښ څه دا سے لفظ نشته دے کوم چه په عموم باندے دلالت او کړی؛

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهٖ فَيَثْبُتُ ذٰلِكَ الْاَمْرُ اِقْتِضَاءُ النَّصِّ بِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ فَصَارَ هٰذَا مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰى فَكَانَ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ فِيْ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ تَرْجِيْحًا لِاَحَدِ الْجَانِبَيْنِ اَنْ يَكُوْنَ الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ هُوَ الْمُقْتَضٰى اِسْمُ الْفَعْلِ وَالْاِقْتِضَاءُ مَصْدَرٌ عَلٰى مَعْنَاهُ وَيَكُوْنُ

الْمُغْنِي وَاَمَّا الْمُقْتَضِي فَمَا لَمْ يَفْعَلِ النَّصُّ الَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ عَلَى النَّصِّ فَاِنَّ ذَالِكَ الْمُقْتَضِي اَمْرُ اِقْتِضَاءِ النَّصِّ بِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ فَصَارَ هٰذَا اَيِ الْمُقْتَضِي مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْاِقْتِضَاءِ فَحِينَئِذٍ يَكُوْنُ قَوْلُهُ الْمُقْتَضِي بِمَعْنَى الْاِقْتِضَاءِ وَلِصِحَّةٍ تُفِيْدُ بِالْاِضَافَةِ اَلَى مَنْ تَقَدَّمَ بِالْمَاضِي وَيَكُوْنُ تَعْرِيْفًا لِلْمُقْتَضِي لَا لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ بِهِ فَيُخَالِفُ قَرِيْنَةَ اَعْنِي الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَثَانِيْهِمَا اَنْ يَكُوْنَ الْاِقْتِضَاءُ بِمَعْنَى الْمُقْتَضِي هُوَ تَعْرِيْفٌ لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ بِمُقْتَضَى لَا لِلْمُقْتَضِي وَقَوْلُهُ تَقَدُّمُ صِيْغَةُ فِعْلٍ مَاضٍ وَاَمَّا الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ فَمَا لَمْ يَفْعَلِ النَّصُّ فِيْهِ الَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ هٰذَا اَيِ الشَّرْطُ اَمْرُ اِقْتِضَاءِ النَّصِّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ فَصَارَ هٰذَا اَيِ الْحُكْمُ الَّذِي نَحْنُ فِي تَعْرِيْفِهِ مُضَافًا اِلَى النَّصِّ الْمُقْتَضِي بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضِي فَاِنَّ النَّصَّ الْمُقْتَضِي دَالٌّ عَلَى الْمُقْتَضِي وَهُوَ دَالٌّ عَلَى حُكْمِهِ فَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ قَوْلُهُ فَاِنَّ ذَالِكَ الْاَمْرَ دَلِيْلًا لِقَوْلِهِ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِ وَيَكُوْنُ جُمْلَةُ قَوْلِهِ فَمَا لَمْ يَفْعَلِ النَّصُّ عَطْفًا عَلَى قَوْلِهِ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِوَاسِطَةِ قَوْلِهِ فَصَارَ هٰذَا اَوِ الْاِسْنَادُ اِرْتِبَاطٌ بَيْنَهُمَا ۱

**ترجمہ**: بہرحال کوم څیز چہ اقتضاء النص سرہ ثابت دے نو هغہ داچہ نص عمل نہ کوی مګر پہ دے شرط سرہ کوم چہ پہ نص باندے مقدم دی حکہ چہ مقتضیٰ پوهاے څیز دے کوم چہ د نص نہ تقاضا کړے شوے دی۔ د هغہ معنیٰ د صحت د پاره کوم لرو چہ نص شامل دی لهذا دا مقتضیٰ پہ دا واسطہ سرہ مضاف دی پہ طرف پہ نص باندے دی، او هغہ حکم کوم چہ اقتضاء النص سرہ ثابت دی پہ شان د هغہ حکم بہ دی کوم چہ نص لرہ ثابت دی۔ د دی عبارت د ده توجیہ دی۔ یو توجیہ داچہ کوم څیز پہ اقتضاء د نص سرہ ثابت دی۔ هغہ مقتضیٰ اسم مفعول دی او اقتضاء مصدر دی او د عبارت معنیٰ دا دی۔ مقتضیٰ هغہ ده چہ پہ نص باندے عمل او نکړے شی مګر پہ هغہ شرط سرہ کوم چہ مقدم دی پہ نص باندے۔ حکہ چہ مقتضیٰ هغہ څیز دے کوم چہ د نص نہ تقاضا کړے دی۔ د هغہ څیز د صحت د پاره کوم لرہ چہ نص شامل دی یعنی مقتضیٰ د اقتضاء پہ دا واسطہ سرہ د نص طرف تہ بہ مضاف دی۔ پس پہ دغہ وخت کښ بہ قول د هغہ مقتضیٰ د اقتضاء پہ معنیٰ کښ دی او اضافت سرہ د تقدمہ (نسخہ ر ماضی نہ الیٰ ہ) او د دا بہ د مقتضیٰ تعریف دی نو د هغہ حکم کوم

ده مقتضی نه ثابت وی الخ ... دحیل قرین یعنی دهغه حکم مخالف دی کوم چه ... ثابت النص سره ثابت وی ... دهغه دا چه اقتضاء د مقتضی په معنی لس وی او دا په دهغه حکم تعریف شی کوم چه د مقتضی نه ثابت وی د مقتضی تعریف به نه وی وئیلو دهغه تقدیمه به صیغه د ماضی وی او معنی به وی. بهرحال هغه حکم کوم چه هم په مقتضی سره ثابت وی ... دهغه ... ے په کوم کښی چه نص عمل نه کوی. مګر په هغه شرط سره چه هغه شرط مقدم وی په نص باندے او هغه شرط مقتضی دے څکه چه هغه شرط د اے امر دے د کوم چه نص تقاضا کړے ده. دهغه ځیز د صحت د پاره کوم شرط چه هم شامل دے پس د اهم د کوم چه مونږ تعریف کوو مقتضی په واسطه سره د هغه هم مقتضی طرف ته مضاف دے څکه چه نص مقتضی په مقتضی باندے د دلالت کوی پس په دغه وخت کښی به قول د مصنف "لان الاقل امر" د مصنف قول "شرط تقدیم د پاره دلیل وی. او د هغه قول "فما یعمل الخ به د هغه قول نصار هذا په واسطه سره په قول د هغه "واما ثبت باندے محل وی ورته د دی په ملاحظه کښی به بیان بطلانه وی.

**تشریح:-** د څلورم تقسیم د څلورم قسم بیانولو سره شارح او فرمائیل چه کوم څیز په اقتضاء النص سره ثابت وی یعنی مقتضی (اسم مفعول) هغه څیز دے چه نص عمل نه کوی. مګر په دی شرط سره د هغه څیز به په نص باندے مقدم وی. څکه چه مقتضی (اسم مفعول) دا ے څیز دے د کوم د وجی چه نص د خپل معنی او مفهوم د صحت د پاره تقاضا کوی یعنی ترڅو پورے چه مقتضی (اسم مفعول) موجود نه وی تر هغه د ځنه پورے به د نص مفهوم درست نه وی.

پس د مقتضی به د نص طرف ته د اقتضاء په واسطه سره منسوب دی. شارح د دغه لاندے د الخ چه د عبارت کولو د ترجیحات کړے شوی دی. یو ترجیح دا ده چه د متن حد الخ عبارت د ثابت بالاقتضاء النص کوم څیز چه د نص په تقاضا سره ثابت وی نه مراد مقتضی (اسم مفعول) دے په اقتضاء النص کښی چه کوم لفظ اقتضاء دے د مصدر دے د په څیله مصدری معنی باندے محمول دے او په واسطه المقتضی کښی چه کوم لفظ مقتضی په صیغه د اسم مفعول سره دے همه په معنی د اقتضاء مصدر دے او په شرط

تقدّمه کښ لفظ د تقدّم اضافت سره دے یعنی لفظ د تقدّم هغه ضمیر طرف ته مضاف دے کوم ضمیر چه کلمه (ما طرف ته راجع دے. بقول شارح تقدّم لره د اضافت سره ویل زیات بهتر دی. د (ما ضمیر صیغه سره وبلل مقابله کښ او س به تعریف دا سے دی چه مقتضی (اسم مفعول) هغه څیز دے د کوم وجود چه نص د خپل مفهوم د صحت د پاره تقاضا کوی. لهذا (مقتضی (اسم مفعول) به د (اقتضاء په واسطه د نص طرف ته مضاف وی په دی صورت کښ به د (مقتضی (اسم مفعول) تعریف وی او د هغه حکم کوم چه د (مقتضی (اسم مفعول) نه ثابت دے د هغه تعریف به نه وی. لهذا د ضرورت به د خپل تعریف یعنی د هغه امر مخالف وی کوم چه د دلالت النص سره ثابت وی او په دلالت النص کښ د کوم حکم تعریف کړے شوے دے او دلته کښ په اقتضاء النص کښ د نفس مقتضی تعریف کړے شوے دے.

بهرحال په مذکره صورت کښ به د (اقتضاء النص تعریف د دلالت النص د تعریف مخالف وی. دوئیمه توجیهه دا ده چه اما الثابت بالاقتضاء (النص کښ (اقتضاء (مقتضی (اسم مفعول) معنی کښ وه او س به د (اما الثابت بالاقتضاء النص معنی وی. اما الثابت بمقتضی النص یعنی هغه څیز کوم چه په مقتضی د نص سره ثابت وی هغه حکم وی. لهذا په دے صورت کښ به د هغه حکم تعریف وی کوم چه په مقتضی د نص سره ثابت دے او د نفس مقتضی تعریف به نه وی او الحجّ شرط نقدّمه کښ لفظ د تقدّم د (ما ضمیر صیغه ده. او س به د قسم رابع تعریف دا وی.

بهرحال هغه حکم کوم چه په مقتضی د نص سره ثابت دے. هغه څیز کوم چه د نص عمل نه کوی مګر هغه شرط سره کوم چه په نص باندے مقدّم وی او هغه شرط مقتضی وی. حکه هغه شرط د (اے امر ده د کوم چه د نص د خپل مفهوم د صحت د پاره تقاضا کوی غرض هغه حکم د کوم چه مونږ تعریف کړو د نص مقتضی طرف ته په واسطه د مقتضی د (اسم مفعول) سره منسوب دے حکه چه نص مقتضی د (مقتضی (اسم مفعول) باندی دلالت کوی او مقتضی (اسم مفعول) د هغه په حکم باندے دلالت کوی.

شارح فرمائی چه د ماتن قول "فانّ ذا الّا امر د الّا بشرط تقدّم دلیل دے او قول د مصنّف فمالم یعمل النص په قول د هغه اما الثابت باندے محمول دے د فضاد

بذا پہ واسطہ سرہ۔ حکمہ کہ دا ہے نہ وی نود نما لہ یعمل وا ما الثابت پہ منع کښ بہ نہ وی بطرانہ شی۔

فائدہ:۔ دغہ الانوار پہ موجودہ نسخہ کښ د کان کا الثابت بالنص عبارت نہ دے موجود لیکن پہ متن د منار نسخہ کښ چرتہ کہ دا عبارت موجود دے۔ دے وجہ نہ خادم د واسطۃ المقتضیٰ نہ پس ملتن کښ دی عبارت لرہ شامل کړے دے مطلب دا دے دا چہ حکم حکم پہ اقتضاء النص لرہ ثابت وی دا دغہ پہ مثل دے کوم چہ پہ دلالت النص سرہ ثابت وی۔ حکمہ چہ حکم ثابت پرے۔ مقتضیٰ (اسم مفعول) سرہ او مقتضیٰ (اسم فاعل) ثابت پرے نص سرہ او نص مقتضیٰ دے۔

وَعَلَامَتُهُ أَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُورُ وَلَا يُلْغَى عِنْدَ ظُهُورِهِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ يَلِيهِ أَنَّ عَلَامَةَ الْمُقْتَضَى أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضِي عِنْدَ ظُهُورِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ نَعْبِدِي حُرٌّ إِذَا تَدَبَّرَ الْمُقْتَضَى بِأَنْ يُقَالَ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بِأَنْ الْكَلَامَ عَنْ سُنَّةٍ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ إِذَا تَدَبَّرَ انْقَطَعَ الْكَلَامُ عَنْ سُنَّةٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَإِذَا تَدَبَّرَ لَفْظَ الْأَهْلِ وَيُقَالُ وَاسْئَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ يَتَحَوَّلُ السُّؤَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْأَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ إِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النَّصْبِ إِلَى الْجَرِّ وَلَكِنْ تَنْتَقِضُ الْقَاعِدَةُ بِأَنْ يُقَالَ لَهُ تَعَالَى فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَإِنَّهُ إِنْ تَدَبَّرَ قَوْلَهُ فَضَرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ الْبَاقِي بِتَدَبُّرِهِ مَعَ أَنَّهُ مَحْذُوفٌ وَلِقَوْلِهِ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ فَإِنَّهُ إِنْ تَدَبَّرَ الْبَيْعَ وَيُقَالُ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّي وَكُنْ وَكِيلِي فِي الْإِعْتَاقِ فَإِنَّهُ يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ حَتَّى مَأْمُورٌ بِإِعْتَاقِ عَبْدِ الْآمِرِ وَيَكُونُ قَبْلَ ذَلِكَ مَأْمُورًا بِإِعْتَاقِ عَبْدِ الْمَأْمُورِ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمُقْتَضَى شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوفُ لُغَوِيٌّ وَامْتِثَالُهُ وَقِيلَ إِنَّ الْمُقْتَضَى وَالْمُقْتَضِي كِلَاهُمَا يُرَادَانِ فِي الِاقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ فَإِنَّ الْمُرَادَ فِيهِ الْمَحْذُوفُ لَا غَيْرُ بِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوفُ فِي حُكْمِ الْمَقْدُورِ لَا يَخْلُو عَنِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ وَالِاقْتِضَاءِ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْأَرْبَعَةِ ؕ

**ترجمہ**:۔ اور مقتضیٰ علامہ دادہ چہ مذکورہ کلام دھنے نہ دست دی او د ھنے دظھور پہ رخت کښ لفوہ نہ دی پہ خلاف د مخذوف باندے، یعنی د مقتضیٰ علامہ دادہ چہ دہ دظھور پہ رخت کښ مقتضی متغیر نہ دی لکہ قول دھنے ان اکلت فعبدی حرّ. بیا چہ کلہ مقتضیٰ متغیر کیږی او د اسے والی ان اکلت طعامًا نو باقی کلام بہ دخپل سابقہ طریقے تہ پہ لفظ او معنیٰ کښ نہ بدلیږی. پہ خلاف د مخذوف باندی چہ کلہ ھغہ متذکر کولے شی نو کلام دخپل سابقہ طریق نہ منقطع کیږی لکہ پہ قول د باری تعالیٰ واسئل القریۃ کښ چہ لفظ د اھل مقدّر کولو سرہ ویلے کیږی. او اسئل اھل القریۃ نو سر ال او قریہ أھل د قریہ طرف تہ اړولے کیږی او د قریہ اعراب نصب نہ ھر طرف تہ متغیر کیږی لیکن دا دلہ تاعدے د قول د باری تعالیٰ فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ سرہ ما تہ یږی. حکمہ کچیرتہ نضرب فانشق الحجر فانفجرت متعیّد کړے شی نو باقی کلام دھنے د تقدیر سرہ باوجود دے نہ چہ ھغہ مخذوم دے نہ متغیر کیږی او د ھغہ قول اعتق عبدک عنی بالف سرہ ھم ما تہ یږی حکمہ کہ بیع مقدّر شی او د اسے ویلے شی بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق، نو د غہ رخت کښ کلام بدلیږی باوجود دے نہ چہ دا مقتضیٰ د حکمہ چہ پہ دغہ رخت کښ د صدآمر د غلام پہ آزادولو باندے ما مور جوړ یږی. حالانکہ دے نہ د پاندے دے دمامور د غلام پہ آزادولو باندے ما مور دی او د دے وجہ نہ ویلے شوی دی چہ د صدد اړو پہ منع کښ فرق دے چہ مقتضیٰ شرعی دی او مخذوف لغوی دی او د ھغے امثال او ویلے شوی دی. چہ مقتضیٰ او مقتضیٰ دواړہ پہ اقتضاء کښ مساوی دی. پہ خلاف د مخذوف باندی چہ پہ دی کښ فقط مخذوف مراد دی. پس مخذوف کوم چہ د مقدّر پہ حکم کښ دے. ھغہ د عبارت، اشارت، دلالت او اقتضاء نہ خالی نہ دی او دا اسے څہ قسم نہ دے کوم چہ دظلمو رنہ خارج دی.

---

**تشریح**:۔ مصنف د مقتضیٰ او مخذوف پہ مابین کښ فرق بیانولو سرہ او فرمائیل چہ د مقتضیٰ علامہ دادہ چہ کلہ دا پہ عبارت کښ ظاھر کړے شی نو دے سرہ

مذکوره کلام یعنی مقتضی اسم فاعل، متغیر نه دی نه په لفظونو کښ او نه په معانیو کښ الکه چه اکلت فعبدی حرّا ویل. یعنی که ما خوراک او کړ لونې زما غلام یا لونډۍ دی. پس که چیرته دلته کښ مقتضیٰ (اسم مفعول) یعنی طعاماً لره ظاهر کړے شی. او اوائی دیلے شی اکلت طعاماً فعبدی حرّ، نو بیا تی کلام نه په الفاظو کښ متغیر کیږی او نه په معنی کښ. دده په خلاف محذوف چه کله هغه لره په عبارت کښ ظاهر کړے شی نو مذکوره کلام د نحیل سابقه طریقے نه بدلیږی. الکه د مراد ران پوسنۍ واقعه کښ چه واسئل القریة دے چه دلته کښ لفظ د اهل محذوف دے پس کله چه لفظ د اهل سره په الفاظو کښ ظاهر کړے شی او اوائی دیلے شی چه واسئل اهل القریة نو په دے صورت کښ د الفاظو په اعتبار سره به د اخوستلے شوے قریة لفظ، د اهل لفظ په رجه باندے محکمیت منسوب وو. د مغربیت پلوه رجه باندے اوده ظهور نه پس د وضاحت په رجه باندے مجرور شولو. اوده معنی په لحاظ مرتبه د اتغیر دی چه د اهل د ظهور نه وړاندے سوال د قریه نه وو. اوده ظهور نه پس د اهل د قریه نه شولو.

شارح مدظله العالی چه د مقتضیٰ او محذوف په باره کښ کومے دوه قاعدے بیان شوے دی.

۱:- د مقتضیٰ د ظهور په وخت کښ تغیر واقع کیږی.

۲:- د محذوف په وخت کښ تغیر واقع کیږی.

په دے دواړو باندے د نقض وارد یږی چه په قاعده ثانیه باندے به قول د باری تعالیٰ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عَیْنًا سره نقض وارد یږی. په دی طور باندے چه دلته کښ فضرب فانشق الحجر عبارت محذوف دے لیکن چه کله دغه محذوف سره یوځای کړے شی او اوائی دیلے شی نقلنا اضرب بعصاك الحجر فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عَیْنًا نو د دغے په رجه باندے به کلام کښ هیڅ څه تغیر نه واقع کیږی. بلکه کلام د لفظ او معنی دواړو په اعتبار سره په خپل سابقه طریقه باندے باقی پاتی کیږی. بهرحال د دے آیت نه د اصلوسه شوه چه محذوف لره په الفاظو کښ د ظاهر کولو نه

با وجود یه کلام کښ تغیّر نه واقع کیږی. حال انکه داتاسعده تاسو بیان کړی ده چه د محذوف د ظهور په وخت کښ تغیّر نه واقع کیږی په اوله قاعده باندے دا سے طریقے سره نقض وارد یږی کـه چرته لاچا، چا لره وغاړه کولو سره ویل. اعتق عبدك عنی بالالف، خپل غلام د آزاد ورو پوښه عوض کښ زما وطرف نه آزاد کړه. دا کلام د بیع تقاضا کوی. اوس که چرته بیع لره یـه لفظ کښ ظاهر کړے شی او دا سے اوویلے شی. بع عبدك عنی بالالف وکن وکیلی بالاعتاق، خپل غلام لره زما په لاس باندے پـه درخ کړه. او زما طرف نه په آزاد ولو وکیل جوړ شه. نو هم کلام بدلیږی. حالانکه دا مقتضی ده. او کلام دا سے بدلیږی چه مخاطب د مقتضیٰ د ظهور نه وړاندے د خپل غلام پـه آزاد ولو باندے ما سره وکړ. او د مقتضیٰ د ظهور نه پس آمر یعنی متکلم د غلام پـه آزادولو باندے ما سره وکړه شو لو. ملاحظه اوکړی دا امثال د مقتضیٰ دے. مګر دیـنه باوجود د ظهور نه پس کلام متغیّر کیږی. حالانکه تاسو قاعده بیان کړے وه چه د مقتضیٰ پـه ظهور په وخت کښ کلام نه متغیّر کیږی.

شارح فرمائی چه د مقتضیٰ او د محذوف پـه مابین کښ فرق بیانولو پـه سلسله کښ بیان کړے شوی دا وړو قاعدے باندے چونکه نقض وارد یږی دے وجه نه بعض حضراتو ویلی دی چه فرق پـه کښ دا دے چه مقتضیٰ شرعًا ثابتیږی او محذوف لغةً ثابتیږی، بعض حضراتو ویلی دی چه دے دواړو کښ فرق دا دے چه مقتضی او مقتضیٰ دواړه پـه اقتضا کښ مقصود دی. او محذوف پـه صورت کښ صرف محذوف مقصود دی او کلام چه صراحةً مذکور دی هغه نه دی مقصود. لکه په اصول القریه کښ صرف اصل مقصود دے او قریه مقصود نه دی. دیا الجملة نا المحذوف دوه ډیر سوال مقدّر جواب دے. سوال دا دے چه محذوف کله د مقتضیٰ نه خارج دی او د مقتضیٰ نه علاوه یو شے وے. نو د مذکوره ځلور اقسامو نه علاوه پنځم قسم هم مرجود شو لر. حالانکه دوے څلور هم نه دے قائل. دوے جواب دا دے چه محذوف پـه حکم د ملفوظ کښ دی او ملفوظ څلور قسمونه دی.

(۱) عبارت النص (۲) اشارت النص (۳) دلالة النص. (۴) اقتضاء النص

پس هر کله چه محذوف پـه حکم د ملفوظ کښ دے نو محذوف هم پـه مذکوره څلورو قسمونو

کتابہ یرقسم کنں داخل دی ادھر کلہ چہ مخذوف پہ یرقسم کنں دے نو دابہ دمذکورہ خلور قسمونو نہ علاوہ نمارج ځکہ بل قسم نہ دی؛

وَمِثَالُهُ الْأَمْرُ بِالتَّحْرِيرِ لِلتَّكْفِيرِ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالتَّحْرِيرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَإِنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ الْغَيْرِ الْمُدْرَكِ فَإِنَّهُ كَانَ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ لَكُمْ فَإِنَّ الْعِتْقَ الْحُرَّ عَبْدَ الْغَيْرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُقْتَضٍ وَمَمْلُوكَةٍ لَكُمْ مُقْتَضًى وَحِكْمَةً وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضَى وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ قَوْلُهُ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي بَيْعَ الْعَبْدِ فَكَأَنَّهُ قَالَ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّي وَكَذَا وَكِيلِي بِالْإِعْتَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَتِ الْبَيْعُ اقْتِضَاءً فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ شَرَائِطَ نَفْسِهِ فَيَتَعَيَّنُ عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَجْرِي فِيهِ خِيَارُ التَّرَوِّي وَالتَّغْيِيبِ وَالشَّرَائِطِ يُشْتَرَطُ فِيهِ شَرَائِطُ الْإِعْتَاقِ مِنْ كَوْنِ الْآمِرِ مُكَلَّفًا أَهْلًا لِلْإِعْتَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى هَذَا يَقُولُ أَبُو يُوسُفَ لَوْ قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ ذِكْرِ الْأَلْفِ بَانَتْهُ يَقْتَضِي الْهِبَةَ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ اقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَنْتَفِي هَذِهِ الْهِبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا يَنْتَفِي الْبَيْعُ عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ بَلْ أَوْلَى لِأَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَلَا يَجَابُ وَالْقَبُولُ رُكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السُّقُوطَ فَالشَّرْطُ أَوْلَى لَكِنْ نَقُولُ إِنَّ الْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ كَمَا فِي التَّعَاطِي بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهِبَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ بِحَالٍ ط؛

**ترجمہ**: ۔اوردے مثال دَ امر دے کفارے دپارہ دتحریر حکم دے کوم چہ دملک مقتضی دے حالانکہ دی لرہ ځ ذکر کړے نہ دے او ظاهره داده چه دتحریر حکم دباری تعالیٰ قول "فتحریر رقبة" دے ځکه چه داد غیر دملک مقتضی دے ځکه چې الله پاک داسے اوفرمائیل "فتحریر رقبة مملوکة لکم" ځکه چه دحرّ اد عبد غیر اطلاق صحیح نه دے۔ کې تحریر رقبة مقتضی دے۔ او مملوکیت لکم مقتضی دے او دهغه حکم یعنی ملک د مقتضیٰ نه ثابت دے کوم مقتضی چه دمقتضی نه

ثابت دے او دیلے شرعی دی چه د دینه مراد د قائل قول "اعتق عبدك عنّی بالف دے رجه د اده چه امر با الاعتاق د بیع د معنی مقتضی دے. گمیاتی ائل د اسے وئیلی دی" بع عنّی د گن د گیلی با الاعتاق پس چُرنکه بیع اقتضاء ثابته شوے ده. دے وجه نه په دی کښی به په خپله د دے هغه شرائط نه وی. لهذا د به د ایجاب او دقبول نه ستغنی وی او په دے به د خیار او رویت، خیار عیب او خیار شرط احکامات نه جاری کیږی بلکه په دے کښی به د اعتاق شرائط یعنی د امر مکلف گیدل او د اعتاق اهل گیدل ضروری وی. لهذا د بحثُرن او د صبیّ نه به صحیح نه وی په دے بنا باندی امام ابُو یوسفؒ فرمائی که چرته قائل د الف د گرکولو نه بغیر اعتق عبدك عنّی ویل نو د ده د اقول به د هبه مقتضی وی. لکه څرنگه چه اول قول د بیع تقاضا کړی. او د هبه به د قبضه نه ستغنی وی. لکه څه رنگه چه بیع د ایجاب او د قبول نه مستغنی ده. بلکه بیع د هبه نه اولی ده. ځکه چه د قبضه شرط دے او ایجاب او قبول ارکان دی لهذا هر کله چه د گن د مشروط احتمال لری نو شرط به په د رجه اولی سره د مقوط احتمال لری. لیکن مُزنی به د جواب د رکو رچه په بیع کښی ایجاب او قبول د هغه څیز نه مسترد وی. کو، چه د مقوط احتمال لری لکه په د بیع تقاضا کښی په خلاف د قبضه نی الهبه ځکه چه د اپه یو حال کښی هم د مقوط احتمال نه لری.

---

**تشریح**: مصنّفؒ او فرمائیل چه د مقتضی (اسم فاعل) مثال د گفارے د او اگرلو د پاره د رقبه د آزاد ولو اَمر دے او د ا اَمر د ملک تقاضا کړی حالانکه ملک مذکور تاته شارحؒ وائی چه د مثال په نصوصر کښی د یل چُرنکه ډیر بهتر دی دے وجه نه په ظاهره باندے د امر د میزی چه په متن کښی د امر با التحریر نه مُراد د یارلی الف الی قول د تحریر رقبة دے. یعنی الله پاک د گفارے د اد اگرلو د پاره د رقبه د آزاد ولو حکم کړے دے او د امر با التحریر د هغه ملک تقاضا کړی کوم ملک چه په عبارت کښی مذکور نه دے گویا الله پاکؒ د اسے او فرمائیل. فتحریر رقبه مملوکه لکم او امر با التحریر د ملک تقاضا د ے د چه نه گوی چه نه خو اد اد سړی لره آزاد ول د ُست دی. او نه د بل مملُوک لره آزاد ول د رست دی. پس په آیت کښی به فتحریر رقبة مقتضی (با الکسر) او مملوکة لکم

نه ثابت دے اور مقتضی (با الفتح) وہی امر با التحریر نہ ثابت دے؟

بعض حضرات رد دلیل دی چہ پہ متن کښ د امر با التحریر نہ مراد دقائل قول اعتق عبدك عنی بالف عن کفارة یعنی دے یعنی خُماد کفارہ دیمین نہ خُما د طرف نہ زر دپہ پہ بدل لہ کښ غلام لرہ آزاد کړہ۔ پس د قائل قول "اعتق عبدك عنی بالف" د بیع معنی تقاضا کوی۔ دے وجہ نہ د حضور علیہ السّلام قول لاعتق فیما لا یملکہ د رجہ نہ د امر بالا عتاق د دے خبر دے تقاضا کری چہ ما سرہ د اولسی بیع پہ ذریعہ باندی آمر لرہ د خپل غلام مالک جوړ کړی۔ او بیا د هغے د طرف پہ رکبل جوړ لر سرہ هغہ غلام لرہ آزاد کړی۔ نو د اعتاق بہ د آمر د طرف نہ وی او د هغہ کفارہ بہ ادا شی؛ او آمر یعنی د امر کړونکی د پارہ بہ د غلام ولاء وی او پہ امر باندی پیرو واجب وی پہ دے مثال کښ آمر بالاعتاق مقتضی (با الکسر) او معنی د بیع مقتضا (با الفتح) دہ۔ غرض دا چہ د دے کلام نہ د بیع ثبوت اقتضاءً او د عتق تابع کیدل لوسرہ شوے دے او کوم شیز چہ اقتضاءً او تبعاً ثابتیږی پہ هغے کښ هغہ شرطونہ نہ وی ملحوظ کوم شرطونہ چہ پہ هغہ شیز کښ ملحوظ وی۔ کوم چہ اصلاً او قصداً ثابت وی۔ لهذا د دی خُما ئے کښ چہ بیع اقتضاءً او تبعاً ثابتہ دہ۔ پہ دی کښ بہ د اصیل بیع شرطونہ نہ وی ملحوظ او کلہ چہ د اصیل بیع شرطونہ نہ وی ملحوظ، نو د بیع بہ د ایجاب او قبول هم مستغنی وی۔ او پہ دے کښ بہ خیار رویت او خیار عیب او خیار شرط وغیرہ شرطونہ هم نہ وی بلکہ مقتضی (با الکسر) یعنی د اعتاق د شرطونو موجود رالے بہ ضروری وی۔ مثلاً د آمر کورنی مکلف کیدل او د اعتاق اصل کیدل۔ پس نابالغ او مجنون چی نکہ د واړہ د اعتاق نہ وی اهل د دے وجہ نہ د هغوئ د طرف نہ بہ اعتاق نہ وی درست۔ دیهر حال دے خُما ئے کښ بیع د مقتضی (بالفتح) د اعتاق پہ شرطونو سرہ ثابتیږی نہ چہ پہ هغہ شرطونو سرہ۔ او دا ستاسے حُکمہ او شول چہ دلتہ کښ د بیع د اعتاق تابع کیدل ظاهر شی چونکہ کوم شیز چہ اقتضاءً او تبعاً ثابتیږی پہ هغے کښ د هغہ اصل شرطونہ نہ وی ملحوظ۔ دے وجہ نہ امام ابو یوسف څرما مُیلی دی۔ کہ چیرتہ شرکت د یا مخاطب کولو سرہ او الف۔ اعتق عبدك عنی او د الف ذکر کړے او نہ۔ کہ لر نو پہ دے ضرورت کښ هم کہ مخاطب غلام لرہ آزاد کہ لر۔ نو د امر کړونکی د طرف نہ بہ د کفارہ ادا شی۔ او د غلام ولاء بہ د امر د پارہ وی حُکمہ چہ د

د آمر دا کلام دهغه تقاضا کړی لکه څه رنګه چه اول کلام د بیع تقاضا کوی. کمویاتا الی سی ویل. هب لی عبدك ثم کن وکیلی بالاعتاق. خپل غلام څما د پاره هبه کړه بیا څما د طرف نه په آزاد ولرباندے ورکړیل جوړشه. پس دلته کښی به هم اقتضاء هبه، دهبه نه مستغنی وی. لکه څرنګه چه بیع دایجاب او قبول نه مستغنی کیږی. بلکه هبه به د بیع نه په درجه اولی سره مستغنی کیږی څکه چه د هبه د پاره تبضه شرط ده. اړد بیع د پاره ایجاب او قبول ارکان دی. پس هر کله چه رکن ساقط کیدیشی نو شرط به په درجه اولی سره ساقط کیږی.

د امام ابو یوسف پ نزد باندے آمر اګرچه په مرهوب غلام باندے قبضه نه ده کړی. لیکن دے نه یا رجوع کوی مخاطب غلام لره آزاد کړیلو نو آمر به د دغه غلام مالک وی اود آمر د طرف نه به غلام آزاد یږی.

د امام ابو حنیفه د طرف نه دغه جواب داد ے چه بیع کښی ایجاب او قبول د شرط احتمال لری. لکه په بیع تعاطی (بغیر د ایجاب او قبول نه لین دین) کښی چه ایجاب او قبول ساقط کیږی. لیکن په هبه کښی قبضه پس یو حال کښی هم د سقوط احتمال نه لری. پس هر کله چه په هبه کښی قبضه د سقوط احتمال نه لری نو د هبه د پاره په هر حال کښی قبضه شرط ده اود ے ځای کښی چه قبضه نه ده مرجوع شوی د ے رجوع دا هبه به درسته نه وی او هر کله چه هبه درسته نه شوله. نو آمر به د غلام مالک هم نه وی. او هر کله چه آمر د غلام مالک نه شو لو نو غلام به د آمر د طرف نه آزاد یږی اود آمر کفاره به نه ادا کیږی بلکه د امر د طرف نه به آزاد یږی او د ے غلام به هم د امر د پاره وی؛

والثابت سنة كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اى هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة بمثاله قوله لمائتة حتى به ثم ارضه ثم اغسله بماء فانه يدل بالاقتضاء على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء يقتضي صحته ان لم يجز بغير

الْمَاءُ وَلٰكِنَّهُ بِعَيْنِهٖ يَدُلُّ بِدَلَالَةِ النَّصِّ عَلٰى اَنَّهُ يَجُوْزُ غَسْلُهٗ بِالْمَائِعَاتِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمَعْنَى الْمَاْخُوْذَ مِنْهُ الَّذِيْ يَعْرِفُهٗ كُلُّ اَحَدٍ هُوَ التَّطْهِيْرُ وَذٰلِكَ يَحْصُلُ بِهٰذَا جَمِيْعًا اَلَا تَرٰى اَنَّ مَنْ اَلْقٰى الثَّوْبَ النَّجِسَ لَا يُؤْمَرُ بِاَخْذِ الْمَاءِ فِيْهِ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ وَهُوَ اِزَالَةُ النَّجَاسَةِ حَاصِلٌ عَلٰى كُلِّ حَالٍ مَتَرْجَمُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ وَمَا قِيْلَ مِنْ اَنَّ مِثَالَهٗ لَمْ يُوْجَدْ فِي الْمَنْصُوْصِ فَاتِّمَا هُوَ مِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ ۔ ا

**ترجمہ** :۔ او اقتضاء النص نہ کوم خیز ثابتیزی ھغہ دھغے خیز پہ رنگ دی کوم چہ د دلالة النص نہ ثابتیزی ۔ مگر د تعارض پہ وخت کښ یعنی د حکم قطعی پہ واجب کولو کښ دواړہ سارہ وی مگر د تعارض پہ وخت کښ بہ د دلالة النص لرے پہ اقتضاء النص باندے ترجیح وی ۔ د تعارض مثال د حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نہ د حضور علیہ السلام د اقول دے چہ نجس کپړے لرے او مینځی بیائے پہ مگر تر سرہ او رژدی دینہ پس بیائے او بر سرہ ومینځی ۔ د الحدیث اقتضاء النص نہ پہ دے خبرہ باندے دلالت کوی چہ هرکلہ پہ او بر سرہ ومینځل واجب قرار شول نو د دے صحت د دے خبرے تقاضا کوی چہ د او بر نہ پہ علاوہ باندے ومینځل جائز نہ وی لیکن بعینہٖ د احدیث پہ دلالت النص سرہ پہ دے خبرہ باندے دلالت کوی چہ د بهید و نکی خیز و تر سرہ د دے ومینځل واجب وی او د دا د دے وجہ نہ چہ هغہ معنی کومہ چہ د دے نہ ماخوذہ ده هغہ د اکرم لرے چہ هر سړے پیژنی یعنی تطهیر او د تطهیر د او بو نہ حاصلیزی ۔ آیا تہ نہ گورے کوم بر سړے ناپاک کپړہ پہ او بر کښ واچولہ نو هغے نہ بہ د دے او بر پہ استعمال باندے څہ پتوس نہ کیزی ۔ لکہ چہ مقصود د نجاست لرے زائل کول دی او هغہ بهر حال دے لهذا دلالت بہ پہ اقتضاء باندے راجح وی او هغہ کوم چہ ریلے کیزی چہ د دی د او بو د تعارض مثال پہ نص کښ نہ دے موجود نو د دا د تحقیق او د متبع د کموالی پہ وجہ باندے ۔

---

**تشریح** :۔ مصنف رحمہ اللہ فرمائیلی چہ کوم خیز د اقتضاء النص نہ ثابتیزی ۔ او کوم خیز چہ د دلالت النص نہ نہ ثابتیزی د او دا پہ قطعیت کښ برابر دی یعنی

دلالة النص اما اقتضاء النص دا په حکم قطعی سخا بتر لوکښ برابر ری کچرته په دا ډول کښ تعارض د واقع شی نو دلالت النص سره مه په اقتضاء النص باندی ترجیح حاصل دی یعنی یعنی دلالت النص سره چه حکم څیز ثابت دی په هغې باندی به عمل دی اولکوم څیز چه اقتضاء النص سره ثابت دی هغې لره به ترک کولے شی په دی دا ډول کښ د تعارض مثال دا حدیث دے په حکم کښ چه عائشهٔ صدیقه ته خطاب کولو سره فرمایلے شوی دی حیته شه اقرصیه شه اغلیه یا المار یعنی عائشهٔ بخښ کړے لره د مسره بیا هغه د کتر سره اوتړه بیا هغه په اوبر سره اوړه ځکه. په دی صورت کښ چونکه لفظ دماً (اوبر) ذکر دے. دے رڅه نه دا حدیث په طریقه د اقتضاء النص سره په دے خبره باندے دلالت کوی چه د اوبرو نه علاوه به لهیدو نکو څیزونو سره بخښ کړے لره ویښتول واجب کړے شول. حکه چه کله په اوبر سره ویښتل واجب کړے شول. نو دے حکم صحیح کیدل دے تقاضا کوی چه د اوبرو نه علاوه په نور سیال یعنی لهیدونکو څیزونو باندے ویښتل جائز نه شی لیکن بعینه د احدیث په طریقه د دلالت النص سره په دے خبره باندے دلالت کوی چه په هر لهیدونکی څیز سره بخښ کړے لره ویښتل جائز شی ځکه چه ویښتل کوم لره چه هر سړے پیژنی دهغې تطهیر د پاک کول) مقصود دی اد امقصد یعنی تطهیر چه څرنګه په اوبو سره حاصلیږی اد هم دغه وجه ده چه ناپاک کړے لره په اوبو کښ د اچولو. شریعه دے سره یو دے مراخذه نه کیږی ځکه چه مقصود بخاست لره ناپاکول کول دی او هغه به هرحال حاصل دے برابره ده که کړے لره په اوبر سره ویښتل شی اوکه کړه په اوبو کښ د اچولے شی اوکه په نور سیال یعنی لهیدونکی څیز نو سره ویښتل شی.

بهرحال دے حدیث مقتضی دے خبرے سره ثابت دی چه د نورو سیالو څیزونو سره د تطهیر جائز نه دی. او د دی حدیث دلالت دے خبرے سره ثابته دی چه نور سیال څیز نو سره د هم تطهیر جائز دی کا او د پاندے تیر شوی دی چه دتعارض په صورت کښ دلالت النص سره ترجیح حاصلیږی. لهذا دلالته کښ به هم دلالت النص لره ترجیح حاصل دی او د اوبو او د اوبو نه علاوه نور سیال څیزونو سره به دکړے

ریښتل جائز دی.

شارح وائی چه د البضوحضر اترد ښلی دی چه دلالت النص او اقتضاء النص دتعارض مثال په نص کښ نه دے موجود، نو د اد دوئی دکمو الی دتلاش په وجه بیاندے ورته ویلے دے چه نص حدیث سره مثال بیان شو لیکن دده دا درکړے شوے دے چه دده دواړه مقصد اد دے چه د دوو نصونو ښه ما بین کښ دتعارض مثال نه دے موجود - او شارح چه کوم مثال بیان کړے دے هغه هم دیو نص دا نتضاء اود دلالت په منځ کښ دتعارض واقع کیدلو مثال دے؟

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَالْمُقْتَضٰى مَعْنًى .... لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ یَجْرِیْ فِیْهِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ كَالْمَحْذُوْفِ الَّذِیْ لَقَدْ وُرِدَ هٰذَا اَصْلٌ كَبِیْرٌ مُخْتَلَفٌ بَیْنَنَا وَبَیْنَهٗ یَتَفَرَّعُ عَلَیْهِ كَثِیْرٌ مِنَ الْاَحْكَامِ وَلَا یُقَالُ اِنَّ قَوْلَهٗ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّیْ یَقْتَضِی الْبَیْعَ وَهُوَ عَامٌّ لِلْعَبِیْدِ كُلِّهِمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهٗ فِیْ مَعْنٰى بِعْ عَبْدَكَ عَنِّیْ ثَمَّ كُنْ وَكِیْلِیْ بِاعْتَاقِهِمْ فَالْعَبِیْدُ مَذْكُوْرٌ صَرِیْحٌ فِی الْعِبَارَةِ وَلِهٰذَا یَكُوْنُ عَامًّا

**ترجمه**:- او زمونږه په نزد باندے د اقتضاء د یاره عموم نشته دے حکه چه عموم او خصوص د الفاظو عوارض خو خشته دی او مقتضی معنی ده نه لفظ او د امام شافعی په نیز باندے په مقتضی کښ عموم او خصوص د ښه جاری کیږی حکه چه دهغه په نیز باندے مقتضی د محذوف په شان ده. کومه چه مقدّر دی او د ابو حنیفه نیز باندے کوم چه زمونږ او دهغوی په منځ کښ مختلف فیه دے په دے باندی د یر احکام متفرّع کیږی. او دا اعتراض چه او ښه کړے شی چه دا قول عبدك عنی - د بیع تقاضا کوی. او هغه تمام غلامانو لره عام دے حکه چه مونږ به جواب درکړو چه دا معنی د "بع عبدك عنی ثم كن وكیلی بالاعتاق" هم ده. پس عبید

په عبارت کښ صراحتهً ذکر دے. لهذا دا به عام وی.

**تشریح**:- مصنف اوفرمایئل چه کوم څیز د اقتضاء النص نه ثابت وی، یعنی مقتضیٰ متن زمونږه په ښیښ باندے په دے نه عموم جاری کیږی او نه خصوص، او دلیل دا دے چه عموم او خصوص دالفاظو عوارضو څخه دی، او مقتضیٰ لفظ نه دے او نه حقیقتاً او نه تقدیراً، پس هر کله چه مقتضیٰ لفظ نه دے او عموم او خصوص چه الفاظ کښ جلدی کیږی نو په مقتضیٰ کښ به نه عموم جاری کیږی او نه به خصوص جاری کیږی.

او د امام شافعیؒ په نیز باندے په مقتضیٰ کښ عموم او خصوص دواړه جاری کیږی حُکمه چه دهغه په نیز باندے مقتضیٰ د محذوف په شان ده او محذوف په الفاظو کښ مقدّر دی یعنی محذوف هم ملفوظ وی. او کله چه محذوف ملفوظ وی او مقتضیٰ د محذوف په شان وه نو په دے کښ به عموم او خصوص جاری کیږی زمونږ په مذهب باندے اعتراض کولو سره بعض حضراتو وئیلے دی چه د قائل قول اعتق عبیدك عنی' د بیع تقاضا کوی. یعنی بیع د کلام مقتضیٰ ده. حالانکه د اقتضیٰ تمام مرغلا مانړلره شامله ده. دلته د اعلامه شره چه په مقتضیٰ کښ هم عموم جاری کیږی. دے جواب دا دے چه مذکوره کلام د بع عبیدك عنی رکن رکیلی ماعتاقهم په معنی سره دے او عبید په عبارت کښ صراحت سره ذکر دے. پس د لفظ عبید په صیغه عام دے. د صراحةً مذکور کیدو نو په رڅه باندے په دے کښ عموم پیدا شوے دے ورته په مقتضیٰ کښ عموم او خصوص نه جاری کیږی.

حَتّٰى إِذَا قَالَ إِنْ أَكَلْتُ بَعْدِيْ خُبْزًا وَشِوَاءً طَعَامًا مَا دُوْنَ طَعَامٍ لَا يَصْدُقُ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْأَكْلَ لَا يُضَافُ إِلَّا إِلَى الْمَأْكُوْلِ فَلَا يَكُوْنُ عَامًّا فَلَا يَقْبَلُ التَّخْصِيْصَ وَإِنْ حَانَثَ بِكُلِّ طَعَامٍ فَإِنَّمَا هُوَ لِتَرْكِ رُؤْيَةِ الْأَكْلِ لِأَنَّ الطَّعَامَ عَامٌّ وَإِنْ قَالَ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا أَوْ لَا آكُلُ أَكْلًا مِنْ كُلِّ طَعَامٍ وَيَصْدُقُ فِيْ نِيَّتِهِ التَّخْصِيْصُ لِأَنَّهُ مَلْفُوْظٌ ح وَلَكِنْ إِيْرَادُ هٰذَا الْمِثَالِ عَلٰى قَوْلِ مَنْ يَشْتَرِطُ فِي الْمُقْتَضٰى

اَنْ یَّکُوْنَ شَرْعِیًّا مُشْکِلٌ لِاَنَّهٗ عَقْلِیٌّ وَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ اَنَّ الْمُقْتَضٰی مَا یَکُوْنُ شَرْعِیًّا اَوْ عَقْلِیًّا وَالْمَحْذُوْفُ مَا یَکُوْنُ لُغَوِیًّا ۱۲

**ترجمه:** - تړوے که چرته چا ان اکلت نعبدی حرٌّ اوویل او دیږخاص قسم طعام نیت ئے اوکړو زمونږه په نیز باندے به دغه تعریف نه شی کیدے نه دیانتاً او نه قضاءً ځکه چه طعام د اکل د اقتضاء نه پیدا اشوے دے ځکه چه اکل بغیر د ماکول نه نه کیږی. لهذا طعام به عام نه وی پس تخصیص لره به نه قبلوی او بهرحال په هر طعام سره دده حانث کیدل نږدے اکل د ماهیت د موجبولو الی په رجه سره نه دے رجه نه چه طعام عام دے اوکه چرته چا ان اکلت طعاماً په لا اکل اکلاً وَیْلٌ ترهغه په هر طعام سره حانث کیږی. او د تخصیص نیت کولو سره به دهغه تصدیق هم کیدیشی ځکه چه هغه په دغه رخت کښ ملفوظ دے. لیکن مذکوره مثال لره دهغه خلقو د قول مطابق اړول کوم چه په مقتضیٰ کښ د شرعی کیدو لوتید لګوی مشکل دے ځکه چه مذکوره مثال عقلی دے او اړولی اداده چه داسے ویلی شی چه مقتضیٰ هغه ده کوم چه شرعی یا عقلی وی او محذوف هغه دے کوم چه لغوی وی؟

---

**تشریح:** - په مقتضیٰ کښ د عموم او خصوص جاری کیدل لږ اوښه جاری کیدل لوپه سلسله کښ اختلاف تیر شو لږ چه زمونږه په نیز باندے په مقتضیٰ کښ عموم او خصوص نه جاری کیږی.

او د امام شافعیؒ په نیز باندې جاری کیږی. په دغه اختلاف باندے متفرّع کولو سره ئے داسلهٔ ذکر کړے ده کې چرته چا ان اکلت نعبدی حرٌّ اوویل. یعنی که ماخوراک اوکړلو نو زما غلام ډآزاد دی. او په خاص قسم طعام نیت ئے اوکړلو. نو زمونږه په نیز باندې به دده تصدیق نه شی کیدے. نه دیانتاً او نه قضاءً او د امام شافعیؒ په نیز باندې به دده تصدیق کولے شی. زمونږه دلیل داوے چه داکلت نه پس لفظ طعاماً د اکل د اقتضاء نه پیدا اشوے دے په دے طرز باندے چه اکل بغیره ماکول نه ممکن نه دے پس د طعام لفظ د دے کلام مقتضیٰ شو له. او زمونږه په نیز باندے

په مقتضی کښ عموم نه جاری کیږی. لهذا اطعام به عام نه وی او کله چه طعام عام نه وی نو قابل د تخصیص هم نه وی او کله چه طعام د تخصیص قابل نه شی نو د تخصیص نیت به نه دیانةً معتبر وی او نه به قضاءً معتبر وی لیکن په دے سوال وارد یږی چه هرکله طعام عام نه دے نو قسم خوړلو کښ د هر طعام خوړلو کولو سره د سے حانث کیږی ددے جواب دا دے چه چونکه ماهیت اکل د هر طعام په صورت کښ موجود دے د هر جزء دهغه به د هر طعام په خوړلو کولو سره حانث کیږی او دهغه غلام به آزادیږی. د هر طعام سره حانثیدل د دے وجه نه نه دے. چه طعام عام دے.

د حضرت امام شافعیؒ دلیل دا دے چه طعام کوم چه د اکلت مقتضی دے هغه د هغوی په نیز باندے عام دے حُکه چه طعام د اکلت (شرط) په سیاق کښ ذکر ده. د هغه د هغی په اعتبار سره د نفی په سیاق کښ د ی حُکم د ا د اکلت معنیٰ ده لا اکل طعاماً. بهرحال څرنګه چه ذکره د نفی په سیاق کښ عامه ده د هغه رنګه د شرط په سیاق کښ هم عامه ده. پس هرکله چه د لته کښ ذکره یعنی طعام عام دے نو په دے کښ به د تخصیص نیت کول هم درست دی. مګر چرنګه د تخصیص نیت د ظاهر د خلاف نیت دے او د خلاف ظاهر نیت صرف دیانةً معتبر وی قضاءً نه وی معتبر دے د یجه نه دوه د انیت به هم دیانةً معتبر وی او قضاءً به نه دی تصدیق نه شی کیدے.

شارحؒ افغرمایئ لکه چرته چه اکلت طعاماً یا لا اکل اکلاً ویل نو هغه به بالاتفاق د هر طعام په خوړلو کولو سره حانث کیږی او لکه چرته په خاص طعام کے نیت او کړلو نو ده تصدیق به کړے شی حُکه چه طعام په دغه رخت کښ په الفاظو کښ مذکور دے او په ملفوظ کښ عموم او خصوص د راړه جاری کیږی. لهذا الفظ د طعام به عام وی او هرکله چه لفظ د طعام عام وی نو د تخصیص قابل به هم وی.

شارحؒ وائی چه کوم خلق په متقضی کښ د شرعی کیدلو قید لګوی د هغوی په نیز باندے دے کلام نو په څه شان کښ ذکر کړ ل شکل دی حُکه چه د اکلام محفل دے حُکه چه د طعام طرف ته د اکل محتاج کیدل هغه سړے هم پیژنی کوم چه د شریعت نه ناواقف وی. او په مناسب د اوږ. چه د اسے ځ ویلے رے. چه متقضی هغه دے چه کوم شرعی وی یا عقلی. او لهذا دوه هغه دے کوم چه لغوی وی په دغه رخت کښ به بیا دے

کلام لره دمقتضی په مثال کښ ذکر کول صحیح شی لیکن دده جواب دا درکړے شوے ده چه عقلی هم دشرعی دلیل نوم نه یو دلیل دے۔

لهذا اکرم خیر چه دعقل سره ثابتیږی هغه به هم شرعی وی او چه کله دا سے دے نو دے کلام لره به دمقتضی په مثال کښ ذکر کول صحیح وی؟

رُكْنُ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ وَنَوَى ثَلَاثًا لَا يَصِحُّ تَفْرِيعٌ آخَرُ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقْتَضَى عَامًّا رَدًّا عَلَيْكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ خَبَرٌ وَهُوَ لَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ يُبَيَّنَ عَلَيْهِ طَلَاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِيَكُونَ هَذَا خَبَرًا عَنْهُ وَلَمْ يُبَيِّنِ الطَّلَاقَ مِنْهُ فِي الْوَاقِعِ فَلِضَرُورَةِ تَصْحِيحِ الْكَلَامِ وَصِدْقِهِ قُدِّرَ أَنَّ الزَّوْجَ قَدْ طَلَّقَهَا قَبْلَ ذَلِكَ وَهَذَا هُوَ الْخَبَرُ بِمَنْزِلَةِ الْحِكَايَةِ قَالَ فِي الْأَوَّلِ أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى طَلَّقْتُكِ قَبْلَ هَذَا الطَّلَاقِ الْمَفْهُومِ بِحَسَبِ اللُّغَةِ فِي ضِمْنِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي هُوَ رَأْسُ الْمِرْآةِ لَا التَّطْلِيقُ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ حَتَّى لَا يَكُونَ هَذَا إِلَّا اقْتِضَاءً حَتَّى لَا يَصِحَّ فِيهِ بِنِيَّةِ الثَّلَاثِ وَإِلَّا فَنِيَّتُهُ وَإِنْ كَانَ إِلَّا عَلَى التَّطْلِيقِ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ لِكِنَّهُ دَالٌّ عَلَى مَصْدَرٍ مَا مِنْ لَا عَلَى مَصْدَرٍ بِحَادِثٍ فِي الْحَالِ فَالْمَصْدَرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا اقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْعِ فَلَمْ تَصِحَّ فِيهِ بِنِيَّةِ الثَّلَاثِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ مَا نَوَى مِنَ الثَّلَاثِ أَوِ الِاثْنَيْنِ لِأَنَّهُ يُدَّعَى عَلَى الطَّلَاقِ فَتَعْمَلُ نِيَّتُهُ فِيهِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلَّقْتُكِ وَأَنْتِ بَائِنٌ عَلَى اخْتِلَافِ السَّلَفِ يُجْرِي تَخْرِيجٌ طَلَّقْتُكِ نَفْسَكِ فِي صِحَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى حِدَّةٍ وَتَخْرِيجٌ أَنْتِ بَائِنٌ فِيهَا عَلَى حِدَّةٍ أَمَّا تَخْرِيجُ طَلَّقْتُكِ نَفْسَكِ فَهُوَ أَنَّهُ أَمْرٌ يُدَّعَى عَلَى الْمَصْدَرِ لِأَنَّهُ دَهُوَ لَفْظٌ فَرْدٌ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَيَحْتَمِلُ الثَّلَاثَ عَنْهُ بِالنِّيَّةِ دَهُوَ لَيْسَ بِمُقْتَضًى حَتَّى لَمْ تَجْرِ نِيَّةُ الْعُمُومِ دَأَمَّا تَخْرِيجُ أَنْتِ بَائِنٌ فَهُوَ أَنَّ الْبَيْنُونَةَ فَرْعَانِ غَلِيظَةٌ وَخَفِيفَةٌ فَإِذَا نَوَى الْغَلِيظَةَ وَهُوَ الثَّلَاثُ فَقَدْ نَوَى أَحَدَ مَحْمَلَيْهِ فَتَصِحُّ وَلَا يَكُونُ هَذَا مِنَ الْعُمُومِ فِي شَيْءٍ وَلَا يَتَضَمَّنُ مِثْلَ هَذَا إِلَى طَلَّقْتُكِ نَفْسَكِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِنَّمَا يَتَحَمَّلُ عَلَى الْأَفْرَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالِاثْنَيْنِ دَالثَّلَاثُ لَا عَلَى نَوْعَيِ الْغَلِيظَةِ وَالْخَفِيفَةِ عُرْفًا وَقَبِيلَ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجَيْنِ إِنَّ تَخْرِيجَنَا عَلَى حِدَةٍ وَتَخْرِيجَ الثَّانِي

عَلٰی جِدَّةٍ فَتُخَرَّجُ بِهَا هُوَ مَا بَیَّنَّا دَتُخَرَّجُ الشَّافِعِیُّ هُوَ اَنَّ کُلَّ ذٰلِکَ مُقْتَضٰی یَخْرُجُ عَنْهُ الْمُرَادُ فَیَصِحُّ فِیْهِ نِیَّةُ الثَّلٰثِ ط

**ترجمه** :- دغه شان که چا انت طالق یا طلقتك اُو یل او درے طلاقونو نیت ے وکړ لو نو دا نیت به صحیح نه وی داد مقتضی په عام کیدلو باندے دریمه تفریع ده. حُکه چه دغه قول انت طالق او طلقتك خبرونه دے او دا به صحیح نه وی مگر دا چه دَ دغاړندے دطرفینه په هغه باندے طلاق سایق واقع شی. دیاره دد ے چه دا کلام دهغه طلاق خبر شی حالانکه دغاړنده طرف نه په واقع کښ اصلے طلاق نه دے شر شوے پس کلام له صحیح او صادق قرار کولو دوجه نه مرتبه دا خبره مقدر کړله چه خاړنده نه دینه وړاندے هم طلاق درکړے دے او دا کلام دهغے دطرف نه دخپله در کولو وپاره دے گویا هغه په اول صُورت کښ داسے دیل، چه په تا باندے د طلاق واقع وی حُکه چه ما تا له وینه وړاندے طلاق درکړے دے او دانت طالق په وخت کښ چه دلفظ به لحاظ سره کوم طلاق مفهوم دے دا هغه طلاق دے کوم چه دینځ وصف دے. هغه تطلیق نه دے. مفهوم کوم چه دغاړنده فعل دے پس دغاړنده طرفنه به د تطلیق شرت نه وی مگر اقتضاءً لهذا دا دے په قول کښ به د درے یا دوه نیت صحیح نه وی او دهغه قول طلقتك اگرچه هغه تطلیق باندے دلالت کوی کوم چه فعل دتکلم دے لیکن دا دلالت کوی په مصدر مافیه باندے نه په هغه مصداق باندے چه کوم حادث دے فی الحال پس مصدر حادثه نه تابتیزی مگر چه اقتضاء د شرع سره. لهذا په دے کښ به دوه او درے نیت صحیح نه وی.

او امام شافعیؒ فرمائی چه دوه یا درے چه د کوم نیت کوی هغه به واقع کیږی حُکه چه دا کلام په طلاق باندے دلالت کوی. لهذا په دے کښ به دوهٔ نیت عامل دی. په مخالف دهغه قول د طلقتی نفسك او انت بائن د تخریج وجه داختلاف سره یعنی د درے طلاقونو په حجت کښ طلقتی نفسك تخریج ښائی دے او دانت بائن تخریج ښائی دے. بهرحال د طلقتی نفسك تخریج نو هغه دا سے اُم دے کوم چه لغةً

په مصدر باندے دلالت کوی او مصدر لفظ فرد دے کوم چه په واحد باندے واقع کیږی او د نیت په وخت کښ ده رسے احتمال لری. لهذا دا مقتضیٰ نه ده چه په دے کښ د عمُوم جاری کړے شی. او د انت باندُ تر خریج دا دے چه د بیّنت درُه قسمُونه دی.

(۱) غلیظه (۲) خفیفه

پس هر کله چه هغه د غلیظ یعنی د درُے نیت اوکړی نو هغه په دغه کلام کښ په درُه احتمالونو کښ د یو نیّت اوکړی نو لهذا د هغه نیّت به صحیح وی او د عموم د قبیل نه. نه دے او د دے مثل په طلقتك نفسك کښ نه دے شامل ځکه چه لفظ د طلاق په یو، درُه. او درُے افرادو باندے مشتمل دی. په غلیظه او خفیفه په دواړو اقسامو باندے عرفاً نه دی مشتمل او بلے شری دی چه د هغه د قول علی اختلاف التخریج معنیٰ داده. چه زمُونږ تخریج ښُیل دے او د امام شافعیؒ تخریج بیل دے. پس زمُونږ تخریج هغه دے. کوم چه مونږ بیان کړلو او د امام شافعیؒ تخریج دا دے چه مذکوره تمام اقوال مقتضیٰ دی او په دے کښ عمُوم جاری کیږی. لهذا په دی کښ به درُے نیّت صحیح دی؟

---

**تشریح:** ـ مقتضیٰ د مقتضیٰ په عام نه کیدلو باندے یوُه بله تفریع بیان کړی ده. دے وجه نه فرمائی که چرته چا خپلے بنځے ته انت طالق یا طلقتك ویل او د درُے طلاقونو نیّت ے اوکړلو نو د ده دا نیّت به صحیح نه دی او په بنځه باندے به درُے طلاقونه واقع کیږی.

دلیل د دے داد دے چه دخاوند قول انت طالق او طلقتك خبر دے یعنی په انت طالق کښ د دے خبر د رکړے شر چه بنځه د طلاق په وصف سره متصرّفه ده او په طلقتك کښ په بنځه باندے د طلاق د رکولو خبر د رکړے شرے دے او خبر تقاضا کوی په سبقت د مخبر عنه باندے. یعنی خبر د دے تقاضا کوی چه مخبر عنه (یعنی چاته چه خبر د رکړے شرے دے) د دیا باندے موجُود وی. پس انت طالق او طلقتك کوم چه خبرد ے دهغه د پاره د اضرور ی ده چه دخاوند د طرف نه د ویاندی طلاق وی. د پاره د دے چه دا طلاق د ما قبل طلاق نه خبر واقع شی حالانکه دے نه

وړاندے پہ نفس الامر کښ وخارندہ طرف نہ څخہ طلاق نہ دے واقع شرے. پس د
دیر عاقل بالغ دکلام صحیح او درست کولو وجہ نہ مونږہ دا فرض کړلے. چہ خاوند
د دے نہ وړاندے مینځے تہ طلاق درکړے دے او دا کلام وخاوند طرف نہ مڑ
دخبر درکولو پارہ دے کړیا وۀ پہ اول صورت کښ دا دلیل دی. انت طالق لانی طلقتک
قبل ھذا تہ طلاقہ ئے دے چہ دے نہ وړاندے ماتات تہ طلاق درکړے
دے او دا نت طالق پہ ضمن کښ چہ کوم طلاق مفہوم دے دا ھغہ طلاق دے کوم
چہ د مینځے وصف دے. یعنی مطلقہ کیدل او دا نت طالق پہ ضمن کښ ھغہ تطلیق نہ دے
مفہوم کوم چہ د خاوند فعل دے بلکہ ھغہ تطلیق کوم چہ د خاوند فعل دے
ھغہ اقتضاءً ثابت دے.

بہرحال دا نت طالق وبلد پہ صورت کښ تطلیق کوم چہ د خاوند فعل دے. ھغہ
مقتضیٰ بشوہ او پہ مقتضیٰ کښ عموم ارخصوص نہ جاری کیږی لہذا دا دوۀ یادرے
طلاقونہ نیت بہ درست نہ وی.

شارح وائی چہ دویم کلام یعنی طلقتک اگر چہ ھغہ تطلیق باندے دلالت کوی
کوم چہ فعل د متکلم دے لیکن دا دلالت کوی پہ مصدر د ماضی باندے پہ زمانہ
حال کښ پہ مصدر د حادث باندے دلالت نہ کوی. او طلاق پہ زمانہ حال کښ د
مصدر د حادث نہ واقع شرے دے نہ د مصدر د ماضی نہ. پس د متکلم کلام لرونکو صحیح
کولو پارہ ئیلے شول چہ مصدر د حادث د مقتضاء شرعاً ثابت دے نہ لفظۀ. بہرحال پہ دی
کلام کښ ھم مصدر د حادث تطلیق مقتضیٰ شولو او ذمونږ پہ منیز باندے چې نکہ پہ
مقتضیٰ کښ عموم ارخصوص نہ جاری کیږی. دے وجہ نہ پہ دی طلاق کښ ھم دوۀ
یادرے نیت کول صحیح نہ دی.

حضرت امام شافعیؒ فرمائی چہ پہ دے دواړو صورتونو کښ کہ دوۀ نیت کوی او
کہ دوہ نیت نہ وی دا واقع کیږی. حکمہ چہ دا دواړہ کلامہ پہ طلاق باندے
دلالت کوی او د تطلیق ثبوت اقتضاء دی او د امام شافعیؒ پہ منیز باندے پہ مقتضیٰ
کښ عموم ارخصوص دواړہ جاری کیږی. لہذا پہ دے دواړو کلامونو کښ بہ دوہ
نیت حاصل وی. یعنی دکوم نیت چہ کوی ھغہ لرہ بہ اعتبار وی او دوہ مطابق بہ طلاق

واقع کیږی.

شارحؒ فرمائی چه په انت طالق او طلقتك کښ اګرچه دوړے نیت صحیح نه دے لیکن که خاوند بنځې ته طلاق نفسك یا انت بائن او دلیل نږدې وړے نیت کول به صحیح وی. اګرچه دواړو تخریج جُدا جُدا دے. یعنی دوړے په صحیح کیدلو کښ د طلاق نفسك تخریج جُدا دے او د انت بائن جُدا دے. د طلاق نفسك تخریج دا دے چه د اکلام خبس نه دے بلکه تفریض دے. یعنی دا دے کلام په ذریعه باندے د طلاق معاملہ بنځې ته سپارلے شوے ده او د اکلام لُغة په مصدر باندے دلالت کوی نه اقتضاءً او د کله چه دا دے ده نو طلاق به مَصدر مقتضیٰ نه وی او د کله چه مقتضیٰ نه ده نږدې یا ره کښ دا دلیل هم صحیح نه دی. چه په دے کښ به عموم نه جاری کیږی او په لُغة "ثابت شده مَصدر یا ره کښ بحث اهر کښ تیر شوے دے چه دوی پر فرد حقیقی مراد وی. لیکن فرد حکمی په نیت سره مُراد کیدے شی. پس په طلاق نفسك سره دوړے طلاق قرین واقع کیدل دے رجعه نه وی چه د دوړے طلاق قرین مجموعه د مصدر یعنی د طلاق فرد حکمی دے. او د مصدر نه د فرد حکمی نیت کول ډ ا ډرست دی. لهذا دے کلام سره به هم دوړے طلاق قرین نیت کول درست وی. او د انت بائن تخریج دا دے چه د بینونت دوه اقسام دی

(۱) بینونت غلیظه (۲) بینونت خفیفه ،

پس هر کله چه دوه د بینونت غلیظه یعنی د دوړے طلاق قرین نیت اکر لو نږدې دوه د کلام په دوه احتمالاتو کښ د پس احتمال نیت اکر لو او د کلام د محتمل نیت کول درست دی. لهذا دے کلام سره به د بینونت غلیظه یعنی د دوړے نیت کول هم درست وی او دا د دوړے طلاق قرین نیت کول د عموم د قبیل نه نه دی.

شارحؒ فرمائی چه د انت بائن دا تخریج چه په طلاق نفسك کښ نه دے مشهور حکه چه د لفظ طلاق په خطاب افراد ویلو او دوه او درې باندے شامل وی. غلیظه او خفیفه دواړه د تحریمونه عربانه شاملیږی. او انت بائن په دے دواړو باندے شامل دے او د طلاق په افراد ویلو او دوه او دوړے باندے نه وی شامل.

بعض حضرات ترجیح دی چه د مصنفؒ دتول علی اختلاف التخریج مطلب دا دے چه د تحریمونه احنافو او شوافعو تخریج ځ ډ اجُدا دے. د تحریمونه تخریج هغه دے کوم چه مُرتبه

بیان کرے دے۔ یعنی د طلاق نفسک لعنة ٔ یہ مصدر باندے دلالت کول او د مصدر قهر د حکمی یعنی د درے طلاقو قوتونو احتمال لری او د انت باین یہ فقیطه او خفیفه باندے شامل کیدل او د امام شافعیؒ تخریج داسے چه هغه د تمام اتوال د انت طالق، طلقتک، طالق لنفسک انت باین، کوم چه مره ذکر شول مقتضیٰ او هغوی یہ نیز باندے یہ مقتضیٰ کښ هسم جاری کیږی۔

لهذا اپیه دے قوله صورتونو کښ یه د درے نیت کول درست دی؟

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَسْمِيَاتُ أَبِي حَنِيفَةَ مُنْحَصِرَةً فِي الْأَرْبَعِ أَعْنِي الْعِبَارَةَ وَ الْإِشَارَةَ وَالدَّلَالَةَ وَالِاقْتِضَاءَ وَكَانَ مِنْ سَوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَسْتَدْرِكُونَ بِوُجُوهٍ أُخَرَ أَيْضًا سَرَى هٰذِهِ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ فَصْلًا بَعْدَ ذَالِكَ لِتَحْقِيقِهَا وَبَيَانِ فَسَادِهَا فَقَالَ فَصْلُ التَّخْصِيصِ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوصِ عِنْدَ الْبَعْضِ هٰذَا رَجُلٌ أَوَّلُ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ أَيْ الْحُكْمُ عَلَى الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْمُرَادُ بِالْبَعْضِ هٰهُنَا هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الذَّاتِ دُونَ الصِّفَةِ سَوَاءٌ كَانَ عَلَمًا أَوْ اسْمَ جِنْسٍ وَبِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ وَيُسَمَّى هٰذَا مَفْهُومَ اللَّقَبِ عِنْدَهُمْ وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنَّمَا يَفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ إِمَّا أَنْ يَفْهَمَ مِنْ صَرِيحِ اللَّفْظِ وَهُوَ الْمَنْطُوقُ أَوْ لَا وَهُوَ الْمَفْهُومُ وَالْمَفْهُومُ نَوْعَانِ مَفْهُومُ مُوَافَقَةٍ وَهُوَ أَنْ يُفْهَمَ مِنَ اللَّفْظِ حَالُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ لَا بِذِكْرِ الْمَنْطُوقِ وَنَفْهُومُ مُخَالَفَةٍ وَهُوَ إِنْ يُفْهَمَ مِنْهُ حَالُهُ خِلَافُ مَا فُهِمَ مِنَ الْمَنْطُوقِ وَهُوَ إِنْ فُهِمَ مِنِ اسْمِ الْعَلَمِ سُمِّيَ مَفْهُومَ اللَّقَبِ وَإِنْ فُهِمَ مِنَ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ سُمِّيَ الْمَفْهُومَ الشَّرْطَ أَوِ الْوَصْفَ فَلَا مَسَاقَ وَلٰكِنَّهُمْ اشْتَرَطُوا أَنْ لَا تَظْهَرَ أَوْلَوِيَّةُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ أَوْ مُسَاوَاتُهُ لِلْمَنْطُوقِ وَلَا يَخْرُجُ مَخْرَجَ الْعَادَةِ وَلَا يَكُونُ لِلسُّؤَالِ أَوْ حَادِثَةٍ وَلَا لِلْكَشْفِ أَوْ مَدْحٍ أَوْ ذَمٍّ وَلَا يُفِيدُ فَائِدَةً أُخْرَى فَحِينَئِذٍ يَتَعَيَّنُ الشَّيْءُ عَمَّا عَدَاهُ اِهٰ بِا

**ترجمه**: بیا هر کله چه د امام ابو حنیفهؒ استدلالات یه خلورو کښ منحصر

دی یعنی په عبارت او اشارت او دلالت او اقتضاء کښ، حالانکه امام صاحبؒ نه علاوه نور علماؤ دغه وجوهونه علاوه نور روجوهو سره هم استدلال نیسی. نو مصنفؒ دغسے استدلال لاتړونه پس دغه دلائلو تحقیق او خلاصه بیانولو پاره یو مستقل فصل راوړے دے چه فرمائی چه فصل پدې شی لوستو په اسم علم سره صراحت کول دهغه په خصوصیت باندې دلالت کوی په دلائلو ناسده کښ دا اوّل دلیل دے. یعنی د بعضو علماؤ په نیز باندې په علم باندے حکم کول په دے خبره باندے دلالت کوی چه دغه حکم د غیر نه منفی دے. دلته کښ د علم نه مُراد هغه لفظ دے. کوم چه په ذات باندې دلالت کوی نه په صفت باندے. خو اگر که علم دی او که اسم جنس دی او د بعضو نه مُراد بعض اشاعره احناف بلکه دی دهغوئ په نیز باندې دا موسوم دے په مفهوم لقب سره او په دے سلسله کښ ضابطه داده چه کوم څیز د لفظ نه مفهوم کیږی دی یا څو هغه د صریح لفظ نه مفهوم کیږی د منطوق دے او یا نه د مفهوم دے او د مفهوم دواړه قسمه دی. مفهوم موافقت، او دا هغه دے چه د لفظ نه د منطوق موافق د سکوت عنه حال مفهوم وی. او مفهوم مخالفت او دا هغه دے چه د منطوق د مفهوم نه خلاف د سکوت عنه حال مفهوم دی او گه چرته د اوسم علم نه مفهوم دی نو د دی نوم مفهوم لقب دے او گه د شرط یا وصف نه مفهوم دی. نو دے لره د مفهوم شرط او گرځے دے چه د سکوت عنه او الحاکیدل یا د منطوق مساوی کیدل ظاهر نه دی او کلام د عادت په مرتبع باندے استعمال نه دی او د سوال یا حادثه د پاره نه دی او د کشف یا مدح یا ذم د پاره نه دی او د بله یو فائدے د پاره مُفید نه دی. پس دغه وخت کښ به دهغه د ماسوا نه نفی متعیّنه وی.

---

**تشریح:** شارحؒ اوفرمائیل چه امام ابو حنیفهؒ استدلال لره په عبارت النص اشارت النص، دلالت النص او اقتضاء النص کښ منحصر کړے دے. یعنی دا امام صاحبؒ په نیز باندے استدلال صرف څلور دی. او د امام صاحبؒ نه علاوه نور علماء دیوه ماسوا طریقو سره هم استدلال کړی. دهغه نورو دلائلو نوم روجوه ناسده دے. نو اصل مصنف د دغے دلائلو د تحقیق او د دغه بیانولو د پاره یو مستقل فصل راوړے

دے۔ دی وجہ نہ فرمائی چہ پہ وجوہ ناسدہ کښ اولہ ناسدہ وجہ دادہ کہ چرتہ یو څیز لرہ دھغہ د علمی نوم سرہ ذکر کړے شی نو د بعض علماء پہ نیز باندے دا پہ خصوصیت باندے دلالت کوی یعنی کہ پہ علم باندے یو حکم اولگیدلو نو دا پہ دھغہ د دلالہ نہ نفی وی۔

شارح فرمائی چہ پہ متن کښ د علم نہ مراد ھغہ لفظ دے کوم چہ پہ ذات باندی دلالت کوی برابرہ دہ کہ علم وی او کہ جنس وی او پہ متن کښ د بعض نہ مراد بعض اشعریہ او حنابلہ وی او د دے حضراتو پہ نیز باندے پہ علم باندے د حکم لگولو نوم مفہوم لقب دے۔

شارح فرمائی چہ پہ دے سلسلہ کښ ضابطہ دادہ چہ کوم څیز د لفظ نہ مفہوم کیږی د ھغے دوہ درجہ دی۔ ځکہ چہ یا خو بہ د غہ څیز د صریح لفظ نہ مفہوم وی یعنی لفظ پہ محل منطوق کښ پہ ھغے دلالت کوی او یا بہ ھغہ څیز د صریح لفظ نہ نہ وی مفہوم بلکہ لفظ بہ پہ بنیر د محل د منطوق نہ دلالت کوی اوّل تہ منطوق او ثانی تہ مفہوم وائی۔ بیا د منطوق درہ قسمہ دی۔

(۱) صریح (۲) غیر صریح

د لفظ مدلول مطابقی او مدلول تضمنی تہ منطوق صریح او مدلول التزامی تہ منطوق غیر صریح وائی۔ د غہ شان د مفہوم ھم درہ قسمہ دی۔

(۱) مفہوم مخالف (۲) مفہوم موافق

مفہوم موافق ھغہ دے چہ د لفظ نہ ثبات او نفی کښ د منطوق موافق د مسکوت عنہ حال مفہوم وی یعنی منطوق کہ چرتہ مثبت وی نو مسکوت عنہ بہ ھم مثبت وی۔ او کہ منطوق منفی وی نو مسکوت عنہ بہ ھم منفی وی۔ او مفہوم مخالف ھغہ دے چہ د لفظ منطوق د مفہوم مخالف د مسکوت عنہ حال مفہوم وی۔ یعنی کہ منطوق مثبت وی نو مسکوت عنہ بہ منفی وی۔ او کہ منطوق منفی وی نو مسکوت عنہ بہ مثبت وی۔ بیا کہ دا مفہوم دا سم علم نہ بحکم شرے وی نو ھغہ لرہ د مفہوم لقب پہ نوم سرہ موسوم کړے شی او کہ چرتہ د شرط یا وصف نہ مفہوم وی نو ھغے لرہ د مفہوم شرط یا مفہوم د صفت سرہ موسوم کړے شی۔ د غہ شان کوم چرتہ مذکورہ مفہوم

د اسم عدد نه مفهوم وی نو نور هغه نوم به مفهوم عدد وی یعنی حکم چه عدد مذکور د پاره ثابت وی هغه به وزلږ عدد نه منفی وی او که چرته د مفهوم غایت نه مفهوم شرے وی نو نور هغه نوم منطوق غایت دے یعنی حکم چه غایت پاره ثابت شرے وی هغه به دمار راځه منفی وی او که چرته د مفهوم د تقدیم ماخذ التباخیر نه ثابت وی نو هغه نوم مفهوم حصر دے ۔

شارح فرمائی چه د اشعریه په نیز باندے د مفهوم مخالف د پاره شرط دا دے چه مسکوت عنه نه خو د منطوق نه اولی وی او نه د منطوق برابر وی حکه که مسکوت عنه د منطوق نه اولی یا د منطوق برابر وی نو د دلالة النص یا قیاس په ذریعه باندے به د مسکوت عنه حال یا د منطوق معلوم وی نه د اچه مخالف به وی ۔

دغه شان د مفهوم مخالف د پاره شرط دا دے چه کلام د عادت په مرتبه باندے نه وی لکه ستاسو شوی حکه که کلام د عادت په طور باندے وی نو شرے وی لکه په قول د باری تعالیٰ "وربائبکم اللاتی فی حجورکم" کښ د فی حجورکم قید د عادت په طور باندے ذکر شوے دے یعنی د ربائب عادةً د مجرد نه وی نو په تربیت کښ د ی لپاره دا قید یو علت وی نه د منطوق د حکم نه د خارج کولو د پاره نه وی یعنی که ربائب ستاسو په تربیت کښ وی او که نه وی په دواړو صورتونو کښ د رسول نکاح کول حرام وی ۔ په دے شرط که په مور سره وے د رسول جماع کړی وی ۔ دغه شان د مفهوم مخالف د پاره دا شرط دے چه دغه کلام به د سوال په جواب کښ نه وی یا د یو حادثه په واقع کیدلو به نه وی حکه که چرته په جواب د سوال کښ وی یا د یو حادثه د بیان د پاره وی نو د مفهوم مخالف اعتبار به نه وی ۔

مثلاً چا سوال اوکړو چه په کالی کښ زکوٰة شته ۔ مفتی صاحب درته وئیل چه هاں په کالی کښ زکوٰة شته ۔ دا مفهوم مخالف اعتبار کول او دا مطلب اخستل چه کالی نه غلام او په سړی او سپیڑ کښ به زکوٰة نه واجبیږی دا صحیح نه دے ۔ یا مثلاً د کالی په سلسله کښ د یو حادثه په واقع کیدلو باندے د اویلے شی چه په کالی کښ زکوٰة واجب دے ۔ نو د دے مطلب دا بالکل نه دے چه دینه

علاوہ بہ سرداد سپیز کتاب بہ زکرۃ نہ دی راجب، دغہ شان دا منفہوم مخالف دپارہ شرط دادے چہ کرم علم صراحۃً ذکر شے دی ھغہ دکشف او ایضاح دپارہ نہ دی۔ مدح او ذم دپارہ نہ دی۔ او دلذت او ثمرہ لہ نادہ دپارہ ھم منسبز نہ دی۔ بھرحال ھرکلہ چہ مذکورہ دتمام شرطونہ متحقق شی نو دغہ رخت کتبہ د منفہوم مخالف اعتبار دی، او د مذکور دماعدا نفی بہ متعین دی؛

---

کَقَوْلِہٖ اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ وَالْمَاءُ الْاَوَّلُ الْغُسْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِیْ الْمَنِیُّ وَلَمَّا کَانَ مَعْنَاہُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِیِّ فَقَدِ انْتَفَی عَدَمُ وُجُوْبِ الْاِغْتِسَالِ بِالْاِکْسَالِ لِعَدَمِ الْمَاءِ وَھُوَ اِخْرَاجُ السُّنَّۃِ تَرْکَ قَبُوْلِ الْاِنْزَالِ وَھُمْ کَانُوْا اَھْلَ اللِّسَانِ فَلَمْ یَدُلَّ عَلَی النَّفْیِ عَمَّا عَدَاہُ کَمَا ذَھَبُوْا اِلَیْہِ وَعِنْدَنَا لَا یَدُلُّ عَلَیْہِ اَیْ عَلَی النَّفْیِ عَمَّا عَدَاہُ وَاِلَّا یَلْزَمُ الْکُفْرُ لِلْکُلِّ فِیْ قَوْلِہٖ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ لِاَنَّہٗ یَلْزَمُ اَنْ لَّا یَکُوْنَ غَیْرُ مُحَمَّدٍ رَّسُوْلًا وَذٰلِکَ کُفْرٌ وَکَذَا مَرَارًا کَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ اَوْ لَمْ یَکُنْ وَفِیْہِ رَدٌّ عَلٰی مَنْ فَرَّقَ بَیْنَھُمَا وَقَالَ اِنْ کَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ نَحْوُ قَوْلِہٖ خَمْسٌ مِّنَ الْفَوَاسِقِ یُقْتَلْنَ فِی الْحِلِّ وَالْحَرَمِ الْحِدَاءَۃُ وَالْغُرَابُ وَالْکَلْبُ وَالْعَقُوْرُ وَالْحَیَّۃُ وَالْعَقْرَبُ مَنْعٌ یَدُلُّ عَلَی النَّفْیِ عَمَّا عَدَاہُ وَالْبَتَّۃَ وَاِلَّا لَبَطَلَ فَائِدَۃُ الْعَدَدِ وَعِنْدَنَا وَجْہُ التَّخْصِیْصِ بِہٖ زِیَادَۃُ اھْتِمَامِہٖ وَالْاِحْتِرَازُ بِشَأْنِہٖ وَنَحْوُ اَلَا وَلٰکِنْ مَتَّعْنَا الْمُتَاَخِّرِیْنَ بِاٰیَاتِہٖ فِی الْاٰیَاتِ یَدُلُّ عَلَی النَّفْیِ عَمَّا عَدَاہُ دُوْنَ الْمُحَاطَاتِ کَمَا قَالَ صَاحِبُ الْھِدَایَۃِ اَنَّ قَوْلَہٗ فِی الْکِتَابِ جَاءَ الرُّطَبُ مِنَ الْجَانِبِ الْاٰخَرِ اِشَارَۃٌ اِلٰی اَنَّہٗ یَتَحَبَّسُ مَرْضَعُ الْوُقُوْعِ وَمِثْلُ ھٰذَا فِیْ کِتَابِہٖ کَثِیْرٌ وَمَا یُفِیْدُ ھُمْ کَلَامُھُمْ مِنَ النَّفْیِ عَمَّا عَدَاہُ فِیْ بَعْضِ الْاِسْتِعْمَالَاتِ وَکُلُّ اٰیَاتٍ مُوَکِّلٌ بِاٰیَاتٍ فَتَنْبِیْہٌ لَہٗ لِاَنَّ النَّفْیَ لَمْ یَتَنَاوَلْہُ کَیْفَ یُوْجِبُ یَقِیْنًا اَوْ اِثْبَاتًا اَیْ لَا یَدُلُّ عَلَی الْمَسْکُوْتِ عَنْہُ اَصْلًا فَکَیْفَ یُوْجِبُ الْحُکْمَ مَعَ حَیْثُ الْمَبْنٰی وَالْاِثْبَاتِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِیْ زَیْدٌ فَقَدْ سَکَتَ عَنْ عَمْرٍو وَلَا یَدُلُّ عَلٰی نَفْسِہٖ وَاِثْبَاتِہٖ وَفَائِدَۃُ التَّخْصِیْصِ اَنْ یَّتَاَمَّلَ الْمُسْتَبْطِرُ فِیْہِ وَکَیْفَ یُتْرَکُ الْحُکْمُ فِیْ غَیْرِہٖ بِالْقِیَاسِ وَیُنَالُ دَرَجَۃُ الْاِجْتِھَادِ بِہٖ

ترجمہ:- لکہ قول دَحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم الماء من الماء دے، پس دملہ اوّل نہ غسل مُراد دے او دَماء ثانی نہ منی مراد دہ، چونکہ دَدی حدیث معنی دادہ چہ دمنی و تلو سرہ غسل واجب کیږی، دی وجہ نہ انصار و داوګنړل چہ دَ جماع بدون الانزال پہ صورت کښی غسل کول واجب نہ دی، ځکہ چہ منی نہ دہ خارجیږی، داکسال معنی دہ دَانزال نہ و راپاندی ذکر لرہ بھر کول، دا حضرات اهل لسان وو، پس کہ چیرتہ تنقیص علی الشئ پہ نفی دماعدا باندی دلالت نہ کولے نو دی حضرات تو پہ دَ حدیث دغہ مذکورہ مطلب نہ فہم کولو، او زموږ نزدہ پہ نزد باندی دادی دماعدا پہ نفی دلالت نہ کوی، دی نہ پہ قول دقائل محمّد رسول اللہ کښی بہ کفر او کذب لازم شی، ځکہ دی قول نہ پہ دالانمیږی چہ دَ محمّد رسول اللہ نہ علاوہ بل څوک رسول نشتہ دے او دا کفر او کذب دے، دا دا اسم علم صراحت خواہ کہ دعدد سرہ مقرون وی او کہ دعدد سرہ مقرون نہ وی، پہ دی کښی پہ هغہ خلقو باندی ردّ دے چا چہ دی دوا پرو کښی فرق کړے دے او وائے ویلی دی کہ چرتہ دا سم علم صراحت دَعدد سرہ مقرون وی لکہ چہ دَحضور علیہ السلام دا قول دے، پہ فواسقو کښی پنځہ څناور دا سی دی کوم لرہ چہ پہ حل او حرم هر ځائے کښی قتل کولے شی، تپس، مېږہ، چک کلو نکے سپی، مار او لږم، پس دغہ وخت کښی دا یقیناً دماعدا پہ نفی باندی دلالت کوی، وی نہ دعدد فائدہ بہ باطلہ شی، او ونہ پہ نزد بہ اندی دعدد سرہ دَ خصوصیت دادہ چہ دعدد اهمیّت زیا تول او دهغہ شان طرف تہ توجہ وی کول دی، لیکن متاخرینو فتوی دادی کړی دہ چہ تنصیص علی الشئ پہ نفهمی روایا تو کښی دماعدا پہ نفی باندی دلالت کوی، لیکن پہ مخاطبا تو کښی نہ، ګنہ چہ صاحب هدایہ ویلی دی، چہ دهغہ قول پہ کتاب کښی یعنی جاز الوضوء من جانب الاخر دی خبری لہ اشارہ دہ چہ موضوع د وقوع بہ نجس وګرځی، دامثالونہ دهغہ پہ کتاب کښی چیږدی، او هغہ کوم چہ پہ بعض استدلالتو کښی دهغوی کلام دماعدا نہ نفی وهم پیدا کوی، پس دنا ویلا تو سرہ موّال دی، پہ دی باندی خبردار شہ، ځکہ چہ نص غیر منصوص لرہ نہ شاملیږی، لهذا د نفی بعد اثبات حکم بہ څنګہ واجب کوی، یعنی تنصیص علی الشئ پہ مسکوت عنہ باندی بالکل دلالت نہ کوی، لهذا دا نفی او اثبات پہ اعتبار سرہ بہ څنګہ حکم واجب کړی، پس هرکلہ چہ تاجاوز نی ید ویل، نو تا دعمرو پہ بارہ کښی سکوت

دکړلو، لهذا داد هغه په نفی او اثبات باندی دلالت نه کوی، او د تخصیص فائده داده چه مجتهدین په دی کښی غور او فکر وکړی، بیا دی په علاوه کښی چه ذریعه وقیاس سره حکم ثابت کړی او د اجتهاد درجه لره حاصل کړی،

تشریح:- په وجوه فاسده کښی اوله وجه داده که په اسم علم او یا په اسم جنس باندی کوم حکم صراحةً لګولے شوے وی نو د مفهوم مخالف یعنی د هغه د ماعدا نه به د حکم نفی وکړے شی، د دی مثال د رسول الله ﷺ دا حدیث دے، الماء من الماء په دی حدیث کښی د اوّل ماء نه مراد غسل او د دوم ماء نه مراد خروج د منی مراد دے، او مطلب دادے چه په خروج د منی سره غسل واجب کیږی په دی حدیث کښی په ماء ثانی یعنی خروج د منی باندی د غسل حکم لګولے شوے دے او انصار مدینه د دینه دا خبره فهم کړی ده، چه د آسال یعنی ادخال بدون الانزال په صورت کښی به غسل نه واجب کیږی، ملاحظه وکړی چه انصارِ مدینه اهلِ لسان دی، په عربی ژبه ښه پوهیږی، د دینه باوجود هغوی د فهموم مخالف اعتبار وکړلو، او دا خبره ئے فهم کړه چه منطوق یعنی په خروج د منی باندی چه کوم غسل د وجوب حکم لګولے شوے دے، مفهوم مخالف یعنی عدم خروج منی باندی به د غسل د وجوب حکم نه لګی، که چرته په اسم علم یا اسم جنس باندی د حکم لګولو دی په ماعدا د نفی دلالت نه کولے، نو د مدینے انصار وبه د دی حدیث د غه مطلب هرګز نه اغستلے، لیکن زمونږ په نزد باندی په اسم علم یا اسم جنس باندی د حُکم لګول دی په ماعدا کښی په نفی د حکم باندی دلالت نه کوی، ځکه چه اشعریه او حنابله وائی، ورنه په قول د قائل محمد رسول الله کښی به کفر او کذب لازم شی ځکه چه محمد اسم علم باندی په صراحت سره حکم د رسول الله لګولے شوے دے پس د مفهوم مخالف د اعتبار کولو په صورت کښی او د محمدٌ نه ماسوی کښی د رسول الله د نفی معتبر کولو په صورت کښی به مطلب داوی چه د محمدٌ نه علاوه د الله څوک رسول نشته دے، حالانکه دا خبره دروغ ده ځکه خلاف د واقع ده، او د قرآن او حدیث په روسره دا سی عقیده د لرل کفر دے،

مصنّفؒ وفرمائیل چه په اسم علم یا اسم جنس باندی حکم لګول زمونږ په نزد

باندی په ماعدا باندی د نفی دلالت نه کوی خو اګه داد عدد سره مقرون دی او که عدد سره مقرون نه دی په دی عبارت کښی په هغه خلقو باندی ردّ کول دی چا چه ددی دواړه د په مابین کښی فرق کړے دے، او دا ئے ویلی دی چه که چرته د عدد سره مقرون دی نو په نفی د ماعدا باندی به بالیقین دلالت کوی، لکه چه په دی حدیث کښی دی خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحدأة والغارة والکلب العقور والحیّة والعقرب په فواسق کښی پنځه ځناور داسی دی کوم لره چه په حل او په حرم هر ځائے کښی قتل کولے شی، (۱) تپس (۲) منږه (۳) چک لګونکے سپی (۴) مار (۵) لړم، په دی صورت کښی به په نفی د ماعدا باندی دی وجه نه دلالت کوی، که دا دلالت ونه کړی نو ذکر د عدد به بے فائدے شی، لیکن زمونږ د طرف نه به جواب دا وی چه د عدد ذکر د ماعدا په نفی باندی دلالت کولو د پاره نه وی، بلکه عدد لره خاص طور باندی ذکر کولو وجه دا ده چه د عدد اهمیّت ذیات شی او د هغه شان طرف ته نو توجه ور کول دی،

ولکن افتی المتاخرین سره دیو وهم ازاله مقصود ده، او هغه دا چه ورانده ویلے شوی دی، چه زمونږ په نزد باندی په اسم علم یا اسم جنس باندی صراحت د ماعدا په نفی دلالت کوی، دینه دا وهم پیدا کیږی، چه دا قاعده روایات فقهیه او نصوص شرعیه کښی عام ده، د دی وهم ازاله کولو سره شارح رح وفرمایل چه د متاخرینو نتوی دا ده چه د اسم علم یا اسم جنس صراحت په روایات فقهیه کښی خو په نفی د ماعدا باندی دلالت کوی لیکن په نصوص شرعیّه کښی دلالت نه کوی، مثلاً صاحب هدایه ویلی دی، چه غدیر عظیم هغه تالاب دے دکوم په دوه طرفونو کښی یو طرف متحرک کولو سره بل طرف ته حرکت نه کوی، لهذا که دا داسی تالاب په یو طرف کښی نجاست پریوزی نو د بل طرف په او به سره او دس کول جائز دی، جاز الوضوء من جانب الآخر صراحت په دی خبره باندی دلالت کوی چه په کوم جانب کښی نجاست پریوتے دے هغه جانب ناپاک دے، دهغے نه وضوء کول جائز نه دی، دینه دا معلومه شوه چه په روایات فقهیه کښی په اسم علم یا اسم جنس باندی صراحت د ماعدا په نفی باندی دلالت کوی، ونه صاحب هدایه به دی طرف ته اشاره ولے کوله، د غه شان مثالونه

دهغه په کتاب کښی ویردی،

شارح رحمه الله وائی چه بعض استدلالو کښی زموږ نه د علماؤ عبارتونو نه داوهم پیدا کیږی، چه اسم علم یا اسم جنس باندی صراحت دماعدا په نفی باندی دلالت کوی لیکن داسی قسمه اقوال عبارتونه موالف دی مصنف په خپل مذهب باندی دلیل بیانولو سره وفرمایل چه نص غیر منصوص لره نه شامل یږی او کله چه په غیر منصوص باندی شامل نه وی، نو په غیر منصوص باندی د نفی یا اثبات حکم خرنګه ولګوی، یعنی داسم علم یا اسم جنس صراحت کول حکمه د سره نه مسکوت عنه یعنی غیر منصوص باندی دلالت نه کوی، نو دی مسکوت عنه باندی په د نفی یا اثبات حکم خرنګه ولګولے شی، لهذا کله چه تاویل ماته زید راغلے وو، نو دی مطلب داشو، چه ته د عمرو په باره کښی خاموش پس ستا خاموشی د عمرو په راتلو یا نه راتلو باندی دلالت نه کوی، لیکن په دی باندی داسوال وارد یږی چه کله په اسم علم یا اسم جنس باندی صراحت دماعدا په نفی باندی دلالت نه کوی، نو بیا د تخصیص یعنی اسم علم یا اسم جنس لره په خصوصیت سره ذکر کولو څه فائده ده، دی جواب دادے چه داسی قسمه تخصیص سره فائده داده چه مجتهد یا حضرات په دی مقام کښی غور او فکر وکړی او بیا په نور و مواقع کښی په دی مقام باندی قیاس کولو سره حکم ولګوی او د اجتهاد لړۍ مرتبه حاصله کړی،

ثُمَّ اَجَابَ عَنِ اسْتِدْلَالِهِمْ بِفَهْمِ الْاَنْصَارِ فَقَالَ وَالْاِسْتِدْلَالُ لَا لَهُمْ مِنْهُمْ بِحَرْفِ الْاِسْتِدْرَاكِ اَیِ الْاِسْتِدْلَالُ مِنَ الْاَنْصَارِ عَلٰی عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ اِنَّمَا كَانَ بِحَرْفِ اللَّامِ الَّذِیْ هُوَ لِلْاِسْتِغْرَاقِ عِنْدَهٗ عَهْدِیَّةً فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی اَنَّ جَمِیْعَ اَفْرَادِ الْغُسْلِ مِنَ الْمَعْنٰی لَا بِوَاسِطَةِ اَنَّ التَّنْصِیْصَ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلَی النَّفْیِ عَمَّا عَدَاهُ وَیَرِدُ عَلَیْنَا حَجَّ اَنَّ الْحَدِیْثَ قَدْ دَلَّ عَلٰی عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ سَوَاءٌ كَانَ بِاللَّامِ اَوْ بِالتَّنْصِیْصِ فَمِنْ اَیْنَ قُلْتُمْ بِوُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ فَاَجَابَ وَقَالَ وَعِنْدَنَا هُوَ كَذٰلِكَ فِیْمَا یَتَعَلَّقُ بِعَیْنِ الْمَاءِ غَیْرَ اَنَّ الْمَاءَ یَثْبُتُ مَحَلًّا عِیَانًا وَطَوْرًا دَلَالَةً یَعْنِیْ اَنَّ عِنْدَنَا الْحَصْرَ اَیْضًا ثَابِتٌ فِی الْغُسْلِ الَّذِیْ یَتَعَلَّقُ بِالْمَاءِ اَیْ جَمِیْعَ الْغُسْلِ الَّذِیْ یَتَعَلَّقُ الشَّهْوَةُ وَلٰكِنَّ

الْمَاءَ عَلَى نَوْعَيْنِ مَرَّةً يَكُوْنُ عِيَانًا بِاَنْ تُنْزِلَ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ فِي النَّوْمِ اَوِ الْيَقْظَةِ بِالْوَطْءِ اَوْ بِغَيْرِهِ وَمَرَّةً يَكُوْنُ دَلَالَةً بِاَنْ تُقَامَ دَلِيْلُهُ وَهُوَ التِقَاءُ الْخَاتِنَيْنِ مَقَامَهُ لِاَنَّهُ سَبَبُ نُزُوْلِ الْمَاءِ وَنَفْسُهُ تَغِيْبُ عَنْ بَصَرِهِ وَلَعَلَّهُ لَمْ يَشْعُرْ بِهِ لِقِلَّتِهِ فَاَقَمْنَا السَّبَبَ وَاَوْجَبْنَا الْغُسْلَ عَلَيْهِ بِمُجَرَّدِ الْاِلْتِقَاءِ اِحْتِيَاطًا -

**ترجمہ** ۱- بیا مُصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ د مفہوم لقب دقا ئلینو د هغه دلیل جواب ورکړے دے ، په کوم کښی چه دَ فهم النصار ده استدلال کړے شوے دے ، دی وجه نه فرمائی چه د النصار و فهم دَ حرف استغراق نه دے ، یعنی د النصار و دَ طرف نه د اکسال په صورت کښی په عدم وجوب د غسل باندی استدلال د صرف د استغراق دَ وجه نه دے ، کوم چه دَ عدم نه موجود والی په صورت کښی پاره دے ، پس معنی به دا وی چه دَ غسل تمام افرادو منی نه دی ، نه تنصیص بالشئ یدل علی نفس ما عداه په واسطه سره ، په دغه وخت کښی په مونږ ه احنافو باندی دا اعتراض وارد یږی چه حدیث خو د اکسال په صورت کښی په عدم وجوب د غسل باندی دلالت کوی ، خواه که دَ لزوم د وجهی نه وی اوکه دَ تنصیص د وجه نه ، بیا تاسو د اکسال په صورت کښی د غسل د وجوب قائل د کوم مُحایه شوے ، پس مُصنّفؒ د دی جواب ورکړے دے ، چه زمونږ ه په نزد باندی د غه حکم په هغه خیز کښی دے ، دَ کوم تعلق چه د عین ماء څخه وی ، مګر دا چه ماء کله عیانًا ثابتیږی اوکله دلالةً یعنی زمونږ ه په نزد باندی هم په هغه غسل کښی حصر ثابت دے ، د کوم تعلق چه د منی سره دے ، یعنی تمام افراد د غسل د کوم تعلق چه دَ شهوت سره دے ، هغه په ماء کښی منحصر دی ، لهٰذا د غسل د دی افراد و نه د حیض او د نفاس د غسل و تل مضر نه دی ، لیکن دَ منی دوه قسمه دی ، کله عیانًا وی په دی طور باندی چه په خوب یا بیداری کښی د وطی یا غیر وطی په وجه په نفس الامر کښی راتوی شی ، او کله دلالةً وی په دی طور چه دَ منی دلیل یعنی د صفاتینو ملاقات د هغه مقام کړے شی ، ځکه چه هغه د انزال سبب دے ، پس مونږ سبب لره د مُسبب قائم مقام کړے دے ، او په دا سی سړی باندی مو محض د احتیاط په وجه باندی غسل لره واجب کړے دے ،

**تشریح** ۱- کوم حضرات چه دَ مفهوم مخالف دیو قسم یعنی مفهوم لقب قائل دی هغوی

د طرف د پیش کړے شوی دلیل (یعنی الماء من الماء نه د انصار و اخیم کول چه د اکسال په صورت کښی غسل نه واجب کیږی) جواب ورکولو سره مصنفؒ د دریمی دلیل چه د مدینے انصارو د اکسال په صورت کښی په عدم وجوب د غسل باندی دی نه استدلال نه کړے، چه د اسم علم یا اسم جنس صراحت نه دی د ماعدا په نفی باندی دلالت نه کوی، بلکه هغوی د الماء د لام استغراق نه استدلال کړے دے، په دی طور باندی چه د الماء د لام استغراق نه استدلال کړے دے، په دی طور باندی چه د الماء د لام استغراق د پاره دے او مطلب دا دے چه د غسل تمام افراد د منی د خروج سره واجب کیږی، یعنی کله چه د منی خروج وشی نو غسل به واجب کیږی، او کله چه د منی خروج نه وی، نو غسل به هم نه واجب کیږی، لهذا ثابته شوه چه اکسال یعنی ادخال بدون الانزال په صورت کښی بغسل نه واجب کیږی، البته په احنافوؒ باندی دا اعتراض وارد کیږی چه د مذکورهٔ حدیث الماء من الماء نه دی خبری د صاحت کیږی، چه د اکسال په صورت کښی غسل واجب نه دے، برابره خبره ده که دا مدعم وجوب د غسل د لام استغراق د وجه نه وی، یا په اسم جنس باندی په صراحت سره د حکم د لګولو په وجه باندی، او کله چه داسی ده، نو بیا احنافوؒ د اکسال په صورت کښی د غسل د وجوب د کوم حکم په نه قائل شول، دی اعتراض جواب دا ورکړی چه مذکوره الماء من الماء منسوخ دے، یعنی د اسلام په ابتدا کښی د غسل د وجوب د پاره د منی د تل ضروری وو، د اکسال په صورت کښی غسل نه واجب کیږی، لیکن روسته د احکم بیا منسوخ شولو، او د ادخال نه پس غسل واجب شولو، خواه منی وځی یا نه، لیکن که دی حدیث لره منسوخ قرار نه کړے شی بلکه په خپل حال باندی مانی و ساتل شی، نو دی جواب ورکړے چه زموږ نه د احنافوؒ په نزد باندی هم غسل د وجوب د منی سره تعلق لری، یعنی زموږ نه په نزد باندی هم د غسل هغه تمام افراد د کوم تعلق چه د شهوت سره دے، په منی کښی منحصر دی، یعنی زموږ نه په نزد باندی هم د غسل د وجوب د منی د وجهی نه دے، دلته کښی دا اعتراض کیدے شی، چه د حیض او د نفاس د وجه نه کوم غسل واجب کیږی، هغه خو د دینه خارج دی، حکم هغه د منی د وجه نه، واجب نه وی، پس د غسل تمام افراد و لره په منی کښی منحصر منل څرنګه درست دی، دی جواب ورکړے چه د حیض او د نفاس د وجه نه د غسل د وجوب تعلق د شهوت سره نه دے، لهذا د حیض

اولفاس خارج کیدل مضر نه دی ، حُکم منی کښی هغه افراد دو د غسل لره منحصر کړے شوی دی
دکو متعلق چه د شهوت سره دے ، بهرحال د غسل هغه تمام افراد کوم تعلق چه د
شهوت سره دے ، هغه په منی کښی منحصر دی ، او د منی د وه قسمه دی یو هغه چه بالکل
بنکاره وی ، یعنی د خوب یا د بیښه په حالت کښی د وطی یا غیر وطی په وجه باندی د
انسان انزال وشی ، او منی خارجه شی ، یو واړه چه د منی خروج بهر خو نه وی لیکن دلالة
(دلیل) په دی طور چه د منی خروج خو نه وی مګر د دی دلیل یعنی د ختانینو ملاقات
وی ، پس دی ملاقات د ختانینو لره د خروج د منی قائمقام قرار کولو سره په ملاقات د
ختانینو باندی هغه حکم و لکولے شی کوم چه په خروج د منی باندی لګی ، یعنی غسل واجب
کیدل ، او وجه دد ی داده ، چه ملاقات د ختانینو د منی د خروج سبب دے ، او د
ملاقات د ختانینو په وخت کښی چونکه ذکر د ستر کو نه پټ وی ، دی وجه نه ممکنه ده چه
د منی د کم والی په وجه باندی انسان ته د انزال احساس نه وی ،

بهرحال دلته کښی موږ زه د منی د خروج سبب یعنی ملاقات د ختانینو د منی
د خروج قائمقام کړ ځولے دے ، او په دا سی سړی باندی مو محض د احتیاط په بنا ، باندی
غسل واجب کړے دے ، حاصل داچه د اکسال په صورت کښی هم غسل د خروج د منی
د وجې نه وجوب د غسل راځی ، لیکن په دی صورت کښی د منی خروج دلالة دی نه
عیاناً -

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمَّى هٰذَا ابْتِدَاءُ وَجْهٍ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ
يَتَضَمَّنُ مَفْهُومَ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ يَعْنِي أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى شَيْءٍ مَوْصُوفٍ
بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْ عُلِّقَ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ أَيْ كَانَ كُلٌّ مِنَ الْوَصْفِ
وَالتَّعْلِيقِ دَالًّا عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ أَوِ الشَّرْطِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ
حَتَّى لَمْ يَجُزْ نِكَاحُ الْأَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ وَانْتِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ
لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ
لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ أَيْ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةً وَقُدْرَةً

اَنْ يَنْكِحَ الْحَرَائِرَ الْمُؤْمِنَاتِ لِاَجْلِ زِيَادَةِ مَهْرِهِنَّ وَنَفَقَتِهِنَّ فِي مَعَاشِهِنَّ
فَلْيَنْكِحْ مَمْلُوكَاتِ مِنْ مَمْلُوكَاتِ اَيْمَانِكُمْ اَيْ اِيْمَانِ اِخْوَانِكُمْ اِذْ لَا يَجُوزُ
لِنِكَاحِ اَمَةٍ اَصْلًا مِنْ اِمَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فَاللّٰهُ تَعَالٰى قَدْ نَصَّ عَلٰى اَنَّهُ
اِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْحُرَّةَ فَلْيَنْكِحْ اَمَةً ثُمَّ قَيَّدَ الْاَمَةَ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ
عَلِمْنَا بِالْوَصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيعًا حَكَمْنَا اَنَّ طَوْلَ الْحُرَّةِ مَانِعٌ لِلْاَمَةِ وَاَنَّ
الْاَمَةَ الْكِتَابِيَّةَ اَيْضًا لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَالَمْ تَصِرْ مُؤْمِنَةً وَعِنْدَنَا
جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَالْمُؤْمِنَةِ عَلٰى طَوْلِ الْحُرَّةِ وَعَدَمِهِ جَمِيعًا
وَحَاصِلُهُ اَيْ حَاصِلُ مَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ شَيْئَانِ الْاَوَّلُ اَنَّهُ مَا الْحَقُّ
الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ فِي كَوْنِهِ مُوَجِّبًا لِلْحُكْمِ عِنْدَ وُجُودِهِ غَيْرَ مُوَجِّبٍ عِنْدَ
عَدَمِهِ اِلَّا تَرٰى اَنَّ مَنْ قَالَ لِاِمْرَاَتِهِ اَنْتِ طَالِقٌ بِرَاكِبَةٌ فَكَاَنَّهُ قَالَ
اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ كُنْتِ رَاكِبَةً فَكَمَا اَنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرُّكُوبِ فِي
صُوْرَةِ الشَّرْطِ فَكَذَا فِي صُوْرَةِ الْوَصْفِ وَالثَّانِي اَنَّهُ اِعْتَبَرَ التَّعْلِيقَ
بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَفِي قَوْلِهِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ
فَاَنْتِ طَالِقٌ السَّبَبُ هُوَ اَنْتِ طَالِقٌ وَالْحُكْمُ هُوَ وُقُوعُ الطَّلَاقِ وَالتَّعْلِيقُ
بِالشَّرْطِ اَعْنِي دُخُولَ الدَّارِ اِنَّمَا عَمِلَ فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ .....
فَاِنَّهُ مَتٰى وُجِدَ حِسًّا وَلَا مَرَدَّ لَهُ فَلَا يُعْلَّقُ عَلَيْهِ اِلَّا وُقُوعُ الطَّلَاقِ فِي
فَيَكُونُ عَدَمُ الْحُكْمِ لِاَجْلِ عَدَمِ الشَّرْطِ عَدَمًا شَرْعِيًّا لَا عَدَمًا اَصْلِيًّا
عَلٰى مَا قُلْنَا فَيَنْتَفِعُ الْحُكْمُ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ ضَرُورَةً وَيَكُونُ هٰذَا
التَّعْلِيقُ نَظِيرَ التَّعْلِيقِ الْحِسِّيِّ كَتَعْلِيقِ الْمَنْدِيلِ بِالْحَبْلِ فَاِنَّهُ لَا دَوْرَ
فِي اِزَالَةِ ثِقْلِهِ وَاِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي اِزَالَةِ سُقُوطِهِ وَتَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ
هٰذَا الْحُكْمَ الْعَدَمِيَّ اِلَى غَيْرِهِ وَنَحْنُ نُخَالِفُهُ فِي جَمِيعِ هٰذَا۔

**ترجمہ** ۔ او حکم چہ کلہ مستی طرف تہ مضاف وی دا پہ وجوہ فاسدہ کہ
دَدو یے وجہ ابتداء دہ او دا مفہوم وصف او مفہوم شرط لرہ متضمن دہ ، یعنی کلہ چہ
یو دا سی شے یو طرف تہ منسوب وی ، کوم چہ یو خاص وصف سرہ موصوف وی ، یا یو شرہ

باندی معلق وی نو دابه دهغی په نفی باندی دال وی، یعنی هر یو د وصف او تعلیق نه
هغه وخت کښی چه کله د وصف او شرط معدوم وی، نو د امام شافعیؒ په نزد باندی به د
حکم په نفی باندی دلالت کوی، تر دی چه هغه د حرّه سره د نکاح کولو قدرت پرته
کښی د ینځی سره نکاح نه ده جائز قرار کړی، او دکتابیه د ینځی سره هم نکاح جائز نه
وه شکه چه شرط او وصف کوم چه په نفی کښی مذکور دی هغه فوت کیږی او هغه نفی د بارې
قال قولهٗ، ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المومنات فمما ملکت ایمانکم
من فتیاتکم المومنات دے، یعنی په تاسو کښی چه څوک د زائد مال یا د ازادی ښځی سره
د نکاح طاقت ونه لری، دی وجه نه دهغوی د مهر او د هغوی د کذران اخراجات زیات وی،
نو هغه لره د خپل مسلمان رونړو په د ینځو کښی د یوسره نکاح کول پکار دی، دا ایمانکم
نه مراد ایمان اخوانکم ده، وجه دا ده چه ستاسو د خپلو مومنو ینځو سره د یوسره هم
نکاح کول د اُستانه دی، لیس الله یلک ودی تصریح فرمایلی ده، که چرته د حرّه د نکاح کولو
قدرت نه لری نو د ینځی سره نکاح وکړی، بیا د ینځی لره ئے د مومنه د قید سره مقید کړی
ده، لهذا که مونږ په وصف او شرط باندی عمل کولو، نو دا حکم به نکرو چه د حرّه د نکاح
قدرت لرل د ینځی سره د نکاح د پاره مانع کرځی، او یو مومن د پاره هم د کتابیه د ینځی سره
نکاح کول تر هغه وخت پوری جائز نه دی تر څو چه هغه مومنه نه وی او زمونږ په پرتو د
باندی کتابیه د ینځی او مومنه د ینځی دا ډول سره نکاح کول جائز دی، خو اګر د حرّه سره
د نکاح کولو قدرت وی او که نه وی، د حضرت امام شافعیؒ د قول خلاصه دوه خیزونه دی،
یوځو چه هغوی د وصف لره د شرط سره ملحق کړے دے، په دی خبره کښی چه هغه په
خپله موجود کی کښی د حکم موجب دے، او د عدم موجودګی په وخت کښی د حکم موجب نه دے
ایا تاسو وا نه ګورئ چه کوم سړے خپله ښځی ته انت طالق راکښته ویل، نو دانت طالق
ان کنت راکبته ویل پس څرنګه چه طلاق د شرط په صورت کښی په رکوب باندی موقوف
دے، د غه شان د وصف په صورت کښی هم په رکوب باندی موقوف دے دویم دا چه هغوی
تعلیق بالشرط لره په منع د حکم کښی عامل مقید کړے دے نه په سبب کښی، لیس ان دخلت
الدار فانت طالق کښی سبب انت طالق دے، او حکم وقوع د طلاق دے، او تعلیق بالشرط
یعنی د خول دا په هغه د حکم کښی عامل دے نه په سبب کښی، ځکه چه سبب حسًا موندل

شوے دے کوم لرہ چہ لښتی رڼکولے ، لهٰذا هم وقوع د طلاق به په شرط باندی معلّق وی ، پس د عدم شرط د وجهی نه به عدم حکم عدم شرعی وی نه عدم اصلی ، لکه چه مونږه ورپاندی ویل پس د شرط په منتفی کیدلو سره به حکم بداهةً منتفی کیږی ، او دا تعلیق به د حسی تعلیق نظیر وی ، لکه قندیل لره د رسی سره معلّق کول ، حکه چه دا قندیل فعل لره په زائل کولو موثر نه دے ، بلکه د دی د سقوط په ازاله کښی موثر دے او دی حکم هدم لره د غیر طرف ته متعدی کول صحیح دی ، او مونږ ه په دی قولو خبر د کښی د امام شافعیؒ خلاف یو .

**تنبیه** : په دی عبارت کښی په وجوه فاسد کښیؒ دوه یے وجه بیان دے ، اول دویمه وجه فاسد مفهوم وصف او مفهوم شرط لره متضمّن دے ، حاصل دی دادے چه کلمه حکم یوه اسی خیز طرف ته منسوب وی کوم چه یو خاص وصف سره موصوف وی او یا یو شرط باندی معلّق وی ، نو د امام شافعی رحمة الله تعالیٰ په نزد باندی دا وصف او تعلیق به په دی باندی دلالت کوی ، چه وصف یا شرط موجود وی نو حکم به موجود وی او که منتفی وی نو حکم منتفی وی ، مثلاً د باری تعالیٰ قول ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات کښی نکاح د آزادی ښځی سره د نکاح نه کولو په قدرت سره مشروط کړے شوے دے ، یعنی که د آزادی ښځی سره د نکاح قدرت نه وی نو د ښځی سره نکاح وکړه ، بیا د ښځی لره ئے د مومنه په قید سره مقید کړی ده ، حاد هم خیال دی چه آیت کښی ایمانکم نه مراد ایمان اخوانکم مراد دے یعنی د خپل مسلمان رونړو د ښځی سره نکاح وکړی ، حکه چه د خپله د ښځی سره نکاح کولو جائز نه دی ، او وجه د دی داده چه خپله مملوکه د ښځه بغیر د نکاح نه جائز ده ، لهٰذا د آزادی سره د نکاح کولو هیڅ ضرورت نشته دے بهرحال په دی آیت کښی مفهوم د وصف هم شته دے او مفهوم شرط هم شته ، پس که چیرته مونږه په مفهوم وصف او مفهوم شرط باندی عمل وکړو ، لکه څرنګه چه د امام شافعیؒ مسلک دے ، نو دا حکم به نکلی چه د آزادی ښځی د نکاح د قدرت لرلو په صورت کښی د و ښځی سره نکاح کول درست نه دی ، او مومن د پاره د کتابیه و ښځی سره ترهغه وخته پورې نکاح ممنوع ده تر غو چه مومنه ستوی نه وی ، حاصل دا چه د امام شافعیؒ په نزد باندی د و ښځی سره د نکاح کولو د پاره عدم قدرت د آزادی ښځی سره د نکاح کولو ضروری دے ، او د غه شان د و ښځی

ایمانه ار کیدل هم ضروری دی ز موبنره په نزد باندی د کتابیه او مومنه د وار و سره نکاح کول جائز دی، د حنّه سره د قدرت د نکاح کولو په صورت کښی هم او نه قدرت لرلو په صورت کښی هم، مصنّفؒ وفرمایل چه د امام شافعیؒ په قول خلاصه دوه خیزونه دی، یو دا چه امام شافعیؒ وصف لره د شرط سره لاحق کړے دے، یعنی څرنګه چه د شرط په موجود والی کښی حکم واجب کیږی او دهغه په عدم کښی حکم معدوم کیږی، د غه شان د وصف په موجود والی سره به حکم حکم موجودیږی، او د معدوم والی په صورت کښی به حکم منتفی کیږی، مثلاً که چا خپله ښځه ته وویل، انت طالق راکبته نو که یا هغه انت طالق ان کنت راکبته ویل، یعنی څرنګه چه د شرط په صورت کښی طلاق معلق کیږی په رکوب باندی د غه شان د وصف په صورت کښی به هم طلاق معلق کیږی په رکوب باندی لیکن که څوک دا اعتراض وکړی چه راکبته صفت نه دے بلکه د طالق د ضمیر نه حال واقع دے، لهذا دی لره د وصف په مثال کښی پیش کول څرنګه درست وی، نو د دی جواب دا دے چه حال د معنی په اعتبار سره هم وصف وی او دلته کښی د وصف نه نحوی وصف مُراد نه دے، بلکه د قائم بالغیر معنی مراد ده خو اګه وصف نحوی وای او که وصف نحوی نه وی، دویم خیز دا دے چه امام شافعیؒ تعلیق بالشرط لره په منع د حکم کښی عامل شمار کړے دے، په منع د سبب کښی عامل نه دے قرار کړے، یعنی د تعلیق بالشرط د وجه نه حکم ثابت کیدلو نه هغه وخته پوری منع کیږی، تر څو چه شرط نه وی متحقق شوے، لیکن سبب موجود وی، مثلاً که چا ان دخلت الدار فانت طالق و یل نو په دی کلام کښی انت طالق سبب دے، او د وقوع د طلاق حکم دے، او تعلیق بالشرط یعنی د خول عامل دے، په منع د کلام کښی یعنی که دا تعلیق نه وے، نو حکم د وقوع طلاق به فی الحال ثابتیدلے، لیکن تعلیق بالشرط حکم د وقوع د طلاق لره تر هغه وخته پوری منع کړلو تر څو چه شرط نه وی متحقق شوے، او دا تعلیق بالشرط په منع د سبب کښی عامل نه دے، ځکه چه سبب یعنی انت طالق حسّاً موجود دے، کوم لره چه په هیڅ صورت کښی هم لښی رد کولے نه شی، لهذا په شرط باندی به هم وقوع د طلاق معلق وی او د شرط نه موجودیدلو سره به حکم یعنی وقوع د طلاق نه کیدل د عدم شرعی وی، کوم چه په طریقه د مفهوم مخالف به ثابتیږی، او عدم اصلی به نه وی، ځکه چه عدم اصلی د سبب نه کیدلو د وجه نه وی، حالانکه دلته کښی سبب موجود دے، پس د شرط منتفی کیدلو سره به

حکم بداهةً منتفی شی او دا تعلیق به د تعلیق حسی نظیر وی، مثلاً قندیل لره درسی او زوړ ند کول، چه د دی رسی په وجه باندی د قندیل دروند والے کوم چه د پرلپوتلو سبب دے هغه تر زائل کیږی بلکه پرلپوتل زائل کیږی کوم چه حکم دے، د روند والی،

ملاحظه وکړی چه دا تعلیق حسی په منع د حکم کښی موثر دے لیکن په منع د سبب کښی موثر نه دے، د غه شان ملکوره تعلیق به هم په منع د حکم کښی عامل وی، او په منع د سبب کښی به عامل نه وی، شارح نور الانوار فرمائی چه د ی حکم یعنی عدم حکم بعدم الشرط د غیر طرف ته متعدّی کول درست دی، د دی تفصیل به آئنده راشی فانتظروا الی معکم من المنتظرین۔ شارح فرمائی چه په مذکوره تمامو خبرو کښی احنافؒ د امام شافعیؒ مخالفت کوی، د احنافو مذهب بیان به آئنده کښی راشی،

حَتّٰی اَبْطَلَ تَعْلِیْقَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ نَفْرِیْعٌ لِمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ الشَّافِعِیُّ اَیْ اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِیَّةٍ اِنْ نَكَحْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاِنْ مَلَكْتُكِ فَاَنْتِ حُرَّةٌ یَبْطُلُ هٰذَا الْكَلَامُ عِنْدَهٗ لِاَنَّهٗ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ اَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ یَتَّصِلْ وَلَمْ یُصَادِفِ الْمَحَلَّ فَیَلْغُوْا فَصَارَ كَمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِیَّةٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

**ترجمه**:۔ تردی چه امام شافعیؒ طلاق او عتاق لره په ملک باندی معلّق کول باطل کړی دی، دا امام شافعیؒ په مسلک باندی یوه تفرعی مسئله ده، یعنی کله چه اجنبیه ته ویل، ان نکحتک فانت طالق یا ان ملکتک فانت حرّة نو دغوی په نزد باندی دا کلام باطل شی دی وجه نه چه سبب یعنی انت طالق او انت حرّة هم موندل شوی لیکن هغه د محل سره متصل او ملاقی نه دے، لهذا دا کلام په لغوه شی، او دا کلام به داسی وی لکه چا اجنبیه ته ویل ان دخلت الدار فانت طالق نو دا په اتفاق سره باطل دے

**تشریح**:۔ په دی عبارت کښی د امام شافعیؒ په مسلک باندی یوه تفرعی مسئله بیان کړے شوی ده، د کوم حاصل چه دا دے چه که طلاق لره په ملک نکاح باندی معلّق کړے شو او دا سی و یلے شو، ان نکحتک فانت طالق یعنی کرما تا سره نکاح وکړلو نو به تا باندی به طلاق واقع وی، یا عتاق لره په ملک یمین باندی معلّق کړے شو او دا سی و یلے شو ان

ملکتك فانت حرّة که چرته زه ستاملاک شومه، نو ته آزاده ئے، دامام شافعیؒ په نزد باندی په دواړو صورتونو کښی کلام باطل کیږی، حُکمه چه امام شافعیؒ په نزد باندی تعلیق بالشرط د ثبوت د حکم پاره مانع دے، دوجود سبب د پاره مانع نه دے، پس ولیته کښی دا سبب یعنی انت طالق او انت حرّة د موندل شو، لیکن دا دیو محل سره ملاقی او متصل نه دے، حُکمه چه د ذانت طالق د تکلم په وخت بیځُحر منکوحه نه ده، او د انت حرّة د تکلم په وخت کښی د قائل مملوکه نه ده، بهرحال هرکله چه سبب موجود شو لو، نو دا سبب یعنی انت طالق او انت حرّة به لغوه شی، لهذا که قائل دغه اجنبیه سره نکاح وکړی نو په دی باندی بطلاق نه واقع کیږی، دغه شان که قائل دغه بیځی لمسره واغستله نو نه به آزادیږی او دبالکل داسی ده لکه چه څوک اجنبیه ته ان دخلت الدار فانت طالق والئ، نو دا کلام به بالاتفاق باطل وی لهذا که دی قائل دی اجنبیه سره نکاح وکړله او د دخول دار شرط موجود شو لو نو چه دی باندی به طلاق نه واقع کیږی:

وَجَوَّزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيعٌ اخْرُ لَهُ اَیْ اِذَا حَلَفَ وَاللّٰهِ لَا اَفْعَلُ كَذَا وَلَمْ يَحْنَثْ بَعْدُ وَكَفَّرَ بِالْمَالِ يُصَحِّحُ عِنْدَهُ وَيُعْتَبَرُ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِاَنَّهُ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ الْيَمِينُ اِذْ عِنْدَهُ الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطُهَا وَالتَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ مُقَدِّرٌ وُجُودَهُ قَالَ الْحَالِفُ اِنْ حَنِثْتُ فَعَلَيَّ كَفَّارَةُ يَمِينٍ فَاِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يُصَحِّحُ الْحُكْمَ مُرَتَّبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ اِذْ اِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ لَكِنَّ الْحِنْثَ سَبَبٌ لَهَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ لِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوبِ الْاَدَاءِ فِيهِ بَلْ فِي كُلِّ غَرِيمٍ كَالثَّمَنِ الْمُؤَجَّلِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِاَنَّ نَفْسَ وُجُوبِهِ بِتَجَرُّدِ الذِّمَّةِ وَلَا يَثْبُتُ وُجُوبُ الْاَدَاءِ لَا عِنْدَ حُلُولِ الْاَجَلِ فَفِي الْكَفَّارَةِ لِلْمَاءِ لَيْسَ اَيْضًا يُمْكِنُ اَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوبِ بِالْحَلِفِ وَوُجُوبُ الْاَدَاءِ يَكُونُ بَعْدَ حِنْثِهِ بِمِلْكِ الْيَدِ فِي الْمَالِ فَاِنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوبُ الْاَدَاءِ فَيَكُونَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُولُ هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ لِاَنَّ ذَاتَ الْمَالِ اِنَّمَا تُقْصَدُ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ وَاَمَّا فِي حُقُوقِ اللّٰهِ فَالْمَقْصُودُ هُوَ الْاَدَاءُ فَيَكُونُ كَالْبَدَنِيِّ

لَا شَفَكَّ فِيهِ نَفْسُ الْوُجُوبِ عَنْ وُجُوبِ الْأَدَاءِ -

**ترجمہ**:- او دَحانث کیدلو نه وړاندې کفاره بالمال جائز قرار کړے شوی ده، یعنی کلمه چه چا قسم وخوړلو والله لا افعل کذا یه الله قسم چه نۀ یه داسی نه کوم او وسه پوری نه دے حانث شوے او کفاره ئے یه مال سره اداء کړلیه نو د امام شافعیؒ په نزد باندې به دا صحیح وی او د حانث کیدلو نه پس یه دکفاره اعتبار وکړے شی وجه داده چه سبب یعنی یمین موجود دے حُکمه چه دَهغه یه نزد باندې هم د غه دکفاره سبب دے، او حانث کیدل دکفاره شرط دے او تعلیق بالشرط مقدر دے کو یا قسم کولکی داسی ویلی دی که زۀ حانث شومه نو یه ما باندې به کفاره د یمین وی، پس سبب به موجود شی نو په دی باندې ترتّب دحکم هم صحیح شی، او دَموندنه په نزد باندې یمین دقسم پوره کیدلو سبب دے او دَکفاره سبب دحانث کیدلو نه پس وی، لهذا احانث کیدل دکفاره سبب وګرځیدلو، مصنفؒ کفاره لره د مال سره مقیّد کړے ده، حُکمه چه د امام شافعیؒ په نزد باندې مال کښې نفس وجوب دوجوب اداء نه وړاندې وی، لکه څنګه چه دوی نفس وجوب محض زمدار کیدلو سره ثابتیږی اووجوب اداء نه ثابتیږی، مګر د معیّن مدّت راتلونه پس، پس په کفاره مالیه کښې داهم ممکنه ده چه نفس وجوب دحلف سره ثابت وی، او وجوب اداء دَحانث کیدلو نه پس وی، په خلاف د بدنی کفاره باندې، حُکمه چه په دی کښې نفس وجوب دَوجوب اداء نه، نه جُدا کیږی، لهذا دحنث نه پس به دَدواړو ظهور یو ځائے وی، مونږه وایو چه دا فرق ساقط الاعتبار دے، حُکمه چه ید حقوق العباد وکښې هم نفس مال مقصود وی، او په حقوق الله کښې اداء مقصود وی، لهذا کفاره مالیه به دکفاره بدنیه په شان وی، په دی کښې به هم نفس وجوب دوجوب اداء نه، نه جدا کیږی،

**تشریح**:- د حضرت امام شافعیؒ په مذهب باندې دوے تفریح بیانولو سرهٔ دے وفرمائیل که چرته یو سړی قسم وخوړلو، والله لا افعل کذا قسم په الله چه زه به داسی نه کوم او دَحانث کیدلو نه ئے وړاندې په مال سره کفاره اداء کړلیه یائے لښتی مسکینانو ته خوراک ورکولو، یائے لښتی مسکینانو ته کپړے ورکړلے، نو د حضرت امام شافعیؒ

پہ نزد باندی بہ دا کفارہ معتبر وی، او دَحانث کیدلو نہ پس بہ دا کفارہ واجب الاعادہ نہ وی، دلیل داد ے چہ دَ امام شافعیؒ پہ نزد باندی د کفارہ سبب یمین د ے، یعنی دَ یمین دانعقاد سرہ نفسِ وجوب دَ کفارہ ثابتیږی او دَ کفارہ د پارہ حانث کیدل شرط دی، او تعلیق بالشرط مقدر د ے گویا حلف کونکی داویل ان حنثت فعل کفارۃ یمین، کہ چرتہ نہ حانث شومہ نو پہ ما باندی دِ کفارہ د یمین وی، پس ہر کلہ چہ دَ کفارہ د نفس وجوب سبب یعنی یمین موجود د ے، اگرچہ دَ وجوب ادا سبب یعنی حنثت موجود نہ د ے، نو پہ دی باندی د حکم مرتب کیدل یعنی د کفارہ ادا کول بہ عدم درست وی لکہ څرنگہ چہ دَ نصاب مالک کیدل دَ زکوٰۃ دَ وجوب سبب د ے، او حولان حول دوی د پارہ شرط د ے، پس کہ چا دَ حولان حول نہ وراندی زکوٰۃ لرہ ادا کړلو نو دہ دا زکوٰۃ بہ اداء شی او دَ حولان حول نہ پس بہ دی اعادہ واجب نہ وی،

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چہ دَ احنافوؒ پہ نزد باندی یمین د کفارہ سبب نہ د ے، بلکہ دقسم دَ پورہ کیدلو سبب د ے، او د کفارہ سبب د حنث نہ پس وی، لھٰذا د کفارہ سبب بہ حانث کیدل وی، او دا اخبرہ مسلّمہ دہ چہ د سبب نہ وراندی مسبب نہ تحقق کیږی، لکہ چہ موږ پہ وخت باندی نشی مقدم کیدے لھٰذا (سبب یعنی دَ حنث نہ وراندی بہ دَ کفارہ ادا کول څرنگہ درست وی، شارحؒ وائی چہ مصنفؒ کفارہ لرہ د مال سرہ مقیّد کړی دہ، یعنی کفارہ بالمال لرہ پہ حنث باندی مقدم کول جائز وی، لیکن بدنی کفارہ (روژی) پہ حنث باندی مقدم کول جائز نہ وی، د دی فرق وجہ دا دہ چہ دَ امام شافعیؒ پہ نزد باندی پہ مال کښی نفس وجوب دَ وجوب ادا نہ جُدا وی، مثلاً کہ یو سړی خپل غلام لرہ دیو میاشت پہ قرض باندی خرڅ کړلو، نو دَ ثمن مؤجّل نفسِ وجوب سرہ دَ عقد بیع پہ وخت کښی دَ مشتری پہ ذمہ باندی ثابتیږی لیکن وجوب ادا بہ دیو میاشت پورہ کیدلو نہ پس ثابتیږی، ملاحظہ وکړی چہ دلتہ کښی د نفسِ وجوب دووجوب ادا نہ جدائی راغلہ، د غہ شان پہ مالی کفارہ کښی ھم نفس وجوب خو بہ پرتہ سرہ ثابت شی لیکن وجوب ادا بہ د حانث کیدلو نہ پس ثابتیږی، د دی پہ خلاف بدنی کفارہ د ہ چہ پہ دی کښی نفس وجوب د وجوب ادا نہ جدا کیږی نہ، لھٰذا د بدنی کفارہ نفس وجوب او وجوب ادا بہ دواړہ د حانث کیدلو نہ پس یو ځائے ثابتیږی الغرض د اچہ ھر کلہ

یه بدنی کفاره کښی نفس وجوب دَ وجوب ادا و نه، جدا کښیری نه، بلکه دوا پروثبوت به دَحنث نه پس وی، او بدنی کفاره لره به یه حنث باندی مقدّم کول هم جائز نه وی او یه مالی کفاره کښی چونکه نفس وجوب دَ وجوب ادا نه جدا کښیری دی وجه نه مالی کفاره لره یه حنث باندی مقدّم کول جائز دی، زمونږ ه دطرف نه جواب دادے چه یه مالی کفاره کښی اوبدنی کفاره کښی دَ کوم فرق اعتبار کړے شوے دے، هغه فرق معتبر نه دے حُکمه چه حقوق العباد کښی خو عین مال مقصود وی، لیکن یه حقوق الله کښی ادا مقصود وی، حُکمه چه مال فی نفسه عبادت نه دے بلکه عبادت هغه فعل وی کوم چه بنده دالله پاک درضا یه خاطر دخپل نفس خلاف کوی، پس هر کله چه یه حقوق الله کښی ادا کول مقصود دی، نو مال یه هم دبدنی عبادت یه شان وی یعنی نفس وجوب یه دَ وجوب ادا نه جدا کښیری نه، او وجوب اداء کفاره یه حنث سره ثابتیږی لهذا دحانث کیدلو نه وړاندی کفاره یا مال ادا کول هم درست نه وی،

وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا حَقِيقَةً وَإِنِ انْعَقَدَ صُورَةً فَإِذَا قَالَ إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَكَانَتْهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ حَتَّى لَا يُوجِدَ دُخُولُ الدَّارِ لِتُوجِدَ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ لِأَنَّ الْإِيجَابَ لَا يُوجَدُ بِرُكْنِهِ وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ وَهٰهُنَا وَإِنْ وُجِدَ الرُّكْنُ وَهُوَ أَنْتِ طَالِقٌ لٰكِنْ لَمْ يُوجَدِ الْمَحَلُّ لِأَنَّ الشَّرْطَ حَالٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَحَلِّ فَيَبْقَى غَيْرَ مُضَافٍ إِلَيْهِ أَيْ غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ وَبِدُونِ الْإِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا فَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ انْعَكَسَ حَالُ التَّنْجِيزِ فَيَصِحُّ تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمُلْكِ فِيمَا إِذَا قَالَ إِنْ مَلَكْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ لِأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتَ حُرٌّ حَتَّى يَحْتَاجَ إِلَى الْمَحَلِّ فَإِذَا وُجِدَ النِّكَاحُ وَالْمِلْكُ ثَمَّ يَكُونُ صَلَاةً فَوُرُودُ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتَ حُرٌّ فَلَاقَيَا سَبَبًا مَعَ بِهِ يُوقِعُهُ فِي مَحَلِّهِ وَبَطَلَ التَّكْفِيرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِأَنَّ الْيَمِينَ لَا يَنْعَقِدُ إِلَّا لِلْبِرِّ فَكَيْفَ يَكُونُ سَبَبًا لِلْحِنْثِ فَلَا يَصِحُّ التَّقْدِيمُ عَلَى السَّبَبِ وَصَحَّ أَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ عِنْدَنَا لَيْسَ لِعَدَمِ السَّبَبِ فَلَا

یَکُوْنُ عَنْ مَا شُرِعَ بِهٖ بَلْ عَنْ مَا اَصْلِیًّا لَا یُعْدٰی اِلٰی غَیْرِهٖ وَ هٰذَا هُوَ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَیْنَنَا وَ بَیْنَهٗ وَ اِلَّا فَلَا یَخْفٰی اَنَّ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ فِیْ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ لَوْ طَلَّقَ بِطَلَاقٍ اٰخَرَ یَقَعُ بِالْاِتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَ بَیْنَهٗ فَتَقَرَّرَ اَنَّ الشَّرْطَ فِی التَّعْلِیْقَاتِ یَدْخُلُ فِی السَّبَبِ وَ الْحُکْمِ جَمِیْعًا اِلَّا نَّهَا مِنْ قَبِیْلِ الْاِسْقَاطَاتِ فَتَقْبَلُ التَّعْلِیْقَ بِکُلِّ جِلَافِ الْبَیْعِ فَاِنَّهٗ مِنْ قَبِیْلِ الْاِثْبَاتَاتِ وَ لَا یَقْبَلُ التَّعْلِیْقَ اِذْ بِهٖ یَصِیْرُ قِمَارًا فَاِذَا دَخَلَ عَلَیْهِ خِیَارُ الشَّرْطِ یَکُوْنُ مَانِعًا لِلْحُکْمِ فَقَطْ دُوْنَ السَّبَبِ لِیَقِلَّ اَثَرُ الشَّرْطِ حَتَّی الْاِمْکَانِ۔

ترجمہ:۔ او زمونږه په نزد باندی به معلّق بالشرط سبب نه وی یعنی حقیقةً به سبب نه وی، اگرچه صورةً به وی، لهٰذا کله چه ان دخلت الدار فانت طالق ویل، نو گویا دهٗ دخول دار نه وړاندی په انت طالق باندی وسوه نه ترتکلم نه دے کړے، پس کله چه دخول دار موجود شی نو انت طالق به هم موجود شی، خکه چه ایجاب نه موجودیږی مگر د خپل رکن سره او ایجاب نه ثابتیږی مگر په خپل محل کښی او دلته کښی اگرچه رکن یعنی انت طالق موجود شولو، لیکن محل موجود نه شولو، خکه چه دا ایجاب اوهٗ محل په مینځ کښی شرط حائل شوے دے، لیکن دهغه طرف ته به مضاف نه وی، یعنی ایجاب به دهٗ محل سره متصل نه وی، اودهٗ محل سره دهٗ متصّل کیدلو نه بغیر ډاایجاب سبب نه وی، پس هر کله چه داسی وه نو د تمامو فروعی مسائلو حال به برعکس شی، لهٰذا په هغه صورت چه کله چه انت طالق یا ان ملکتک فانت حرّ وائی نو طلاق او عتاق لږه به معلّق کول درست وی، خکه چه دهٗ تعلیق په وخت کښی انت طالق او انت حرّ نه دے موجود شوے، تر دی چه محل ته محتاج شی، پس هر کله چه د نکاح او ملک وجود راشی نو هغه وخت به دانت طالق او انت حرّ واړیدلو محل وی، لهٰذا د هغه په محل کښی په واقع کیدلو کښی خه باک نشته دے، اوهٗ سائنس کیدلو نه وړاندی به تکفیر بالمال هم باطل وی، خکه د قسم الاعقاد نه کیږی، مگر د قسم پوره کیدلو لپاره، لهٰذا د قسم ختم کړلو لپاره سبب خنګه جوړیدے شی، لهٰذا کفاره بالمال لږه په سبب باندی مقدم کول به درست نه وی، اوداخبره صحیح ده، چه زمونږه په نزد باندی حکم د عدم شرط

دَ وجهی نه، نه دے، بلکه دَ عدم سبب دَ وجه نه دے، لهٰذا اداعدم به علام شرعی نه وی، بلکه عدم اصلی به وی، کوم چه دَ غیر طرن ته به نه متعدی کیږی زمونږه او دَ امام شافعی رحمه الله تعالیٰ په مابین کښی هم دغه د اختلاف ثمره ده، وی نه داخبره خوشه مخفی نه ده، چه قول دَ هغه انت طالق ان دخلت الدّار کښی که چرته هغه د دار دَ دخول نه وړاندی بل طلاق وی کړلو نو زمونږه او دهغه په نزد باندی به بالاتفاق واقع شی، پس داخبره ثابته شوه چه په تعلیق تابع کښی شرط په سبب او حکم دواړو کښی داخلیږی، حُکه چه تعلیقات واسقاطات دقبیل څخ وی، وی وجه نه هغه تعلیق لره پوره طور باندی قبلوی، په خلاف د بیع باندی حُکه چه دا شیا تاتو د قبیل نه دی او هغه تعلیق لره نه قبلوی، حُکه چه بیع د تعلیق وا وجه نه جواری چه ږیږی، پس کله چه په وی باندی خیار شرط داشی، نو هغه د حکم دپاره مانع گرځی، نه سبب دپاره، دپاره دوی چه حتی الامکان د شرط اثر کم پاتی وی،

**تشریح**:- کوم څیز چه په شرط باندی معلّق وی هغه د تعلیق په وخت کښی دَ امام شافعیؒ په نزد باندی سبب وی لکه چه ترا وسه بیان کړے شوے دے، لیکن حقیقةً واسباب نه وی اگرچه صورةً واسباب وی، مثلاً کله چا خپله ښځی ته ان دخلت الدّار فانت طالق ویل نو دَ احنافوؒ په نزد باندی دهٔ گویا دخول دارنه د وړاندی په انت طالق باندی د سړی نه تکلّم نه دے کړے، پس کله چه دخول دار موجود شی نو دَ انت طالق ویل به هم موجود شی، حُکه چه ایجاب دپاره دوه څیزونه ضروری وی یو رکن یعنی دکلام دَ خپل اهل نه صادر یدل، دویم محل لهٰذا اکه چرته یو نا بالغ د بیع ایجاب کړلو، نو د رکن دَ نه موجود والی په صورت کښی به ایجاب درست نه وی، او دافراد بیع به د محل د بیع دَ نه موجود والی په وجه باندی باطل وی، حُکه چه محل د بیع مال متقوم وی، او زاد مال نه وی، بهرحال د ایجاب د درست کیدلو د پاره څیز ونه ضروری دی، یو د رکن موجود یدل او بل د محل موجود کیدل، او کله چه داسی ده نو نه به ایجاب دَ خپل رکن نه بغیر موجودیږی او نه به د خپل محل نه بغیر ثابتیږی او دلته کښی دَ تعلیق د وخت کښی دَ ایجاب رکن یعنی انت طالق د خپل اهل نه صادر یدل اگرچه موجود دی، لیکن محل د طلاق موجود نه دے، او محل د طلاق دی وجه نه موجود نه دے

چه دا ایجاب اودَ محل په مابین کښی شرط دخول دا رحائل شوے دے اوکله چه شرط حائل شولو، نوځکه ایجاب ردانت طالق تلفظ) محل سره متصل نه شولی، اودَ محل سره دمتصل کیدلو نه بغیر ا ایجاب سبب نه جوړیږی، پس ثابته شوه چه کوم خیز معلّق بالشرط وی، هغه به حقیقةً سبب نه وی او کله چه داسی وه یعنی معلق بشرط سبب نه وے، نو تمام فروعی مسائل کوم چه دامام شافعیؒ وطرف نه ذکر شوی دی، هغے حکم به برعکس شی، دی وجه نه دَ طلاق اوعتاق په صورت کښی به په ملک باندی معلق کول دا درست وی، کله چه یو مرد ے یوی اجنبیه ښځی ته ان نکحتك فانت طالق وائی او بل چا غلام ته ان ملکتك فانت حر وائی، حُکمه چه دَ تعلیق په وخت کښی انت طالق اوانت حرّ نه دے موندل شوے، اوکله چه دا نت طالق اوانت حرّ وجودَ تعلیق په وخت کښی نشته دے، نو دتعلیق په وخت کښی به دیته دمحل ضرورت هم نه وی، لیکن کله چه نکاح اوملک کوم چه شرطونه دی موجود شول، نو په دغه وخت کښی به نکوحه ښځه او مملوک دانت طالق اودَ انت حرّ وارد ید لو محل شی، اوکله چه دا محل شی نو په دغه وخت کښی انت طالق اوانت حرّ په خپل محل کښی واقع کیدے شی، په دی کښی څه باک نشته دے، یعنی دی اجنبیه ته کو یا نکاح نه پس انت طالق ویل اودَ غلام دمالک کیدلو نه پس کو یا هغه انت حرّ ویل، او په دی صورت کښی طلاق اوعتاق واقع کیږی، دَ دویمے تفریح ذکر کولو سره شارحؒ وفرمائیل کدحانث کیدلو نه ئے وړاندی کفاره بالمال ادا کړله، نو هغه به باطلیږی، اوکله چه یمین صرف دیو برخه کیدلو دپاره منعقد کیږی، اوکله چه یمین دحانث کیدلو دپاره نه منعقد کیږی، نو یمین به دَ حانث کیدلو سبب څنګه جوړیږی اوکله چه یمین دحنث سبب نه دے، نو یمین به دکفاره هم سبب نه وی، اوکله چه یمین دکفاره سبب نه دے نوحانث کیدل به دکفاره سبب وی، او داخبره مسلّمه ده، چه مسبب لره په سبب باندی مقدّم کول جائز نه دی، لهٰذا اکه مال کفاره وی اوکه بدنی کفاره وی، یو لره هم په حنث باندی مقدم کول جائز نه دی، کدچرته کفاره لره په حنث باندی مقدم کړے شوه، نو شرعی طور به دده ی اعتبار نه وی،

شارحؒ فرمائی چه داخبره صحیح ده، چه زمونږه په نزد باندی عدم حکم

د عدم شرط دَ وجه نه، نه دے بلکه د عدم سبب دَ وجه نه دے، لهٰذا د اعدم بمعدم شرعی نه وی بلکه عدم اصلی به وی، کوم چه د قیاس په ذریعه یه غیر طرق تعدّی نه وی، شارح رحمه فرمائی چه زمونږ ه اوږ امام شافعیؒ په ماپین کښی هم دغه د اختلاف ثمره ده، چه دَ امام شافعیؒ په نزد باندی عدم حکم د عدم شرط په وجه باندی عدم شرعی دے، او زمونږ ه په نزد باندی عدم حکم د عدم سبب په وجه باندی عدم اصلی دے، وی نه زمونږ ه اوږ هغوی په مینځ کښی خو څه اختلاف نشته دے ځکه چه مونږ ه او هغوی په دی ځبره باندی اتفاق لرو، چه دَ شرط چه وجودَ نه یه مشروط موجودیږی، اوږ شرطَ دَ وجود نه به وراندی معلّق بالشرط معدوم وی، لهٰذا که چا انت طالق انت دخلت الدّار دیل، نو د دخول دارنه پس بالاتفاق طلاق واقع کیږی اوږ دخول دارنه به وراندی نه واقع کیږی، او که دَ دخول دارنه مخکے وراندے یو بل طلاق وکړو نو د محل د موجود والی په وجه به بالاتفاق دویم طلاق واقع کیږی دینه داخبره ثابته شوه چه شرط د تعلیقاتو د نه یعنی هغه څیز و نه کښی کوم چه تعلیق بالشرط لره قبلوی مکر طلاق او عتاق په سبب او حکم دواړو باندی د اخلیږی یعنی شرط د سبب او حکم دواړو دپاره مانع کرځی، او وجه دا ده، چه تعلیقات یعنی طلاق او عتاق وغیره د استاطاتو د قبیل څخه دی، لهٰذا تعلیق لره به پوره طور سره قبلوی، او پوره طور باندی تعلیق دادے، چه سبب او حکم دواړه په شرط باندی معلق وی، پس ثابته شوه چه تعلیقات یعنی طلاق وغیره کښی به شرط په سبب او حکم دواړو باندی داخل وی، دوی په خلاف باندی بیع ده، چه بیع د اثباتاتو د قبیل څخه ده، دی وجه نه د بیع په ذریعه باندی د مشتری د پاره ملک ثابتیږی او بیع تعلیق لره نه قبلوی (دی وجه نه په بیع کښی شرط خیار صرف په حکم یعنی ملک باندی داخلیږی او په سبب باندی نه داخلیږی) وجه داده چه د تعلیق په وجه باندی بیع نه جواری جوړیږی، او جواری حرامه ده، پس چه کله بیع باندی شرط خیار داخل شی نو دا به صرف د حکم د پاره مانع وی، او د سبب د پاره به مانع نه وی تردی چه امکانی حدّ ه پوره د شرط اثر د کم نه کم پاتی شی، ځکه چه دَ قیاس تقاضا خو دا ده چه د خیار د شرط د سره د بیع جائز نه شی لکه چه د نورو شروطو نو سره بیع جائز نه ده، مکر اسلامی شریعت د ضرورت په وجه باندی

خیار شرط لره جائز گرځولے دے، لهذا دی اعتبار به هم ضرورت په اندازه وی، او ضرورت دی سره پوره کیږی، چه خیار شرط صرف حکم بیع یعنی ملک د پاره مانع وی، او سبب یعنی عقد بیع د پاره مانع نه وی، لهذا خیار شرط به صرف د حکم د بیع د پاره مانع وی، او سبب یعنی عقدِ بیع د پاره به مانع نه وی،

وَقَدْ يُقَرَّرُ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ بِعُنْوَانٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِيَّ اِنَّ الْكَلَامَ هُوَ الْجُزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ فَكَاَنَّهُ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ وَقْتِ دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهُوَ الْقَيْدُ يُفِيْدُ حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيْهِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَاَبُوْ حَنِيْفَةَ يَقُوْلُ اِنَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ كَلَامٌ بِمَنْزِلَةِ كَلَامٍ وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلَى وُقُوْعِ الطَّلَاقِ حِيْنَ الشَّرْطِ وَسَاكِتٌ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيْرِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعُقُوْلِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ جَوَابًا عَنِ الْوَصْفِ اِمَّا لِاَنَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ وَاِمَّا لِوُضُوْحِهِ وَشُهْرَتِهِ وَهُوَ اَنَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٍ ثَلٰثًا اَدْنَاهَا اَنْ يَّكُوْنَ اِتِّفَاقِيًّا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى بَنَاتُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ وَاَوْسَطُهَا اَنْ يَّكُوْنَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاَعْلَاهَا اَنْ يَّكُوْنَ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالزَّانِيْ لِاَنَّ التَّرْكَ بِاِنْتِفَاءِ الْعِلَّةِ فِيْ اِنْتِفَاءِ الْحُكْمِ فَمَا دُوْنَهُ اَوْلٰى

ترجمه:- زمونږ او د هغوی په مینځ کښی په نورو عنوانا تو سره هم اختلاف بیانولے شی، او هغه داچه امام شافعیؒ فرمائی، چه کلام په حقیقت کښی جزاء دے، او شرط د دی د پاره یو قید دے، گو یا هغه داسی ویل انت طالق فی وقت دخولک الدار یعنی د داخلیدو قید د خول دار کښی طلاق لره منحصر کیږی او فائده ورکوی، او د اهل عربیت مذهب دے، او امام ابو حنیفهؒ فرمائی چه شرط او جزاء دواړه د داسی کلام په مرتبه کښی دی، گوم چه د شرط په وخت کښی د طلاق په وقوع باندی دلالت کوی او هغه د تمام تقادیرو نه ساکت وی، لهذا هغه به په حصر باندی دلالت نه کوی، هم د اهل معقول مسلک دے، او مصنفؒ د وصف متعلق جواب نه دے ورکړے، وجه

دا ده چه د شرط بارہ کښی کوم جواب دے هغه د وصف په بارہ کښی هم دے، او دی وجه نه چه د وصف بارہ کښی جواب واضح او مشهور دے، او هغه دا چه د وصف دلک درجے دی، په دی کښی اولی درجه داده چه د صف اتفاقی وی، لکه قول د باری تعالی و ربائکم اللاتی فی حجورکم او اوسط درجه دا ده چه وصف د شرط په معنی کښی وی، لکه قول باری تعالی من فتیاتکم المومنات او اعلی درجه داده چه د علت په معنی کښی وی، لکه السارق او الزانی او د حکم په منتقی کیدلو کښی د علت د منتقی کیدلو هیڅ اثر نه وی، لهذا کوم چه د اولی درجه وصف دے، هغه به د حکم په منتقی کیدلو کښی په درجه اولی سره نه وی مؤثر

تشریح:- شارح فرمائی چه دا احنافو او شوافعو په مابین کښی مذکوره بالا اختلاف لره په نورو عنوانونو کښی هم بیا نوله شی او هغه دا چه د امام شافعی په نزد بانده په جمله د شرطیه کښی کلام صرف جزاء ده، یعنی حکم د جزاء په منیځ کښی وی، او پاتی شوټول نور ادهغه دپاره د طرف یا د حال په مرتبه قید وی، لهذا دان دخلت الدار فانت طالق معنی به وی، انت طالق فی وقت د خولک الدار یعنی ستا کور د داخلید و په وخت کښی و تاته طلاق وی، او د دی قید یعنی د شرط په منتقی کیدلو سره حکم منتقی شی، هم دامذهب د اهل عربیت دے،

محشی والی چه دی قول لره اهل عربیت طرف منسوب کول په هغوی باندی افتراء ده، لکه د اهل عربیت په نزد حکم په شرط او جزاء دواړو کښی وی، او د دواړو مجموعه کلام جوړیږی، په کښی صرف یو کلام نه وی، هغوی د دی خبری بالکل نه دی قائل چه کلام صرف په جزاء کښی وی، او شرط ورلره صرف یو قید دے، دا چه حقیقت کښی د صاحب مفتاح مسلک دے، چه کلام صرف جزاء ده او شرط ورلره قید دے امام ابوحنیفه فرمائی چه د شرط او جزاء دواړو مجموعه یو کلام دے، کوم چه د شرط په وخت کښی په وقوع د طلاق باندی دلالت کوی، او د تماموتقادیرو نه خاموش پاتی وی، پس د کلام صلاق لره په یو وخت کښی په منحصر کیدو باندی دلالت نه کوی، هم دا مسلک دے د اهل معقول یعنی مناطقه دے،

شارح والی چه د احنافو او شوافعو په مابین کښی په وصف او شرط د وار څیړنه

کښی اختلاف وو، لیکن مصنّف دَ شرط متعلق جواب وړکړے دے، مګر دَ وصف متعلق ئے جواب نه دے وړکړے، آخر داسی ولے دی، د دی وجه دوه دی یو خو دا چه امام شافعیؒ وصف لرونه شرط سره لاحق کړے دے، لهٰذا اکوم جواب د شرط سره متعلّق وی، هغه به د وصف سره هم وی، دویمه وجه داده چه دَ وصف متعلق جواب واضح او مشهور دے، لهٰذا د شهرت پرښاو باندی دی لره ترک کړے شوے دے، او د دی جواب حاصل دا دے چه امام شافعیؒ وصف لره د شرط سره پیوست کول موښه ته نه دی منظور ځکه چه دَ وصف دری درجے دی، (۱) ادنیٰ درجه خو دا ده، چه وصف اتفاقی وی احترازی نه وی بلکه صرف د عادت په طور باندی دی لره ذکر شوے وی، لکه په ربائبکم اللاتی فی حجورکم کښی قید چه حجورکم صرف اتفاقاً ذکر شوے دے لهٰذا ربیبه په خاوند باندی حرامه ده، خو په شرط دا دی که خاوند دخپلی لمسۍ سره دخول کړے وی یعنی د ربیبه دمور سره بیا برابره ده که ربیبه د خاوند په پرورښ کښی وی او که نه وی، پس دلته کښی د حجر زوج قید د عادت په طور باندی دے، یعنی د خلقو عادت دا دے چه د ربائبکم لره دَ خپله میانه د مره ساتی، د چا خامخا ج کولو پاره دا قید نه دے ذکر شوے،

(۲) د وصف اوسط درجه داده چه دَ وصف د شرط په معنی سره وی، لکه من فتیاتکم المومنات یعنی من فتیاتکم ان کانت مومنةً۔

(۳) د وصف اعلیٰ درجه داده چه دَ علت په معنی سره وی یعنی موثر وی په حکم کښی لکه السّارق او الزّانی کښی وصف د سرقه په وجوب د قطع د ید کښی او وصف د زنا په وجوب د جلد کښی مؤثر دے، او اصل کښی قاعده داده که چیرته یو حکم په یو مشتق باندی مرّتب وی، نو د دغه مشتق ماخذ د دغے حکم علّت وی، پس دَ قطع دَ ید حکم چونکه په سارق باندی مرّتب دے، د دی وجه د دی ماخذ اشتقاق یعنی وصف د سرقه به د دی حکم علّت وی، د دغه شان د جلد یعنی دَ کوړو حکم په زانی شتق باندی مرتب دے، د دی وجه نه د دی ماخذ اشتقاق یعنی وصف د زنا به د دی حکم علّت وی،

شارح وائی چه د وصف کومه اعلیٰ درجه ده، یعنی علّت د دهٔ د انتفاء د حکم په انتفاء کښی څه د خل نشته دے یعنی انتفاء د علّت انتفاء د حکم لره مستلزم نه دے ځکه کیدای شی، چه د دی حکم د پاره د دی علّت نه علاوه بل علت وی، پس هر کله چه د اعلیٰ درجه د وصف

انتفاء به انتفاء دحکم کنبی موثر نه دے، نو دا دلی درجه د وصف او دا وسط درجه د وصف انتفاء خو به په درجه اولی سره په انتفاء دحکم کنبی مؤثر نه وی، بهرحال داخبره ثابته شوه چه وصف د خپل ماعدا نه دحکم منتفی نه کوی،

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هٰذَا وَجْهٌ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ الصِّفَاتُ لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَإِذَا وُرِدَ إِفْيُ مَسْأَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ فَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَيْ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَتَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَيُعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهُمَا إِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيْقِ الْأَوْلٰى وَنَظِيْرُهُ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْمَتْنِ وَهُوَ اٰيَةُ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ فَإِنَّهَا حَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ ذُكِرَ فِيْهَا ثَلٰثُ أَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَالْإِطْعَامِ وَقُيِّدَ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا وَلَمْ يُقَيَّدِ الْإِطْعَامُ بِهِ فَالثَّانِي يُحْمَلُ الْإِطْعَامُ عَلَى التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَيُقَيَّدُهُ بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا اَيْضًا۔

**ترجمه**:- «امام شافعیؒ په نزد باندی مطلق په مقیّد باندی محمل دی» دا په وجوه فاسده کښی دریمه وجه فاسده، مطلق هغه دی کوم چه صرف په ذات باندی دلالت کوی په ذات باندی سره د خپل نفی سره او نه په اثبات سره، او مقیّد هغه دے کوم چه دلالت کوی په ذات باندی سره د خپل صفت نه، پس کله چه «دا په یو شرعی مسئله کښی وارد شی نو مطلق به محمول دی په مقیّد باندی» یعنی د مطلق نه به هم مقیّد مراد دی، اګر که دوارہ په دوه حادثو کښی وی، دیته داخبره معلومه شوه که دا دوارہ په یوه حادثه کښی وی نو د امام شافعیؒ په نزد باندی په درجه اولی سره مطلق محمول دی په مقیّد باندی، او د دی نظیر په متن کښی مذکور نه دے، او هغه کفاره د ظهار آیت دے، حکم چه دا یو حادثه ده، په دی کښی دری احکامات ذکر دی تحریر روژه، خو ډاګ دی مکمل، اوّل او دویم لره د من قبل ان یتماسّا قید سره مقیّد کړے شوی دی، او اطعام لره دی قید سره نه دے مقیّد کړے شوے، امام شافعیؒ طعام لره

یه تحریر او صیام باندی محل کړی او دی لره هم ومن قبل ان یتماسا دقید سره مقید کړی،

**تشریح:** دریمه وجه فاسده داده چه حضرت امام شافعیؒ په نزد باندی مطلق محمول دی، په مقید باندی، مطلق هغه دے کوم چه دلالت کوی صرف په ذات باندی په صفاتو باندی نه، لکه رقبه شوه او مقید هغه دے کوم چه دلالت کوی په ذات مع الصفات باندی لکه رقبه مومنه، پس که چیرته مطلق او مقید دواړه په یوه شرعی مسئله کښی وای دوی، نو مطلق به محمول دی په مقید باندی او مطلق نه به هم مقید مراد دی اګر که دواړه په دوه حادثو کښی ذکر دی، شارحؒ وائی چه د مصنفؒ خبری نه دا معلومه شوه که چیرته مطلق او مقید دواړه په یوه حادثه کښی دی نو مطلق به په طریقه دلی سره په مقید باندی محمول دی، د مطلق او مقید دواړه په یوه حادثه کښی وارد یدلو ذکر مانحؒ نه دے کړے، لیکن شارحؒ دهغے ذکر کړے دے، او هغه مثال آیت وکفاره ظهار دے الله پاک فرمایلی دی، وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ. ملا عظه وکړی دلته کښی کفاره ظهار یوه حادثه ده، په دی کښی دری احکام ذکر دی، (۱) رقبه ازاده ول، (۲) دوه میاشتی مسلسل روژی نیول، (۳) شپیته مسکینانو ته ډوډی ورکول، په دی دری واړه احکامو کښی اوّل او دویه ومن قبل ان یتماسا دقید سره مقید کړے شوی دی، لیکن دریم حکم یعنی اطعام دی قید سره نه دے مقید کړے شوے بلکه دی لره مطلق پریخودل شوے دے پس امام شافعیؒ دی مطلق لره هم په اوّل دوه حکمونو باندی محمول کوی، او تحریر د رقبه او صیام په شان اطعام لره هم قید ومن قبل ان یتماسا سره مقید کوی، لهذا د امام شافعیؒ په نزد باندی که چا اطعام په میلمه کښی د سبحی سره وطی وکړه نو د اطعام اعاده به واجب وی،

وَنَظِيرُ مَا وَرَدَ فِي حَادِثَتَيْنِ هُوَ قَوْلُهُ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرُ الْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَ فِيهَا الْمُقَيَّدُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

مُؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةُ الظِّهَارِ وَالْيَمِينِ حَادِثَةٌ أُخْرَى وَرَدَّ بِنِيهَا الْمُطْلَقَ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى يَقُولُ إِنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ مُرَادٌ هٰهُنَا أَيْضًا لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ وَصْفٍ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ لِيُوجِبَ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ فَكَأَنَّهُ قَالَ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَلِهٰذَا لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوزُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلَى مَا مَضَى مِنْ أَصْلِهِ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوجِبُ وَيَنْفِي الْحُكْمَ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا فِي الْمَنْصُوصِ وَهُوَ عَدَمُ الْمَشْرُوطِ يُحْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ لِاشْتِرَاكِهَا فِي كَوْنِهَا كَفَّارَةً وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَفِي نَظِيرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رح يُحْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ وَهُوَ مَعْرُوفٌ -

ترجمہ:- اور ہمنے نظیر چہ پہ دوہ حادثو کښی دواړہ وارخ وی، دمصنف واقول دے کلہ کفارہ د قتل او نورو تمام کفارات، حُکہ چہ کفارہ دقتل یو حادثہ دہ، پہ دی کښی مقید یعنی قول د باری تعالیٰ فتحریر رقبہ مومنۃ واړی دشوے دے، اکفارہ د ظہار او یمین دویمہ حادثہ دہ، پہ کوم چہ مطلق یعنی قول د باری تعالیٰ تحریر رقبہ واړی دشوے دے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ چہ د ایمان قید دلتہ کښی ھم مراد دے حُکہ چہ قید د ایمان یو زائد وصف دے کوم چہ قائمقام د شرط دے، لہذا د ازالہ د وصف پہ پہ خپل عدم موجودگی کښی د منصوص دمنتہ دحکم نفی لرہ ثابتوی، کوی یا اللہ پاک پہ کفارہ د قتل کښی تحریر رقبہ ان کانت مومنۃ فرمایلے دے، او دینہ دامفہوم شوله کہ چیرتہ رقبہ مومنہ نہ وی نو ھغہ بہ پہ کفارہ د قتل کښی جائز نہ وی، ھمنے قاعدہ پہ بنا باندی کوم چہ تیرہ شوی دہ، چہ شرط او وصف دواړہ دخپل عدم وجود پہ وجہ باندی دحکم نفی لرہ ثابتوی او کلہ چہ دا پہ منصوص کښی ثابتہ شوہ حالا بکر ھغہ عدم شوی دے، نو بطریقہ د قیاس باندی بہ پہ دی باندی تمام کفارات محمل کرے شی، حُکہ پہ کفارہ کښی دقتل شریک دی، او د مصنف رح دقول ھم د غہ معنی وہ، او دوی پہ نظیر کښی کفارات دحکم دا قول دیو جنس ځکہ دی او د بعض اصحاب شافعی رح پہ نزد باندی متعلق خو محمول پرے پہ مقید

ماندی لیکن قیاس بپه طریقی سره نه حالانکه دا مشهوره ده،

**تشریح** :- شارح رح فرمائی که معلق او مقیّده دواړه په دومحاد توکښی واړه دی ودهغه مثال کفاره د قتل اویو ر کفارات دی، ځکه چه کفاره د قتل یوه حاد ثه او واقعه ده، او په دی کښی مقیّد حکم مذکور دے، که الله فرمایلی دی، ومن قتل مومناً خطاءً فتحریر رقبهٔ مومنهٔ کوری په دی آیت کښی رقبه د مؤمنه د قید سره مقیّده ده او کفاره د ظهار او کفاره د یمین دوبیمه حادثه ده، په دی کښی لفظ د رقبه مطلق مذکور دے، دی وجه نه الله پاک فرمایلی دی په باره د کفاره ظهار کښی فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا او په کفاره د یمین کښی ئے فرمایلی دی او تحریر رس قبة امام شافعیؒ فرمائی چه د ایمان کوم قید په کفاره د قتل کښی ذکر دے، هغه به په کفاره د یمین او ظهار کښی هم مراد وی، یعنی په کفاره د یمین کښی او ظهار کښی به هم مومنه رقبه آزادول ضروری وی، ځکه چه په کفاره د قتل کښی وصف د ایمان یو زائد قید دے، کوم چه د شرط قائمقام دے، پس طرلکه چه د شرط په منتفی کیدلو سره به هم حکم منتفی کیږی، لپس دلته کښی منصوص یعنی د کفاره قتل کښی په آیت کښی به هم د وصف ایمان په منتفی کیدلو سره حکم د کفاره منتفی کیږی، کوم یا الله پاک داسی وفرمایل فتحریر رقبة مومنة نه وی نو په کفاره کښی دوی ازادول جائز نه وی، او د دی بنیاد دامام شافعیؒ په هغه ذکر شوی قاعده باندے دے چه هر کله د حکم منتفی کیدل په منصوص یعنی کفاره د قتل کښی ثابت شول حالانکه داعدم عزم تړی دے لکه چه د رمانده تیر شوی دی، نو په طریقه د قیاس به په دی باندی تمام کفارات تر نو محمول کړے شی، یعنی مطلق به په مقید باندی محمول کړے شی، او د قیاس علت دادے چه تمام کفارات په کفاره کیدلو کښی شریک دی، د مصنفؒ د قول و من نظیرها من الکفارات وانها من جنس واحد هم دغه معنی ده، د امام شافعیؒ د بعض اصحابو په نزد باندی مطلق خو په مقیّد محمول یږی نو د قیاس په طور باندی نه حالانکه مشهور هم دا دے۔

ثُمَّ اُعْتُرِضَ عَلَى الشَّافِعِيِّ رح اَنَّكُمْ كَمَا حَمَلْتُمُ الْيَمِيْنَ عَلَى الْقَتْلِ فِيْ حَقِّ قَيْدِ الْاِيْمَانِ فَيَلْزَمُكُمْ اَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِيْنِ فِيْ حَقِّ اِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ وَتَشْتَرِطُوْا فِيْهِ الطَّعَامَ اَيْضًا فَاَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِيْنِ لَمْ يُثْبِتْ

فِي الْقَتْلِ لِأَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ إِذْ لَفْظُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ اِسْمٌ عَلَمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا وُجُودَ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُودِهِ وَلَا يَنْفِي عِنْدَهُ نَفْيَهُ فَإِذَا لَمْ يُوجِبِ النَّفْيَ الْأَصْلُ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ فَكَيْفَ يُعْدَى إِلَى الْفَرْعِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَإِنَّهُ يُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَهُ لِبِنَائِهِ عَلَى أَصْلٍ عَلَى مَا سَنُمَهِّدُ فَإِذَا تَمَّ مَا قَيَّدْنَا الطَّعَامَ بِالْيَمِينِ لِأَنَّ طَعَامَ الظِّهَارِ وَهُوَ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِي رِوَايَةٍ عَنِ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا قِيلَ

**ترجمه:** ـ امام شافعیؒ باندی دا اعتراض کړے شوے دے چه تاؤ قید دایمان په سلسله کښی خرنګه یمین لره په قتل باندی محمول کړے دے دغه شان منا سبه ده چه ته لسو مسکینانو ته ډوډۍ راکړه ورکول په حق کښی قتل لره په یمین باندی محمول کړی او په قتل کښی هم اطعام لره ثابت کړی، پس مصنفؒ دامام شافعیؒ دطرفه په خپل دی قول سره جواب ورکړے دے چه طعام کوم چه په یمین کښی دے هغه په قتل کښی نه دے ثابت، حکم چه په اسم د عشرة تفاوت ثابت دے، اوداد نه ثابتوی، مګر وجوب لره، حکم چه لفظ د عشرة مساکین داسماء د عدد یو اسم دے، اوداد خپل وجود په وخت کښی صرف وجود د حکم لره ثابتوی اود خپل عدم په وخت کښی حکم لره نه، نفی کوی، پس کله چه په اصل کښی یعنی کفاره د یمین کښی نفی لره نه راوړی، نو فرع یعنی کفاره د قتل طرف ته به دی لره څرنګه متعدی کړے شی، په خلاف د وصف باندی حکم چه داد خپل عدم وجود په وخت کښی د اصل مطابق نفی لره ثابتوی نو لکه چه مونږه ورباندی بیان کړے دے، مصنفؒ طعام لره د یمین سره دی وجه نه مقید کړے دے، چه طعام ظهار یعنی شپیته مسکینانو ته خوراک ورکول دامام شافعیؒ دیو روایت مطابق په قتل کښی ثابت دی، چنانچه د بعضو هم دغه قول دے،

**تشریح:** ـ دلته نه په امام شافعیؒ باندی یو اعتراض او جواب ذکر کړے شوے دے اعتراض داوے چه قید د ایمان په حق کښی څرنګه تاسو شوافعو کفاره د یمین لره په کفاره د قتل باندی محمول کړے دے، اود کفاره د قتل په شان په کفاره د یمین کښی هم د رقبه د پاره مومنه کیدل ضروری مو قرار کړی دی، دغه شان لسو مسکینانو ته د خوراک ورکول کافی دی، دغه شان په کفاره د قتل کښی هم لس مسکینانو ته خوراک

ورکول کافی دی ، حالانکه په کفاره د قتل کښی لس مسکینانو ته خوراک ورکول ستاسو په نزد باندی کافی نه دی ، ددی جواب ورکولو سره مصنّفؒ وفرمائیل چه په یمین کښی کوم طعام دے هغه په قتل کښی نه دے ثابت ، حُکمه چه دکفاره قتل او کفاره یمین په مابین کښی په اسم علم سره تفاوت ثابت دے ، او دا اسم علم صرف د حکم وجود لره ثابتوی ،

حاصل دا چه د عشرهٔ مساکین لفظ په اسم عدد کښی او اسم علم دے ، او دا اسم علم د خپل وجود په وخت کښی کفاره د یمین لره خو ثابتوی ، لیکن د خپل عدم وجود په وخت کښی کفاره د یمین لره نه ، نفی کوی ، یعنی دلسو مسکینانو ته خوراک ورکولو سره کفاره د یمین خو ادا کیږی لیکن نه خو راک د سره کفاره د یمین منتفی کیږی نه ، بلکه دا سی کیدے شی ، چه قسم خورونکے لسو مسکینانو ته کپړه ورکړی ، یا یو غلام آزاد کړی ، په دی دواړو صورتو لو کښی د اطعام عشرهٔ مساکینو د منتفی کیدلو نه با وجود هم کفاره د یمین منتفی کیږی نه ، لپکه چه اصل یعنی په کفاره د یمین کښی دا طعام عشرهٔ مساکین منتفی کیدلو سره حکم یعنی کفاره د یمین نه منتفی کیږی ، نو د هغه په فرع یعنی کفاره د قتل کښی دا څرنګه کیدے شی ، چه د طعام عشرهٔ مساکین منتفی کیدلو سره کفاره د قتل منتفی شی ، ددی په خلاف باندی د صف دومره چه هغه د خپل اصل مطابق د خپل وجود په وخت کښی حکم لره ثابتوی او د خپل عدم وجود په وخت کښی نفی د حکم لره واجب کوی ، لکه چه تفصیل د راتلونکی تیر شوے دے ،

شارح رحمه الله فرمائی چه مصنّفؒ طعام لره د یمین سره حُکمه مقیّد کړے دے چه طعام د ظهار یعنی شپیته مسکینانو ته خوراک ورکول دامام شافعیؒ د یو روایت مطابق په قتل کښی هم ثابت دی ، لکه چه د بعضو هم دا قول دے ، او کله چه دا سی وه نو طعام ظهار سره به په امام شافعی رحمة الله علیه باندی اعتراض کول څرنګه درست شی ،

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا إِذْ لَا تَضَادَّ لَا كَتَنَافِي بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ فِي الظِّهَارِ الصِّيَامُ وَالتَّحْرِيرُ قَبْلَ التَّمَاسِّ وَالطَّعَامُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ قَبْلَ التَّمَاسِّ أَوْ بَعْدَهُ وَإِذَا كَانَ ذٰلِكَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَفِي الْحَادِثَتَيْنِ بِالطَّرِيقِ الْأَوْلٰى فَيُحْكَمُ فِي الْقَتْلِ بِالصَّوْمِ رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ وَفِي غَيْرِهِ بِالْعِتَاقِ رَقَبَةٌ أَعَمُّ إِلَّا أَنْ يَكُونَا فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ

مِثْلُ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فَاِنَّ قِرَاءَةَ الْعَامَّةِ مُطْلَقَةٌ وَقِرَاءَةَ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَيَّدَةٌ بِالتَّتَابُعِ وَالْقِرَاءَتَانِ بِمَنْزِلَةِ اٰيَتَيْنِ فِي حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَيَجِبُ هٰهُنَا اَنْ تُقَيَّدَ قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ اَيْضًا بِالتَّتَابُعِ لِاَنَّ الْحُكْمَ وَهُوَ الصَّوْمُ لَا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَيْنِ فَاِذَا ثَبَتَتْ لَقَيَّدَهُ بَطَلَ اِطْلَاقُهُ وَالثَّانِي اِنَّمَا لَا يَحْمِلُ هٰذَا الْمُطْلَقَ عَلَى الْمُقَيَّدِ مَعَ اَنَّهُ قَاعِدَةٌ مُسْتَمِرَّةٌ لَهُ ..... لِاَنَّهُ لَا يَحْمِلُ بِالْقِرَاءَةِ الْغَيْرِ الْمُتَوَاتِرَةِ مَشْهُوْرَةً اَوْ اٰحَادًا فَالْمَالُ الْمُتَّفَقُ عَلٰى قَوْلِهِ هُوَ قَوْلُهُ لِاَنَّ عُمَرَ اَيْ جَامِعَ اِمْرَاَتَهُ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا صُمْ شَهْرَيْنِ وَفِي رِوَايَةٍ صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ۔

**ترجمہ**:۔ زمونږ په نزد باندی مطلق په مقید باندی نه محمولیږی، اګر که دا دواړه په یوه حادثه کښی وی، ځکه چه په دواړو باندی عمل کول ممکن نه دی، ځکه د دواړو په مابین کښی څه منافات او تضاد نشته دے، پس په ظهار کښی به تماس نه صوم او نور دواړه ورباندی وی او طعام عام دے، خو اګر د تماس نه ورباندی وی او که روسته او که چه دا یوه حادثه کښی واسی ده نو په دواړو کښی به په طریقه اولی سره واسی وی، پس په قتل کښی به د رقبه مومنه د آزاد لوحکم ورکولے شی او په غیر کښی د قتل کښی به د عام رقبه د آزاد لوحکم ورکولے شی، مګر دا که دواړه په یوحکم کښی وی لکه قولی د باری تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام کښی د کفاره د یمین صوم ځکه چه قراءت عام مطلق دے، او عبدالله بن مسعود قراءت فصیام ثلثة ایام متتابعات دی تتابع د تقیید سره مقید دے، او دا معامله په باب کښی دوه قرآنونه د دوه آیاتو نو په مرتبه کښی وی، پس دلته کښی واجبه ده چه قراءت عام له د تتابع د تقید سره مقید کړے شی ځکه چه حکم یعنی صوم د دوه متضاد وصفونو لره نه قبلوی، پس هر کله چه د دی ثقیده ثابت شو نو د دی اطلاق باطل شو لو او امام شافعی د دی مطلق سره په مقید باندی نه دے محمول کړے، محالا منکر داد هغه دا چې قاعده ده، ځکه چه په قرأت غیر متواتر مشهور یا احاد و باندی عمل نه کوی، پس هغه مثال دکوم په مقبول کیدو لوچه اتفاق دے،

د حضور علیه السلام هغه قول دے کوم چه دَ یواعرابی سره متعلق دے، چا چه دَ رمضان
پوره څو کښی قصداً اوخیلے ښځے سره جماع کړی وه فرمایلے ئے دوچه دوه میاشتی روژی
ونیسه اویو روایت کښی دی چه دوه میاشتی مسلسل روژی ونیسه ۔

تشریح :- فاضل مصنفؒ دا احنافوؒ مسلک لره بیا تولو سره وفرمایل چه زمونږ
دا احنافوؒ په نزد باندی مطلق لره په مقیّد باندی لنشی محمول کولے، اګر چه مطلق اومقیّد
دواړه په یوه حادثه کښی موجود ولے نه وی، اوچه دی دا داده چه دَ مطلق اومقیّد
په منځ کښی چونکه څه تضاد اومنافات نشته دے، دی وجه نه په دواړو باندی
عمل کول ممکن دی، اوکله چه په مطلق اومقیّد دواړو باندی عمل کول ممکن دی نو مطلق
په مقیّد باندی دَ محمول کولو څه ضرورت دے، اوکله چه مطلق په مقیّد باندی لنشی
محمول کیدے لے، نو په کفاره دَ ظهار کښی به روژه اوغلام ازادول دتماس (جماع)
نه وړاندی وی، حُکه چه دا دواړه دمن قبل ان یتماسا دَ قید سره مقیّد دی،
اواطعام یعنی شپیه مسکینانو ته خوراک ورکول عام دی، خواکه دتماس نه
وړاندی وی اوکه روسته وی، حُکه چه طعام دمن قبل ان یتماسا قید سره نه
دے مقید بلکه مطلق دے، لهذا دی لره به په خپل اطلاق باندی جاری پریښودل شی
شارحؒ فرمائی چه کله په یوه حادثه کښی مطلق په مقیّد باندی لنشی محمول کیدے لے دَ
احنافوؒ په نزد باندی نو په دوه حادثو کښی به خو په طریقه اولی سره لنشی محمول
کیدے لے، لیږ په کفاره دَ قتل کښی به د رقبه مومنه داناد ولو حکم ورکولے شی او
دکفاره د قتل نه علاوه په کفاره د ظهار اود یمین کښی به هُ مطلق د رقبه دانا د ولو
حکم ورکولے شی، براءبن خبره وه که مومنه وی او غیر مومنه وی، که چیرته
مطلق او مقیّد دواړه په یوه حادثه اوپه یو حکم کښی مذکور وی، نو په دی صورت کښی به
مطلق محمول کولے شی، په مقیّد باندی عند الاحنافؒ لکه د باری تعالیٰ په قول فمن لم
یجد فصیام ثلثة ایام کښی دکفاره د یمین روژی، حُکه چه قراءت عام متواتره سره
دتسامع د قید سره مقیّد نه دے، اوقراءت د عبد اللّٰه بن مسعودؓ فصیام ثلثة ایام
متابعت دتسامع د قید سره مقیّد دے، اوده قراءتونو دیوی معامله یه حق کښی
قید دَ تسامع ذکر دے، اوبل آیت کښی قید دتسامع ذکر نه دے، لهذا دواړو دَ تطبیق

پیدا کو لو صورت دا دے چه مطلق محمول کړے شی په مقیّد باندی ا دا به ویلے شی چه قرأت عام هم د تسامع وقید سره مقیّد دے، او وجه دا ده چه د روښی حکم دوه متضاد وصفونو لره نه قبلوی، لهٰذا هر کلمه چه د دی د تسامع د قید سره تقیّد ثابت شی، نو د دی اطلاق به باطل شی ورنه به بیا به اجماع د متضادینو لازم شی، حُکمه چه مقیّد به د دی خبری تقاضا کوی چه مطلق حکم شرعی نه دے او مطلق به د دی تقاضا کوی چه هغه حکم شرعی دے، پس که چیرته مطلق لره په مقیّد باندی محمول نه کړے شو نو دا دواړه خبرې یعنی د مطلق حکم شرعی کیدل او نه کیدل نو د وجه نه به اجتماع د متضادینو لازم شی،

حضرت امام شافعی رحمة الله علیه وچا چه دائمی اصول دا دے چه مطلق لره په مقیّد باندی حمل کولے شی، دهغه په نزد باندی په دی مقام کښی مطلق په مقیّد باندی نشی محمول کیدلے، او د دی وجه دا ده چه هغه د قراءت غیر متواتره اعتبار نه کوی، خو اګر شهرت وی او که واحاد د قبیل نه وی، حُکمه چه د عدم تواتر په بنا ر باندی قراءت غیر متواتره د کتاب الله نه، نه وی، او نه د رسول د سنّت نه وی، وجه دا ده چه د وی لره د قرائتو په طور باندی روایت کړے شوے وی، نه د سنّیت په طور باندی او کله چه داسی وه نو هغه په نزد باندی به روژه د کفاره دادار کولو د پاره کافی وی خو کله چه د تسامع سره ونه شی او که بغیر د تسامع نه ګڼے شی، بهرحال د کفارے د یمین په روژو کښی به مطلق لره په مقیّد باندی حمل کولو مثال زمونږ په نزد باندی به خو به شی لیکن د امام شافعیؒ په نزد باندی به نه وی البته د دواړو حضراتو په نزد باندی اتفاقی مثال دا دے چه کله یو اعرابی په رمضان کښی د خپلے بی بی سره جماع وکړله نو د هغے د کفارے د پاره د دواړو جهانو سردار د فرمائیل صم شهرین او یو روایت کښی د صم شهرین متتابعین دلته کښی د دواړه حضراتو مطلق لره په مقیّد بالتتابع باندی حمل کوی،

وَحَيْثُ يُرَدُّ عَلَيْنَا أَنَّكُمْ إِذَا قَرَّرْتُمْ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْحَمْلِ فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحُكْمِ الْوَاحِدِ فَمَا قَوْلُهُ أَدُّوْا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ وَقَوْلُهُ أَدُّوْا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ يَنْبَغِيْ أَنْ

يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِذَا الْحَادِثَةُ وَاحِدَةٌ وَهُوَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَالْحُكْمُ وَاحِدٌ وَهُوَ أَدَاءُ الصَّاعِ أَوْ نِصْفِهِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْحُكْمُ وَاحِدٌ وَهُوَ أَدَاءُ الصَّاعِ أَوْ نِصْفِهِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَرَدَّ التَّضَادَ فِي السَّبَبِ وَلَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يَعْنِي أَنَّ مَا قُلْنَا إِنَّهُ يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِي الْحَادِثَةِ وَالْحُكْمُ أَوْ احِدٍ إِنَّمَا هُوَ إِذَا وَرَدَا فِي الْحُكْمِ الْمُتَضَادِ وَأَمَّا إِذَا أَوْرَدَا فِي الْأَسْبَابِ أَوِ الشُّرُوطِ فَلَا مُضَايَقَةَ فِيهِ وَلَا تَضَادَّ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُطْلَقُ سَبَبًا بِإِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ سَبَبًا بِتَقْيِيدِهِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ فِي اتِّحَادِ الْحُكْمِ وَالْحَادِثَةِ يَجِبُ الْحَمْلُ بِالِاتِّفَاقِ وَفِي تَعَدُّدِهِمَا يَجِبُ الْحَمْلُ بِالِاتِّفَاقِ وَفِيمَا سِوَاهُمَا اخْتِلَافٌ وَتَحْقِيقُ ذَالِكَ فِي التَّوْضِيحِ -

**ترجمہ:-** او په دغه وخت کښې په مونږه باندې يو اعتراض وارديږي او هغه دا چه په يوه حادثه کښې او په حکم واحده کښې کله عمل د مطلق په مقيد باندې واجب دے نو په حديث د رسول الله صلى الله عليه وسلم ادّوا عن كل حرّ و عبد او په حديث داد واعن كل حرّ و عبد من المسلمين کښې هم دغه مناسب ده چه حمل د مطلق وکړے شي، چه مقيد باندې حُکم چه حادثه يعنې صدقة الفطر ده، او حکم يعنې يو صاع يا نيم صاع ادا کول هم يو دي، پس مصنف پرې خپل دې قول سره جواب ورکړو، چه په صدقة الفطر کښې کوم نص وارد شوے دے، هغه د سبب د ښه دے، او په اسبابو کښې مزاحمت نه وي، لهذا دواړه جمع کول واجب شول، يعنې مونږه چه دا خبره کړې ده چه په حادثه واحده او حکم واحده کښې مطلق په مقيد باندې حمل کول دا واجب دي، دا هغه وخت کښې چه کله دواړه پرې متضاد حکمونو کښې وارد وي، او کله چه په اسبابو يا شروطو کښې وارد وي نو په دې کښې څه باک نشته دے، او څه تضاد نشته دے، پس ممکنه ده چه مطلق سره د خپل اطلاق نه يو سبب وي، او مقيد د خپل تقيد سره بل سبب وي، خلاصه د کلام دا چه د حکم او د حادثه دوه والي په صورت کښې مذکوره حمل بالاتفاق واجب دے، او د متعدد کيدلو په صورت کښې مذکوره حمل بالاتفاق واجب نه دے، د دې دواړو صورتونو نه علاوه

کښی اختلاف دے دوی مزید تحقیق په توضیح کښی نشته دے،

**تشریح**:- په دی عبارت کښی په احنافو باندی یو اعتراض وارد کړے شوے دے و اعتراض حاصل دا دے چه تاسو احنافو دی خبری لره ثابته کړی ده چه مطلق او مقیّد که په یوه حادثه او په یو حکم کښی مذکور وی، نو مطلق لره په مقید باندی حمل کول بیا واجب وی پس د حضور علیه السّلام حدیث اوّل اعن کل حرّ و عبد او دویم حدیث اوّل اعن کل حرّ و عبد من المسلمین کښی هم د غه مناسب ده، چه مطلق لره په مقیّد باندی محمول کړے شی حُکه چه دواړو حدیثونو کښی یوه حادثه ده، یعنی صدقة الفطر او حکم هم یو دے یعنی یو صاع یا نصف صاع اداء کول، او اوّل حدیث مطلق دے او دویم حدیث د مسلمان کید لو سره مقید دے د اوّل حدیث د اطلاق تقاضا داده، چه په مولیٰ باندی وُدده د هغه غلام صدقة الفطر واجب وی، برابره ده که غلام مسلمان وی او که کافر وی، او د دویم حدیث د تقیّد تقاضا داده چه مولیٰ باندی د صرف د مسلمان غلام صدقة الفطر واجب وی، او د کافر غلام صدقه فطر د واجب نه وی، د احنافو په نزد باندی چونکه په مالک باندی د غلام کافر صدقه فطر اداکول هم واجب وی، دی وجه نه دا معلومه شوه چه احنافو حدیث مطلق لره په حدیث مقیّد باندی نه دے محمول کړے، حُکه کله احنافو مطلق حدیث لره په مقیّد باندی محمول کړے دے نو احنافو په نزد باندی به صرف د مسلمان غلام صدقه فطر اداکول په مولیٰ باندی واجب دی او د کافر به نه وے واجب، پس د احنافو په نزد باندی د کافر غلام صدقه فطر په مالک باندی اداکول واجب کیدل، دی خبری دلیل دے چه احنافو په حدیث مطلق باندی عمل کړے دے، او دی لره ئے په مقید باندی نه دے محمول کړے، حالانکه د حادثه او د حکم دیو والی په صورت کښی مطلق په مقیّد باندی عمل کول پکار وو، دی جواب دادے چه په صدقه فطر کښی کوم نصّ وارد شوے دے، هغه د دا سبا وو ته نه دے، او په اسبابو کښی تضاد او تزاحم نه وی، حُکه دیو څیز متعدد اسباب کیدلے شی، پس هر کله چه په اسبابو کښی تضاد او تزاحم نه وی نو په دواړو باندی به عمل کول واجب وی، یعنی په حدیث مطلق او حدیث مقیّد دواړو باندی عمل کول واجب وی، حاصل دا چه د یوے حادثه او یو حکم په صورت کښی به هغه وخت مطلق محمول کول په مقیّد باندی واجب وی چه کله نصّ مطلق او نصّ مقیّد دواړه په یو متضاد حکم کښی وارد وی، لیکن کله اسبابو اوشروطو

کښی وارد دی، نو په دی کښی څه باک او تضاد نشته دے، یعنی په دواړو باندی به جدا جدا عمل کول واجب وی، مطلق لره په مقیّد باندی د حمل کولو څه ضرورت نشته دے، پس په مسئله مذکوره کښی د صدقة الفطر د وجوب سبب رائس دے، او دا رائس په اوّل حدیث کښی مطلق دے، او په دویم حدیث کښی د اسلام په قید سره مقیّد دے، لهٰذا مطلق به سره د خپل اطلاق نه د صدقة فطر د وجوب سبب وی، او مقیّد به سره د خپل قید نه د صدقة الفطر د وجوب سبب وی، یعنی د اوّل حدیث د وجه نه به مطلق رائس سبب وی، خو که کافر وی که مسلمان وی، او د دویم حدیث په وجه باندی به صرف رائس مسلم وی، او په دی دواړو کښی څه تضاد نشته دے، دواړه په خپل ځای باندی درست دی او که چرته دواړه درست دی، او په دی کښی څه تضاد نشته دے، نو مطلق لره په مقیّد باندی د حمل کولو هیڅ ضرورت نشته دے، خلاصه داچه د حکم او د حادثه دیو والی په صورت کښی مطلق په مقیّد باندی محمول بالاتفاق واجب دی، او دوی د جدا جدا کیدلو په صورت کښی مطلق په مقیّد باندی محمول کو بالاتفاق واجب نه دی، او دی دواړو نه علاوه باقی صورتونو کښی اختلاف دے،

شارح وائی چه دی من ید تحقیق په توضیح کښی موجود دے، د کوم خلاصه چه د محشی و بیان مطابق داسی د چه د نصّ مطلق او د نصّ مقیّد دواړو کیدلو پنځه صورتونه دی، (۱) دواړه د حکم نه علاوه مثلاً په سبب کښی وارد وی، (۲) په یوه حادثه او یو حکم کښی وارد وی، (۳) په یو حکم او دوه حادثو کښی وارد وی، (۴) په یوه حادثه او دوه مختلف حکمونو کښی وارد وی، (۵) په دوه حادثو او دوه مختلف حکمونو کښی وارد وی، په اول صورت کښی زمونږ په نزد باندی مطلق په مقیّد باندی محمول واجب نه دی، د امام شافعی په نزد باندی به محمول وی، د دی مثال په شرح کښی تیر شوے دے، د دی طرفته مصنف په خپل قول سره وفی صدقة الفطر سره اشاره کړی ده، په دویم صورت کښی به مطلق حمل وی، په مقیّد باندی بالاتفاق د دی طرفته مصنف په خپل قول ان یکون بالاتفاق سره اشاره کړی ده، په دریم صورت کښی د امام شافعی په نزد باندی مطلق په مقیّد حمل کول واجب دی، لیکن زمونږ په نزد باندی په دی صورت کښی مطلق په مقیّد باندی حمل کول واجب نه دی، د دی طرفته مصنف چه خپل قول وان کانا فی حادثتین عند الشافعی سره

اشاره کړي ده، او په څلورم صورت کښې چه مطلق محمول وی په مقید باندی د امام شافعیؒ په نزد باندی نه زمونږ نه په نزد باندی، دی طرف ته اشاره کړي ده، په څیل قول ویعلم منه انهما ان کانا فی حادثة واحدة سره، او په پنځم صورت کښې به مطلق نه شی محمول کولے په مقید باندی بالاتفاق دوی مثال په ذریعه د وتقید الصیام بالتتابع فی کفارة القتل واطلاق العتق فی کفارة الظهار سره بیان کړے شوے دے،

ثُمَّ شَرَعَ فِي جَوَابِ الشَّافِعِيِّ فَقَالَ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْقَيْدَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِأَنَّ الْوَصْفَ قَدْ يَكُونُ اتِّفَاقِيًّا وَقَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ وَقَدْ يَكُونُ لِلتَّلَهُّفِ أَوْ لِلْمَدْحِ أَوِ اللُّزُومِ وَلَئِنْ كَانَ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يُوجِبُ النَّفْيَ لِأَنَّ الْمُتَنَازَعَ فِيهِ هُوَ الشَّرْطُ النَّحْوِيُّ الَّذِي تَدْخُلُ عَلَيْهِ الْأَدَوَاتُ وَلَا تَأْثِيرَ لَهُ فِي نَفْيِ الْحُكْمِ لِأَنَّ نَفْيَ الْحُكْمِ نَفْيٌ أَصْلِيٌّ لَا شَرْعِيٌّ عَلَى مَا قَدَّمْنَا وَلَئِنْ كَانَ فَإِنَّمَا يَصِحُّ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ عَلَى غَيْرِهِ إِنْ صَحَّتِ الْمُمَاثَلَةُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكَبَائِرِ بِخِلَافِ لَوْ سَلَّمْنَا نَفْيَ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ الْمَنْصُوصِ لَكِنَّا لَا نُسَلِّمُ الْمُسَاوَاةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَسْكُوتِ حَتَّى يُحْمَلَ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكَبَائِرِ فَيَكْفِي أَنْ يُشْتَرَطَ فِيهِ الرَّقَبَةُ الْمُؤْمِنَةُ بِخِلَافِ الظِّهَارِ وَالْيَمِينِ فَإِنَّهُمَا صَغِيرَتَانِ يُمْكِنُ جَبْرُهُمَا بِالرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ تَكُونَ كَافِرَةً أَوْ مُؤْمِنَةً وَأَيْضًا لَوْ رُبِعَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُخْتَلِفٌ فَإِنَّ فِي الْقَتْلِ حُكْمَ أَوَّلًا بِالتَّحْرِيرِ ثُمَّ بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ وَفِي الظِّهَارِ حُكْمَ أَوَّلًا بِالتَّحْرِيرِ ثُمَّ بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ ثُمَّ بِإِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِينًا وَفِي الْيَمِينِ خَيَّرَ أَوَّلًا بَيْنَ إِطْعَامِ عَشَرَةٍ أَوْ كِسْوَتِهِمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ثُمَّ إِنْ لَمْ يَتَيَسَّرْ هُوَ لَا مِ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَاللَّهُ تَعَالَى الْعَالِمُ بِمَصَالِحِ الْعِبَادِ وَحِكَمِهِمْ قَدْ حَكَمَ بِمَا شَاءَ فِي كُلِّ جِنَايَةٍ عَلَى حِيَالِهَا فَلَا يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَعَرَّضَ لِشَيْءٍ مِنْهَا أَوْ نَحْمِلَ نَصَّ أَحَدِ مِنْهَا عَلَى الْآخَرِ بِالْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ إِلَّا فِيمَا فِيهِ تَضْيِيعُ الْأَسْرَارِ الَّتِي أَوْدَعَهَا فِيهِ

**ترجمہ:** بیا مصنفؒ دا امام شافعیؒ په جواب کښی شروع وکړله فرمائی چه مونږه نه منو چه قید د شرط په معنی کښی دے، خکه چه وصف کله اتفاقی وی او کله د علت په معنی کښی وی، او کله د کشف یا مدح یا ذم د پاره وی او که چرته قید د شرط په معنی کښی وی نو مونږه واسلیم کوو نه چه شرط د حکم نفی لره واجب کوی، خکه چه متنازع فیه هغه شرط نحوی دے په کوم باندی چه ادوات د اخلیری، او دی د نفی د حکم په نفی کښی څه دخل نشته دے، خکه چه د حکم یعنی اصلی ده نه شرعی لکه چه مونږه وړاندے دی بیان کړے دے، او که داهم وی نو دی قید سره به دی په غیر باندی استدلال نیول صحیح وی، که چرته مماثلت صحیح وی حالانکه داسی نه ده، خکه چه قتل د لویو کبیره نه دے، یعنی که مونږه په اصل منصوص کښی د حکم نفی تسلیم هم کړو، لیکن بیاهم مونږه دده او د مسکوت عنه په مابین کښی مساوات لره نه منو نو دی چه مسکوت عنه په منصوص باندی محمول کړے شی، خکه چه قتل د لویو کبیره نه دے دی وجه نه ممکن ده چه چه دی کښی رقبه مومنه شرط وی، په خلاف د ظهار او یمین باندی خکه چه دا دواړه واړه جرمونه دی، دی دواړو تلافی په رقبه مطلقه سره ممکنه ده، عام دینه چه دا مومنه وی او که کافره وی، او بیا په منصوص او مسکوت کښی د هریو تقسیم مختلف دے، خکه چه په کفاره د قتل کښی اوّلاً د تحریر حکم وشو، بیا به په دوه میاشتو کښی د تنه د روژو، او په کفاره د ظهار کښی اوّل د تحریر حکم وشو، بیا د دوه میاشتو روژه، بیا شپیته مسکینانو ته د خوراک ورکولو او په کفاره د یمین کښی اوّل لس مسکینانو ته د خوراک ورکولو، وکپړی اغوندلو او د رقبه د آزادولو په مابین کښی اختیار ورکړے شوے دے بیا که چرته دا څیزونه میسر نه وی نو وروسته روژی دی، پس الله پاک د خپلو سپکانو په مصالحو او حکمتونو باندی عالم دے، دی وجه نه ګے په خپله خوښی سره د هر جرم حکم د هغے د حیثیت مطابق ورکړے دے، لهذا ز مونږه د پاره دا مناسبه نه ده، چه مونږه په دی کښی لویځیږ سره تعارض وکړو، یا په دی کښی لویو نصّ لره په بل باندی په اطلاق او په تقیید سره محمول کړو، خکه په دی سره هغه تماموا مور ولره ضائع کول دی کوم چه په دی کښی د ولیعت کړے شوی دی،

**تشریح:** د دریے وجه فاسده په سلسله کښی امام شافعیؒ دا دلیل بیان کړے دے، چه قید د ایمان د شرط په معنی کښی دے، لهذا اخر نکه چه د شرط په منتفی کیدلو

سره حکم منتفی کیږی نو د غه شان به د قید په نفی سره هم د حکم نفی راځی، فاضل مصنّف رح د دی جواب ورکولو سره وفرمایل چه مونږه وایو چه قید د شرط په معنی کښی دے حُکمه چه قید د ایمان یو وصف دے او وصف کلهٔ خو اتفاقی وی لکه په وَرَبَائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ کښی حجر زوج وصف الاتفاقی دے، او کله د علت په معنی کښی وی لکه په السارق او الزّانی کښی وصف د سرقه او وصف د زنا د عّلت په معنی کښی دی او کله د کشف د پاره وی لکه الجسم الطویل العریض العمیق، نو طویل او عریض او عمیق د جسم د کشف او وضاحت د پاره دی او کله وصف د پاره د مدح وی لکه بسم الله الرّحمٰن الرّحیم کښی الرّحمٰن او الرّحیم د الله د مدح په ذکر کولے شی، او کله وصف د پاره د ذم وی، لکه شیطان الرجیم کښی رجیم د ذم د پاره ذکر دے، او په مذکوره تمام صورتونو کښی د وصف په انتفاء سره حکم انتفاء نه راځی، او کله چه په مذکوره صورتونو کښی د وصف په نفی سره حکم نفی نه راځی، نو وصف یعنی قید به د شرط په معنی کښی څرنګه ښائسته شی مصنّف لږ نور هم وړاندی شوا دے فرمائیلی کړی او منوهم، چه وصف یعنی قید د شرط په معنی کښی دے نو بیا مونږه وایو چه منوچه د شرط په انتفاء سره انتفاء د حکم راځی، حُکمه متنازع فیه هغه شرط نحوی دے، پرکوم باندی چه د دوات د اخلیږی د دی شرط نفی د حکم په نفی کښی هیڅ دخل نشته دے، حُکمه چه د حکم نفی اصلی وی نه شرعی، لکه چه مونږه دی کړے دے،

مصنّف رح وائی که مونږه د اخبره تسلیم هم کړو چه د شرط په نفی سره د حکم نفی راځی، نو د مقید په ذی یعه باندی په مطلق سره هغه وخت کښی استدلال کول صحیح شی کله چه د جنایاتو یعنی جرمونو په مابین کښی مماثلت موجود نه دے حُکمه چه قتل یوه لویه کبیره گناه ده، حاصل دا که مونږه د اخبره تسلیم هم کړو چه اصل منصوص یعنی په کفاره د قتل کښی د قید د ایمان په نفی سره حکم یعنی کفاره منتفی کیږی، یعنی رقبه کافره سره به غلام غلام نه ازادیږی، نو بیا هم وی لوه کفاره د ظهار لویین طرف ته نشی متعدی کولے، حُکمه چه د کفاره قتل او مسکوت عنه یعنی د یمین او د ظهار په کفاره کښی څه مماثلت موجود نه دے، او هر کله چه د دی مابین کښی څه مماثلت او مساوات نه دے موجود، نو د یمین او د ظهار کفاره به په کفاره د قتل باندی نشی حمول کولے، حُکمه په دوه څیزونو کښی دیو په بل باندی د حمول کید لو د پاره د دواړو په منځ کښی د

مماثلت او مساوات وجود ضروری دے، لهذا قتل چه کوم دلو لپاره کبیره ګڼلے دے، دوی
پاره د رقبه مومنه شرط لګول مناسب دی، ځکه چه جنایت غلیظ دے. لهذا کفاره هم
غلیظه پکار ده، یعنی رقبه لره د مومنه په قید سره مقید ه کړے شوه، او ظهار او یمین
چونکه پاره جرم نه دی، دی وجه نه د دوی د تلافی پاره سزا هم د پاره مقرر شوی وه یعنی
مطلق د رقبه آزادول خو اګه کافره وی او که مومنه وی، په دی جواب باندی یو اعتراض
راځے، او هغه دا چه کفاره د قتل په قتل خطا کښی واجب کیږی، نه په قتل عمد کښی، او
قتل خطا کبیره ګناه نه ده، لهذا د مصنفؒ قتل خطا لره په کبیره ګناهو لوکښی شمارل په
څنګه درست ذکر کړی، دوی جواب دا دے چه د مصنفؒ دا جواب د الزام علی الخصم د قبیلے
څخه دے، ګویا مصنفؒ خپل خصیم یعنی مقابل شوافعوؒ ته خطاب کړلو سره د فرمایل چه
ستاسو په نزد باندی په قتل عمد کښی کفاره واجب ده، او قتل عمد د کبیره ګناهو لوکښی نه دے
په کفارا تو کښی د یوڅ بل باندی د نه محمول کړلو جواب ثانی دا دے چه اصل منصوص یعنی په
کفاره د قتل کښی او په مسکوت عنه یعنی کفاره د یمین او د ظهار کښی د هر یو تقسیم هم مختلف دے
حکم چه په کفاره د قتل کښی اوّل د رقبه د آزاد ولو حکم کړے شوے دے، بیا د دوه میاشتو د
روژو نیولو او په کفاره د ظهار کښی اوّل د رقبه آزاد ولو، بیا د دوه میاشتو د روژو او بیا شپیته
مسکینانو ته د ځوراک ورکولو حکم ورکړے شوے او په کفاره د یمین کښی خو اوّل په دری ځیزونو
کښی اختیار ورکړے شوے دے، (۱) لس مسکینانو ته ځوراک ورکول (۲) لس مسکینانو ته
کپړی ورکول (۳) او رقبه آزاد ول بیا که دا دری واړه ځیزونه مهیّا نه وی نو دری ورځے د
روژو نیولو حکم شوے دے،

بهرحال الله پاک د خپلو بندګانو په مصلحتونو باندی نه خبر دے او په خپل خوښه سره د
هر جرم مطابق حکم ګلولے دے، مونږ له هم نه دی مناسب چه دی کښی یو ځیز ته تعارض وکړو
د نص لره د دلیل په اطلاق او تقیید باندی حمل کړو، ځکه دی ډیره ښه هغه تمام اسرار ضائع
شی چه کوم دی کښی الله پاک اینبی دی بهرحال چه کله خبره داسی ده نو د یمین او د ظهار
کفاره یعنی رقبه مطلقه لره د قتل په کفاره یعنی رقبه باندی محمول کول درست نه دی،

وَاَمَّا قِيْلَهُ الْاِسَامَةِ وَالْعَدَالَهِ فَلَمْ يُوْجِبِ النَّفْيُ جَوَابٌ عَمَّا يَرِدُ عَلَيْنَا مِنَ النَّقْضَيْنِ

وَهُوَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِذَا وَرَدَ الْاِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ لَا يُحْمَلُ اَحَدُهُمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَهٰهُنَا وَرَدَ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ شَاةٌ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ فِي الْاِسَامَةِ لِاَنَّ الْاِبِلَ سَبَبُ الزَّكٰوةِ وَالْاَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ بِالسَّائِمَةِ وَقَدْ حَمَلْتُمُوْهُ وَالْمُطْلَقَ هٰهُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ حَتّٰى لَا تَجِبَ الزَّكٰوةُ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ وَاَيْضًا قُلْتُمْ اِذَا كَانَتِ الْحَادِثَةُ مُتَنَاوِلَةً لَا تَحْمِلُ الْمُطْلَقَ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَقَدْ سَلَّمْتُمْ قَوْلَهُ تَعَالٰى وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ عَلٰى قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ حَتّٰى شَرَطْتُمُ الْعَدَالَةَ فِي الْاَدَاءِ شَهَادَةِ مُطْلَقًا مَعَ اَنَّ الْاَوَّلَ وَارِدٌ فِي حَادِثَةِ الدَّيْنِ وَالثَّانِي فِي بَابِ الرَّجْعَةِ فِي اِبْطَالِكُمْ فَاَجَابَ اَنَّ قَيْدَ الْاِسَامَةِ فِي الْمَسْاَلَةِ الْاُوْلٰى وَقَيْدَ الْعَدَالَةِ فِي الْمَسْاَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يُوْجِبِ الثَّانِيَ عَمَّا عَدَاهُ كَمَا فَهِمْتُمْ لٰكِنِ اشْتَهَرَ الْعُرْفُ فِي اِبْطَالِ الزَّكٰوةِ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ اَوْ جَبْتُ نَسْخَ الْاِطْلَاقِ يَعْنِي اِنَّمَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْاَلَةِ الْاُوْلٰى بِالسُّنَّةِ الثَّالِثَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى نَفْيِ الزَّكٰوةِ عَنْ غَيْرِ السَّائِمَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَا زَكٰوةَ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ وَالْعُلُوْفَةِ لِاَنَّ هٰذِهِ الثَّلٰثَةَ كُلَّهَا غَيْرُ السَّائِمَةِ وَمَا عَمِلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ۔

ترجمہ:۔ او پاتی شود اسامت او د عدالت قید نو داد حکم نفی لره نه واجب کوی، داد هغه نقضو نو جواب دے کوم چه مونږ ته باندی وارد یږی او هغه داچه تاسو وائے چه کله اطلاق او تقلید په سبب کښی وارد وی، نو په دی کښی یو په بل باندی نشی محمول کیدے، او دلته کی د حضور علیه السلام قول فی خمس من الابل شاة او د حضور علیه السلام قول فی خمس من الابل السائمة شاة په اسباب کښی وارد وی، حکم چه ابل د زکوٰة سبب دے، او اوّل حدیث مطلق دے، او دویم حدیث د اسامت و قید سره مقید دے، او تاسو لته کښی مطلق لره محمول کړے دے په مقید باندی، تردی چه تاسو ویلی وی، چه په غیر لسائمه کښی به زکوٰة نه وی واجب، د غه شان د اهغه سره ویلی وی، کله چه د هر مختلف وی نو مطلق لره به نشی محمول کولے په مقید باندی، حالانکه تاسو قول د باری تعالیٰ واستشهدوا شهیدین من رجالکم په قول د باری تعالیٰ

وانهمد واذوی عدل منکم باندی محمول کړے دے، تردی چه تاسو په مطلق اشهاد کښی د عدالت شرط ګڼلے دے، حالانکه اوّل قول یعنی حادثه دډین یعنی قرض کښی وارد شوے دے، اودویم قول په باب درُجعت فی الطلاق کښی یعنی مصنفؒ جواب ورکړے دے چه په اوّل مسئلے کښی د اسامت قید او په دویم کښی د عدالت قید دی نه د ما سوی حکم نفی کول نه واجب کوی - لکه چه تاسو وافهم کړی وه لیکن هغه حدیث چه کوم زکوٰة لره د عوامل اودحوامل د قید نه باطل کولو مشهور دے، هغے د اطلاق نسخ لره واجب کړے دے، یعنی مونږه په اوّله مسئله کښی په دی دریم حدیث باندی عمل کړے دے، کوم چه د غیر سائمه نه د زکوٰة په نفی باندی دلالت کوی، او هغه حدیث دادے په هغه څاروباندی زکوٰة نشته دے کوم چه د پټی په کار راغلی وی، او کوم چه د بوجهراو پلو پسکار راغلی، او کوم چه د صرفګیا خوړی، حکه دادری واړه غیر سائمه دی، مونږه مطلق لره په مقیّد باندی د عمل کولو عمل نه دے کړے، او د فاسق په خبر کښی د تحقیق حکم د اطلاق د نسخ موجب ګڼلے دے، یعنی د غه شان مونږه په دی دویم مسئله کښی په دی دریم نصّ باندی عمل کړے دے، کوم چه د فاسق په خبر کښی د تحقیق په بارے کښی وارد شوے دے، او هغه نصّ دادے اے ایمان والو که تاسو ته یو فاسق یو خبر راوړی نو تاسو د توقف او تحقیق ته کار واخلی، پس چونکه د فاسق خبر واجب التوقف دے، دی وجه نه په خبر کښی عدالت شرط کړے شوے دے، او مونږه مطلق لره په مقیّد باندی د محمول ولو عمل نه دے کړے،

**تشریح** :- په دی عبارت کښی په مونږه احنافو باندی د وارد شوی دوه اعتراضونو سره هغے د جواب ذکر شوے دے، اوّل اعتراض دادے چه احناف دی خبری قائل دی چه کله مطلق او مقیّد په سبب کښی وارد وی، نو په هغے کښی مطلق لره په مقید باندی محمول کولے، لکه چه ولهذا دی تیر شوی دی، حالانکه مونږه کور وچه مطلق او مقیّد په سبب کښی منلے کور دی، مګر دینه باوجود تاسو مطلق لره په مقیّد باندی محمول کړے دے مثلاً ترمذی کښی، صدقه په سلسله کښی د نبی علیه السلام په تفصیلی خط دے، د کوم چه یو جُزو دادے، فی خمس من الابل شاة یعنی په هر پنځه اوښانو کښی یوه چیلی ده، او په یو بل حدیث کښی حاکم دفی خمس من الابل السائمة شاة الفاظ ذکر کړی دی،

یعنی په هر بنځه خرڅیدونکی اوښانو کښی یو وه چیلی ده ، دا د واړه حدیثونه په اسبابو کښی مذکور دی ، ځکه چه دا د واړه احادیث د اوښانو په بارہ کښی دی او اوښی د زکوٰة سبب دے او اوّل حدیث مطلق دے په هغے کښی وسائمه قید نشته دے او دویم حدیث کښی وسائمه کیدلو قید سره مقیّد دے ، حالانکه دلته کښی تاسو احناف مطلق لره په مقیّد باندی محمول کوی ، او دا ستاسو اصل دے چه غیر سائمه کښی زکوٰة نشته دے دویم دا دے چه تاسو وائے که حادثه جُدا جُدا وی نو مطلق لره په مقیّد باندی نشی محمول کولے ، حالانکه تاسو حضرات په دا سی موقع باندی مطلق لره په مقیّد باندی محمول کوی مثلاً د حادثه دین باره کښی قول د باری تعالیٰ واستشهدوا واشهدوا من رجالکم مطلق دے ، د عدالت قید وروسره نشته دے ، اود رجعت فی الطلاق په باب کښی قول د باری تعالیٰ واشهدوا ذوی عدل منکم مقیّد دے ، د شاهدین لفظ د عدالت په قید سره مقیّد دے ، او تاسو خلق مطلق کواهی کښی د عدالت شرط کړے ، لهٰذا دینه ثابته شوه چه که حادثه جدا وی نو هم تاسو مطلق لره محمول کوی په مقیّد باندی او دهر کواهی د پاره موشرط د عدالت مقرر کړے دے ، د دی اعتراض تاسو جواب دا دے ، چه په اوّل مسئله کښی د سائمه قید او په دویمه مسئله کښی د عادل والی نیه دخل انتفاء په وخت کښی د حکم نفی لره نه واجب کوی ، لکه چه معترض فهم کړی ده ، بلکه حقیقت دا دے چه عوامل رکوم څارونی چه پتو کښی کار کوی ؛ ) او حوامل رکوم چه بوجهر او پرونکی وی ) او علوفه رلکه چه صرف کیاخوری ) کښی زکوٰة نه واجب کیدل یو دریم حدیث سره ثابتیږی او هغه دریم حدیث دا ښکاره مسئله کښی د عادل والی نیه حاصل دا چه په اول مسئله کښی د غیر سائمه نه د زکوٰة په ساقط کیدلو باندی د سابقه دواړه حدیثونو علاوه یو دریم حدیث دلالت کوی او هغه دریم حدیث دا دے ، لا زکوٰة فی العوامل والحوامل والعلوفة ا او دا دری واړه څارونی غیر سائمه دی ، کوی یا رسول الله ﷺ دا وفرمائیل چه په غیر سائمه کښی زکوٰة واجب نه دے ، پس موږ نوره دا ښکاره زکوٰة لره د سائمه په قید سره د دی حدیث دوجهی نه مقیّد کړے دے ، نه دا چه مطلق لره موږ محمول کړے دے په مقید باندی ، او کله چه خبره داسی ده نو په موږ نوره دا اعتراض نه وارد پیږی ، چه تاسو مطلق لره په مقید باندی محمول کړے دے

وَقِيلَ إِنَّ الْقُرْآنَ فِي النَّظْمِ هٰذَا وَجْهٌ رَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ وَهُوَ أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَرْفِ الْوَاوِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ أَيِ الِاشْتِرَاكَ فِيهِ لِأَنَّ رِعَايَةَ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْجُمَلِ شَرْطٌ فَلَا تُجَبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لِاقْتِرَانِهَا بِالصَّلٰوةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ لِأَنَّهُمَا جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عُطِفَتْ إِحْدٰهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى بِالْوَاوِ فَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا أَيْضًا لَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لٰكِنْ لِأَجْلِ الْعَطْفِ بَلْ لِقَوْلِهِ لَا زَكٰوةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ أَيْ نَاسٌ هُؤُلَاءِ الْقَائِلُونَ الْجُمْلَةَ الْكَامِلَةَ الْمَعْطُوفَةَ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ طَالِقٌ بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ الْمَعْطُوفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ فَإِنَّهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِي الْخَبَرِ لَا مَحَالَةَ فَلِذَا الْأَوَّلُ لِأَنَّا وَقُلْنَا إِنْ عَطْفَ الْجُمْلَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ لَا يُوجِبُ الشَّرِكَةَ إِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا إِلَى مَا تَتِمُّ بِهِ وَهُوَ الْخَبَرُ فَإِنَّ هِنْدٌ لَمَّا كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى طَالِقٍ فَلِهٰذَا جَازَتِ الشَّرِكَةُ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْمَعْطُوفَةِ فَإِنَّهَا تَامَّةٌ فَإِذَا انْتَمَتْ بِنَفْسِهَا لَمْ تَجِبِ الشَّرِكَةُ إِلَّا فِيمَا تَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كَالتَّعْلِيقِ فِي قَوْلِهِمَا دَخَلَتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ الْأَخِيرَةَ وَإِنْ كَانَتْ

تَامَّةً اِيقَاعًا لِكَنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيقًا فَصَارَتْ مُشْتَرَكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيقِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ فَإِنَّهُ لَا يُعَلَّقُ طَلَاقُ زَيْنَبَ إِذْ لَوْ كَانَ عَرْضُهُ التَّعْلِيقَ لَقَالَ وَزَيْنَبُ بِدُونِ ذِكْرِ الْخَبَرِ لِأَنَّ خَبَرَ كَلِمَتَيِ الْجُمْلَتَيْنِ وَاحِدٌ فَإِذَا أَعَادَهُ عُلِمَ أَنَّ عَرْضَهُ التَّخْيِيرُ

ترجمہ:۔ او دیلے شوی دی چه قران فی النظم په وجوه فاسده کښی څلوم وجه ده، داد امام مالک رح مذهب دے، او دهغه داد ے چه حرف واولره دوه کلامونو لره جمع کول په اشتراك فی الحکم لره واجب کوی، ځکه چه جملو په مابین کښی دمناسبت رعایت سائل واشرط دی، لهٰذا په نابالغه بچی باندی به زکوٰة نه وی واجب، ځکه چه زکوٰة دقول د باری تعالیٰ اقیموا الصلوٰة سره متصل دے، داد واړه پوره جملے دی، په دی کښی یولره په بل باندی دواړو په ذریعه عطف کړے شوی دی، پس دا به دیولو په مابین کښی د برابری تقاضا کوی، او زمونږه په نزد باندی په نابالغه باندی زکوٰة نه واجب کیږی لیکن دوی وجه عطف نه دے بلکه قول درسول الله ﷺ لازکوٰة فی مال الصبی ہے او دی خلاف په جمله ناقصه باندی قیاس کړے دے، یعنی دی حضرا توجمله کامله کومه چه معطوفه ده، په جمله کامله باندی لکه زینب طالق وهند طالق په جمله ناقصه معطوفه علی جمله کامله لکه زینب طالق وهند باندی قیاس کړی ده ځکه چه دا واړه جملے په خبر کښی شریک دی، لکه چه واړاندی دوه جملے، او مونږه دیل چه عطف جمله علی جمله شرکت لره نه واجب کوی، ځکه چه شرکت صرف په جمله ناقصه کښی واجب وی، ځکه چه جمله ناقصه داسی څیز طرف ته احتیاج لری دکوم په ذریعه چه دا تامّه شی یعنی خبر ځکه چه هند دَ طالق محتاج دے، دی وجه نه شرکت راغلو په خلاف د عطف د جمله کامله ځکه چه هغه تامّه ده، پس هرکله چه دا په خپله تام شوه نو شرکت به نه ثابتیږی، مګر په هغه څیز کښی کوم طرف ته چه جمله تامّه محتاجه وی، لکه ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حرٌ کښی تعلیق دے، وجه داده چه جمله اخیره اګرچه ایقاعًا تام ده لیکن تعلیقًا ناقصه ده، پس دا داوّل جمله سره په تعلیق کښی مشترکه

شوی دہ ، پہ خلاف د قول د هغه ان دخلت الدار نانت طالق و زینب طالق باندی حُکم دلتہ کښی د زینب طلاق معلّق نہ دے حُکم کہ د قائل غرض تعلیق دے نو هغہ بہ بغیر د ذکر د خبرو زینب ولیے دے ، حُکم چہ د د واړو جملو خبر یو دے پس هر کلمہ چہ هغہ خبر د دوارہ راوړلو نو ثابتہ شوہ چہ د هغہ غرض تجیز دے ،

**تشریح** :- پہ وجوہ فاسدہ کښی خلور مہ وجہ فاسدہ چہ د کوے امام مالک رح قائل دے هغہ دا دہ چہ کہ چیرتہ دوہ کلامونو لرہ د واو پہ ذریعہ باندی جمع کړے شی نو هغہ اشتراک فی الحکم لرہ ثابتوی ، چہ دا دواړہ کلامونو پہ حکم کښی د نہ نہ شریک دی اوږ دی دا دہ چہ د جملو پہ مابین کښی د مناسبت رعایت ساتل ضروری دی ، او مناسبت بہ پہ هغہ وخت کښی متحقق کیږی ، چہ کلہ دغہ جملے پہ حکم کښی شریکے وی ، دی وجہ نہ قرآن فی النظم لرونکے د اشتراک فی الحکم موجب کرځولے دے ، او کلہ چہ قرآن فی النظم اشتراک فی الحکم لرہ ثابتوی نو پہ نا بالغہ بچی باندی بہ زکوٰۃ واجب نہ وی ، حُکمکہ چہ پہ قول د باری تعالیٰ اقیموا الصلوٰۃ و اٰتوا الزکوٰۃ کښی زکوٰۃ د مونځ سرہ متصل دے ، او دا دواړہ جملے یعنی اقیموا الصلوٰۃ او اٰتوا الزکوٰۃ کاملے او پورہ دی ، لهٰذا دی لرہ یوہ پہ بلہ باندی د واو پہ ذریعہ عطف کړے شوی دی ، او دا عطف دی تقاضا کوی چہ دواړہ د پہ حکم کښی برابر دی لهٰذا اخر نکہ چہ پہ نا بالغہ بچی باندی مونځ نہ دے واجب نو د غہ شان بہ پہ زکوٰۃ هم نہ وی واجب ، د پارہ دی چہ د قرآن فی النظم د وجہ نہ حکم پوښان شی ، پہ نا بالغہ بچی باندی زمونږ د پہ نزد باندی هم زکوٰۃ نہ دے واجب لیکن د دی سبب عطف او قرآن فی النظم نہ دے ، بلکہ د رسول اللہ ﷺ قول لا زکوٰۃ فی مال الصبیّ دے ، یعنی د بچی پہ مال کښی زکوٰۃ نشتہ دے ،

مصنّف رحمۃ اللہ علیہ د قرآن فی النظم نہ د اشتراک فی الحکم ثابت کولو باندی د امام مالک رح دلیل بیانولو سرہ وفرمائیل چہ دی حضرات تو مالکیہ هغہ جملہ کاملہ چہ عطف وی پہ جملہ کاملہ باندی مثلاً زینب طالق و هند طالق قیاس کړی دہ ، پہ هغہ جملہ ناقصہ باندی کومہ چہ عطف وی پہ جملہ کاملہ باندی مثلاً زینب طالق و هند حاصل د قیاس دا کہ چیرتہ یو جملہ ناقصہ پہ جملہ کاملہ باندی معطوف وی مثلاً زینب طالق و هند نو دا دواړہ جملہ بالاتفاق پہ خبر کښی شریکے وی ، یعنی پہ طالق کښی زینب او هند دواړہ شریک دی ، لهٰذا دواړہ

به مطلقه وی په دی باندی قیاس کولو سره حضرات و مالکیه وفرمائیل که چرته یوه کامله جمله په بله کامله جمله باندی عطف وی مثلاً زینب طالق وهند طالق نو هم دا دواړه جملے به په خبر کښی شریکے وی، او په زینب او هند دواړو باندی به طلاق واقع کیږی، نو موږ ده طرف نه جواب دادے چه عطف جمله علی الجمله شرکت فی الحکم لره نه ثابتوی، حُکم چه شرکت صرف عطف جمله ناقصه کښی ثابت وی، حُکم چه جمله ناقصه داسی خیز طرف ته احتیاج لری دی وجه نه زینب طالق وهند لفظ د طالق ته احتیاج لری، پس دغه احتیاج په وجه باندی د معطوف او معطوف علیه په مابین کښی شرکت راغلے دے، په خلاف د عطف د جمله کامله په جمله کامله باندی چه هغه په خپله تام وی، او په خپل تام والی کښی د چا محتاجه نه وی، لهذا هر کله چه هغه په خپله تام وه، او د خبر محتاجه نه وه، نو په دی کښی شرکت ثابت نه وی، الزمن داچه د دی حضرات و جمله کامله لره په جمله ناقصه باندی قیاس کول، دا قیاس مع الفارق دے، لهذا جمله تامه لره په جمله ناقصه باندی قیاس کول درست نه دی، او قران فی النظم به اشتراک فی الحکم لره نه ثابتوی، هاں البته که چرته جمله تامه هم څه څیز طرف ته محتاجه وی، نو په دغه څیز کښی به جمله تامه هم شریک وی، مثلاً تعلیق بالشرط مثلاً که چا ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حرٌّ ویل، نو د دخول دار نه پس به په ټولو باندی طلاق واقع شی، او غلام به آزاد شی، حُکم چه دویمه جمله اگرچه د واقع کید لو په اعتبار سره خو پوره وه، لیکن د تعلیق په اعتبار سره ناقصه وه، حُکم چه دلالت حال سره د خبر واقع کیږی، حُکم چه د قائل مقصد فوری طور باندی د غلام آزادیدل نه وی، بلکه د خول دار باندی معلق کول وی، بهرحال چونکه دویمه جمله د تعلیق په اعتبار سره ناقصه وه، دی وجه نه هغه به په تعلیق کښی د اوّل جمله سره شریک وی، او دواړه جملے به د دخول دار په شرط باندی معلّقے وی، وجه داده که چرته د قائل مقصد د زینب طلاق لره معلّق کول مقصد وو، نو صرف زینب به ځے ویلے وے، او خبر به ځے نه ذکر کولے، حُکم چه د دواړو جملو خبر ذکر دے لیکن هر کله چه قائل خبر لره دوباره ذکر کړلو نو دینه دا معلومه شوه چه د قائل مقصد د زینب طلاق لره معلق کول نه دی بلکه په هغے باندی تنجیزی طلاق واقع کول مقصود دی،

وَالْعَامُ إِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ هٰذَا وَجْهٌ خَامِسٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ أَوْرَدَهُ
عَلَى خِلَافِ طَرِيقِ السَّابِقِ حَيْثُ أَوْرَدَ مَذْهَبَهُ إِصَالَةً الْمَذْهَبُ الْفَاسِدُ
تَبَعًا وَتَفْصِيلُهُ أَنَّ صِيغَةَ الْعَامِ إِذَا أُوْرِدَتْ فِي حَقِّ شَخْصٍ خَاصٍ فِي نَصٍّ
أَوْ قَوْلِ الصَّحَابَةِ فَإِنْ كَانَتْ كَلَامًا مُبْتَدَءًا فَلَا خَوْفَ فِي أَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهَا
وَلَا تَخْتَصُّ بِسَبَبٍ خَاصٍّ وَرَدَتْ فِيهِ وَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ خَرَجَتْ
مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَمَا رُوِيَ أَنَّ مَاعِزًا لَمَّا رَجَمَ أَوْ سَهْلَى رَسُولُ اللّٰهِ
صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ فَإِنَّ قَوْلَهُ رُجِمَ وَسَجَدَ عَامٌّ صَالِحٌ فِي
نَفْسِهِ لِكُلِّ رَجْمٍ وَكُلِّ سُجُودٍ وَقَعَ مَوْقِعَ الْجَزَاءِ أَوْ خَرَجَ الْجَوَابَ وَلَمْ
يَرِدْ عَلَيْهِ بِأَنْ يَقُولَ مَنْ دُعِيَ إِلَى الْغَدَاءِ إِنْ تَغَدَّيْتُ تَعَبْدِي حُرٌّ فَإِنَّهُ
وَقَعَ فِي مَوْضِعِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَرِدْ عَلَى قَدْرِهِ أَوْ لَمْ يَسْتَقِلَّ بِنَفْسِهِ عُطِفَ عَلَى
قَوْلِهِ وَلَمْ يَرِدْ فَهُوَ نَعْتٌ لِلْجَوَابِ أَيْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا
بِنَفْسِهِ بِأَنْ قَالَ شَخْصٌ لِآخَرَ الْكَيْسُ لِي عَلَيْكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ بَلَى أَوْ قَالَ أَكَانَ
لِي عَلَيْكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ نَعَمْ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ بِأَنْ يَقُولَ لَكَ
عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَهُوَ إِقْرَارٌ مُبْتَدَءٌ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيهِ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ أَيْ
يَخْتَصُّ الْعَامُّ فِي هٰذِهِ الصُّوَرِ الثَّلٰثِ بِسَبَبِ الْوُرُودِ اتِّفَاقًا وَلَا يَحْتَمِلُ ابْتِدَاءَ
الْكَلَامِ فَقَطْ ۔

ترجمہ ۔ او صیغهٔ عام چه کله دَ جزاء په موقع کښی استعمال شی، دا په وجوه فاسده کښی پینځمه وجه فاسده ده، مصنفؒ دی لره دخپل سابقه طریق بیان نه خلاف راوړے دے دی وجه نه خپل مذهب ئے اصالةً راوړے دے او مذهب فاسده ئے تبعًا راوړے دے «دی تفصیل دادے چه کله صیغهٔ عام پرینږ یا صحابی په قول کښی دیو خاص شخص په بارهٔ کښی راوړے شی، پس که چرته دغه کلام مبتداء دی نو په دی خبره کښی څه اختلاف نشته دے، چه دغه جمله خپلو جمیعو افرادو لره شامله ده، او دغه سبب سره خاص نه ده، په کوم کښی چه دغه ورود دی اخلے دی، او که چه دغه کلام داسی نه دی بلکه د جزاء په موقع کښی استعمال دی لکه چه مروی ده چه ماعزؓ زنا وکړله او دغه لره رجم کړے شو، یا رسول الله صلی الله علیه وسلم نه سمدهٔ وشوه، نو دوی سجده وکړله حکه چه قول

د رسول اللہ ﷺ رُجِمَ او سجدۂ عام دے فی نفسہ دھر رجم او ھرے سجدے صلاحیت لری، او دَ جزاء پہ موقع کښی ئے استعمال را غلے دے، یا دجواب پہ موقع کښی استعمال وی او څه زیادت پہ نه وی را غلے پہ دی طور باندی چہ کوم شخص تہ د غذاء دعوت ورکړے شوی وی او هغہ وائی ان تغدیت مغبری حرٌ څکہ چہ دا کلام دَ جواب پہ موقع کښی استعمال شوے دے، او د جواب پہ مقدار باندی نہ دے زائد شوے، یا بنفسہ مستقل نہ وی، دا جملہ دھغہ پہ قول ولم یزد باندی معطوف دہ، پس دا د جواب قید دے یعنی د جواب پہ موقع باندی ئے استعمال را غلے دے، او بنفسہ مستقل نہ دے۔ مثلاً یو شخص بل شخص تہ وایی، څمانی درهم ستاپہ ذمہ باندی نہ دی، هغہ وایی، هاں! یا اوّل شخص وایی څمانپہ تاباندی زر درهم دی، نو دا بہ از سرِ نو اقرار وی کوم چہ زمونږ دَ بحث نہ خارج دے، نو پہ دی دری وارو صورتونو کښی بہ عام بالاتفاق د سبب د رود سرہ مختص وی او د ابتداء د کلام کیدلو احتمال بہ نه لری۔

**تشریح**:- پہ دی عبارت کښی پنځہ وجہ فاسدہ ذکر دہ، لیکن دا د مصنفؒ د سابقہ طرز بیان نہ خلاف دہ، څکہ چہ دا دی وجہ پہ بیان کښی دَ مصنفؒ طرز داد دے چہ خپل مذہب لرہ ئے اصالۃً پیش کړے دے، او وجہ فاسدہ لرہ ئے تبعاً ذکر کړے دے حالانکہ وړاندی مصنفؒ خپل مسلک لرہ تبعاً او وجہ فاسدہ لرہ ئے اصالۃً ذکر کړے دے۔ بهرحال دا دی وجہ تفصیل دا دے کہ چرتہ یو عام صیغہ پہ نص یا پہ قول دَ صحابی کښی د یو خاص شخص پہ باره کښی وارده شوی وی، نو دا دی متعدّد صورتونہ دی،

(۱) یو داکہ دغہ صیغہ پہ نوی کلام کښی وی نو پہ دی کښی څہ اختلاف نشته دے چہ دغہ صیغہ پہ خپل جمیع افرادو لرہ شامل وی، او دغہ سبب سرہ بہ مخصوص نہ وی، دکوم بارہ کښی چہ ئے راغلے دے،

(۲) او کہ چرتہ نوی کلام نہ وی بلکہ د جزاء پہ طور باندی ئے استعمال را غلے وی، دا تہ کښی د جزاء نہ څوی جزاء نہ دہ مراد، بلکہ هر هغہ څیز مراد دے کوم چہ پہ سابقہ باندی مرتب وی، لکہ څرنګہ چہ جزاء پہ شرط باندی مرتب وی، د جزاء پہ طور باندی د استعمال مثال دا دے ان ماعز زنی فرجم یا سلمی رسول اللہ ﷺ فسجد اقلہ واقعہ د ماعز اسلمی د زنا ده، کوم چہ مشهور ده، او د دوئے واقع حاصل دا دے چہ یو ځل رسول اللہ ﷺ

په خلورو رکعتی مونځ کښی دوه رکعتونه نه پس سلام وکړ ځولو، ذوالیدین صحابی ؓ ورته ویل لو اودے ویل چه اے د الله رسوله تاسو په مونځ کښی قصر وکړو اوکه نه هیر شوی دی درنه رسول الله ﷺ وفرمایل کل ذالك لم یکن په دی کښی پرهم نه دے شوے ذوالیدین ویل قد کان بعض ذالك خه خو ضرور شوی دی، صحابه کرامؓ ذوالیدین تصدیق وکړو، نبی علیه السلام پورے مونځ اداء کړلو او سجده سهوه مے هم وکړله داد هغے دوه خبره ده کله چه په مانځه کښی کوم خبرو کولو اجازت وو، بهرحال په اوّل واقعه کښی لفظ د رجم اوپه دویمے واقعے کښی لفظ سجده عام دے، فی نفسه د هر رجم اوهر سجدے صلاحیّت لری، اوپه قرینے د فاسوه دجزاء په طور باندی استعمال شوی ده۔

(۳) یا هغه صیغه عام کوم چه د جواب په موقع کښی استعمال شوی وی، لیکن د جواب نه زائد نه وی، مثلاً یو سړی ته د سحر د خوراک دعوت ورکړے شو هغه په جواب کښی ویل ان تغدیت فعبدی حرٌ دلته کښی ان تغدیت فعبدی حرٌ د جواب په ځای کښی استعمال شوے دے، لیکن د جواب نه زائد نه دے،

(۴) یا صیغه عام د جواب په طور باندی استعمال شوی وی، او بنفسه مستقل نه وی دا عبارت عطف دے په دلمړیز د باندی او جواب د پاره قید دے، یعنی صیغه عام د جواب په طور استعمال شوی دی او بنفسه مستقل نه وی مثلاً یو شخص ته ویل الیس لی علیك الف درهم نو دا به ازیر نو اتراس وی کوم چه زمونږه د بحث نه خارج دے،

مصنف رحمه الله تعالیٰ فرمائی چه د اخر په دری صورتونو کښی یعنی چه کله صیغهٔ عام د جزاء په طور استعمال شوی وی یا د جواب په طور استعمال شوی وی او د جواب نه زائد نه وی یا د جواب په طور استعمال شوی وی او بنفسه مستقل نه وی نو په دی دری وار د صورتونو کښی به صیغه عام بالاتفاق سبب ورود سره مختص وی او د ابتداء کلام احتمال به نه لری یعنی سبب نزول باندی به منحصر وی، او بل طرف ته به نه وی متعدی بلکه د سبب نزول نه علاوه به د حکم ثبوت په قیاس سره وی یا به دلالت النص سره وی او یا به نصّ اخر سره وی، په دی دری وار صورتونو کښی د سبب ورود سره د مختص کیدلو وجه داده چه په اوّل صورت کښی فاجزائیه دما قبل سره تعلق لری لهذا صیغهٔ عام کومه چه د جزاء په طور باندی استعمال شوی ده، هغه به هم دما قبل سره متعلّق او مخصوص وی، په دویم صورت کښی چونکه

جواب په سوال باندی مبنی دی ، دی وجه نه دا جواب به هم دغه سره متعلق او مخصوص دی ، او په دریم صورت کښی چونکه جواب غیر متعلق دے ، دی وجه دی خپل ماقبل سره مربوط کیدل ضروری دی ، لهٰذا په دی صورت کښی به هم صیغه عام یعنی جواب غیر مستقل وخپل ماقبل سره مخصوص وی ،

وَاِنْ زَادَ عَلٰی قَدْرِ الْجَوَابِ بِاَنْ یَقُوْلَ اَلْمُدَّعٰی اِلَی الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّیْتُ الْیَوْمَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازَعُ فِیْهِ فَعِنْدَنَا لَا یَخْتَصُّ بِالسَّبَبِ وَلِهٰذَا یُبْتَدَأُ حَتّٰی لَا تَلْغُوَ الزِّیَادَةُ خِلَافًا لِلْبَعْضِ وَهُوَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِیُّ وَزُفَرُ فَعِنْدَهُمْ یَخْتَصُّ لِسَبَبِهِ اَیْضًا فَاِنْ تَغَدّٰی فِیْ ذٰلِكَ الْیَوْمِ مَعَ غَیْرِ الدَّاعِیْ اَوْ وَحْدَهُ لَا یَعْتِقُ عَبْدُهُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ فِیْهِ اِلْغَاءَ الْقَیْدِ الزَّائِدِ وَهُوَ خَیْرٌ لَهُ اَلْیَوْمَ فَلَیْسَ فِیْ اَنْ لَا یَخْتَصَّ لِسَبَبِهِ بَلْ اَیَّمَا تَغَدّٰی اَوْ حَیْثُمَا تَغَدّٰی فِیْ ذٰلِكَ الْیَوْمِ مَعَ الدَّاعِیْ اَوْ وَحْدَهُ اَوْ مَعَ غَیْرِهِ یَحْنَثُ اَلْبَتَّةَ اِحْتِرَازًا عَنِ الْعَامِّ اَلْكَلَامُ وَلٰكِنْ فِیْ اِطْلَاقِ الْعَامِّ عَلٰی هٰذَا هُوَ الْقُبْحُ لَوْعٌ مُسَامَحَةٌ فَقِیْلَ اِنَّهُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا وَرَدَ تَحْتَهُ صَالِحٌ لِكُلِّ رَجُمٍ سَوَاءٌ كَانَ لِلزِّنَا اَوْ لِغَیْرِهِ وَكَذَا لِكُلِّ مُحْجَرٍ اَعَمُّ مِنْ اَنْ یَّكُوْنَ لِلشُّهُوْدِ اَوْ لِغَیْرِهِ وَكَذَا لِكُلِّ اَلْفٍ مِنْ جِنْسِ هٰذَا الْمَالِ اَوْ مِنْ غَیْرِهِ وَكَذَا لِكُلِّ غَدَاءٍ مُدَّعٰی وَغَیْرِهِ وَقِیْلَ اِنَّهُ اُرِیْدَ بِالْعَامِّ هٰهُنَا الْمُطْلَقُ كَمَا هُوَ رَاْیُ الشَّافِعِیِّ اَلْمُصْطَلَحُ عَلَیْهِ فَتَاَمَّلْ ۔

**ترجمہ** :- او که چرته صیغه عام وقدر د جواب نه زائد وی په دی طور باندی چه کوم شخص لره د سحر طعام طرف ته راللے شوے وی ، هغه وائی ان تغدیت الیوم فعبدی حرٌّ نو داخلورم قسم مختلف فیه دے ، زمونږ په نزد باندی به د سبب سره خاص نه وی ، بلکه دابه یو لوے کلام شی ، تردی چه زیادت به لغوه نه وی لهٰذا د اختلاف ثابت دے چه هغه امام شافعیؒ امام مالکؒ او امام زفرؒ دے ، دوی په نزد باندی عام دخپل سبب سره خاص وی پس که چرته دی مدعو داعی نه علاوه بل چاسره یا یوازی د سحر طعام وخوړو نو دی غلام به نه آزادیږی ، او مونږ وایو چه په دی صورت کښی قید زائد نه لره لغوه کول لازم دی ، او هغه زائد قول ودهٔ الیوم دے ، لهٰذا مناسبه داده چه کلام د لغوه

کید او نه بیخ کولو د پاره عام دخیل سبب سره خاص نه وی، بلکه کمد عوچیرته هم طعام وخوری د سحر خو اګه داعی سره وی یا یوازی ما سوی د داعی نه نو ضرور وی به حانث کیږی لیکن په دی صیغو باندی د عام اطلاق کول یو قسم تهمسا محه ده، پس ویلے شوی دی چه د دی نه قطع نظر کوم چه د دی ما تحت وا سره شوی دی د هر رنګ جنس صلاحیت لری خو اګه د زنا د پاره وی او که د زنا نه ما سوی د پاره وی د غه شان د هر سجود د پاره عام دے خو اګه د سهوه د پاره وی او که د سهوه د پاره نه وی، د غه شان د هر الف د پاره عام دے، که د د غے مال د جنس نه وی او که نه وی، د غه شان د هر غذا د پاره عام دے، برابره ده که مدعوالیه وی او که مدعوالیه نه وی، او ویلے شوی چه دلته کتبی د عام نه مراد مطلق دے، لکه څرلکه چه د امام شافعیؒ مسائلے وه، نه اصطلاحی بنسه پوهه شه۔

**تشریح** ۱۔ دلته کتبی علی الاطلاق پخکم صورت او د متن په اعتبار سره څلورم صورت ذکر شوے دے، دکوم حاصل چه دادے چه صیغهٔ عام که چیرته د جواب په موقع باندی ظاهره وی، او د جواب د مقدار نه زائده وی مثلاً یو شخص چا ته د سحر د طعام دعوت ورکړلو، هغه په جواب کتبی ویل ان تغدیت الیوم فعبدی حرٌ ملاحظه وکړی، ان تغدیت الیوم فعبدی حرٌ د جواب په موقع باندی ظاهر شوے دے، او لفظ د الیوم د جواب د مقدار نه زائد دے، د متن په اعتبار سره هم داخلورم قسم مختلف فیه دے د وی وجه نه زمونږ د احنافو په نزد به په دی صورت کتبی صیغه عام د خیل سبب سره خاص نه وی بلکه دا به نوے کلام شمارل کیږی او علی سبیل العموم به مفید د حکم وی، او د الیوم نه یادت به لغوه نه وی البته د امام مالکؒ او امام شافعیؒ او امام زفرؒ په نزد به په دی صورت کتبی صیغه عام د خپل سبب سره مخصوص وی لهذا که مدعو په دی وخت باندی د داعی سره غذا ئیه وخوړله، نو هغه به حانث شی او د هغه غلام به آزاد شی، او که د داعی نه غټ وه یل چا سره ئے غذا ئیه وخوړله نو هغه به نه حانث کیږی او د هغه غلام به نه آزاد کیږی، مونږ احنافو او یو چه د عام د خپل سبب سره د خاص کیدلو په صورت کتبی د الیوم قید زائد لغوه کیدل لازم کیږی په دی طور باندی که مدعو په د غه وخت باندی د داعی نه علاوه یل چا سره غذا ئیه وخوړله یا ئے یوازی وخوړله نو د غه حضرات و به نزد باندی مدعو نه حانث کیږی، حالانکه غذا ئیه په الیوم کتبی موجوده

شوح ۵ وه البته ددی اختصاص بالسبب پصورت کنبی و الیوم (قید زائده) لغو و کیدل لازم میری، لهذا مناسبه داده چه عام د خپل سره خاص لنبی د پاره ددی چه کلام د لغویت نه هیڅ شی، بلکه که مدعو چیرته هم پته دغه وخ باندی غدائیه وخوړله اوکه دا می سره ئے وخوړله اوکه پرانزی خورده ے په حانث کیږی، اوددهٔ غلام به آزاد میږی، ولکن فی اطلاق العام علی هذه الصیغه الخ سره،

شارح ۵ په مصنف ۵ باندی (رحمه، سجده، بلی، نعم اوان تغدیت) د عام اطلاق کله درست نه وی، خکه چه دا صیغے دالفاظ عموم سره تعلق نه لری، بعض حضرات ددی جواب دی کړے دے، چه هغه حادثه دکوم تحت چه دا الفاظ وارد شوی وی، دهغه نه قطع نظر مثلاً د لفظ د سجده رجم لره شامل دے خوکه دغه رجم دزنا د وجه نه وی اوکه دزنا نه علاوه، دار دیا فساد فی الارض دوجه نه وی دغه شان لفظ د سجده هر سجو لره عام دے، برابره ده که سجده سهوه وی اوکه دنیه علاوه سجده تلاوت وی، دغه شان لفظ عام دے هر الته لره شامل دے، خوکه دغه مال د جنس نه وی اوکه دغه مال د جنس نه نه وی، دغه شان ان تغدیت عام دے، هر غلام لره شامل دے، برابره ده که مدعو الیه وی اوکه غیر مدعو الیه وی، نوی و بعضو حضراتو جواب دی کړے دے، چه دلته کنبی د عام نه اصطلاحی عام مراد نه دے، بلکه مطلق عام مراد دے، لکه څرنګه چه د امام شافعی ۵ حال دے، او مذکوره صیغے اګرچه اصطلاحی عام نه دی، لیکن مطلق دی یعنی څه قید سره مقید نه دی، شارح ۵ قتال سره یو ځای کړیدی دی، جواب طرف تمام شارح کړی ده، دهغے حاصل دا دے چه دلته کنبی عام نه مراد دے، چه هغه صیغه خاص العین نه وی، خوکه مطلق وی لکه مفعل او خوکه عام اصطلاحی وی،

---

وَقِيلَ الْكَلَامُ الْمَذْكُورُ لِلْمَدْحِ أَوِ الذَّمِّ لَا عُمُومَ لَهُ وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ مَا مَا وَهَذَا هُوَ الْوَجْهُ السَّادِسُ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَلَا يَكُونُ لِبَعْضِهِمْ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى مَا لِكُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ بَلْ عَلَى مَنْ زَالَ مِنْ كَفْرِهِمْ فَقَطْ وَالْبَاقِي يُقَاسُ عَلَيْهِمْ أَوْ يُثْبِتُ بِنَصٍّ آخَرَ وَعِنْدَنَا هُوَ فَاسِدٌ لِأَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَى الْعُمُومِ دَلَالَةً عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ أَيْضًا فَهُ

يجوز ان يتمسك بعمومِ قولِه تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان وارداً في قوم مخصوص كانوا يكنزون الذهب والفضة ويكوون اصداف صيغة العموم التي الذين عليهن تغليباً كما حرره في التفسير الاحمدي ،

**ترجمه :-** اوویلے شوی دی چه کوم کلام د مدح یا مذمت د پاره ذکر شوے وی د هغه د پاره عموم نه وی ، اگرچه لفظ عام وی داپاره وجوه فاسده کښی شپږمه وجه فاسده ده ، لهذا احدی پـه نزد باندی به د باری تعالی پـه قول ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم دهر نیکوکار اد بدکار پـه حال باندی استدلال نشی کولے ، بلکه پـه دی سره پـه صرف د هغه خلقو پـه حال باندی استدلال کولے شی ، دچا پـه حق کښی چه د اکلام نازل شوے وی اوباقی خلق به پـه هغوی باندی قیاس کړے شی یا به بل سره ثابتیږی اوزهونږه پـه نزد باندی د افساد دی ، حُکمه چه د الفظ پـه عموم باندی دلالت کوکے د ے ، لیږ دی دلالت پـه مدح یا ذم باندی به هم دی منافی نه وی ، دی وجه پـه دی صورت کښی د باری تعالی پـه قول والذین یکنزون الذهب والفضة الایة پـه عموم سره د نبځو پـه زیولو تو باندی د زکوة پـه وجوب باندی استدلال کول جائز دی ، اگرچه د اکلام د داسی مخصوص قوم پـه باره کښی وارد شوے د ے ، چاچه د سره او سپینو زیرو ذخیره جمع کړی ده ، اود مذکر یعنی والذین د صیغه اطلاق به پـه نبځو باندی تغلیباً وی لکه چه ما پـه تفسیر احمدی کښی دا لیکلی دی ،

**تشریح :-** پـه وجوه فاسده کښی شپږمه وجه فاسده داده چه کوم کلام د مدح یا د ذم د پاره ذکر وی ، لکه قول د باری تعالی ان الابرار لفی نعیم کښی چه د نیکوکارانو د مدح د پاره ذکر شوے دے یا کوم کلام د ذم د پاره مذکور وی ، لکه ان الفجار لفی جحیم کوم چه د بدکارو د ذم د پاره مذکور دے ، نو پـه داسی صورت کښی به د کلام د پاره عموم نه وی ، اگرچه لفظ عام وی بلکه د هغه خلقو سره به مخصوص وی دچا باره کښی چه کلام نازل شوے دے ، لهذا احدی وجه فاسده ده وقالینو پـه نزد باندی (رکوم چه بعض شوافع دی) ان الابرار لفی نعیم سره دهر نیکوکار پـه حال باندی او ان الفجار لفی جحیم سره د هر بدکار پـه حال باندی استدلال د رست نه دے ، بلکه صرف د هغه خلقو پـه حال باندی به استدلال کړے شی ، دچا پـه حق

کښی چه دا کلام نازل شوے دے البته باقی نیکوکار او بدکار به په دی باندی قیاس کړے شی یا دهغوی مقام به یو ډیل نقص سره ثابت کړے شی، زمونږه په نزد باندی داوجه فاسده ده، حکمه چه لفظ دخپل وضع په اعتبار سره په عموم باندی دلالت کوی اودی په خلاف څه قرینه نه ده موجوده اوترڅو پورې چه په حقیقت باندی عمل کول ممکن وی اودهغه په خلاف څه قرینه نه وی، نو په حقیقت باندی به عمل کول واجب وی لهذا دلته کښی هم په حقیقت یعنی دلفظ په عموم باندی عمل کول واجب دی او په مدح ازم باندی چونکه دلالت دعموم منافی هم نه دے، دی وجه نه دا کلام په عموم باندی دلالت کوی، پس هر کله چه هغه کلام کوم چه د مدح یا ذم پاره مذکروی عام دے نو دباری تعالی په قول والذین یکنزون الذهب والفضة دعموم سره به دَ سُبحٰی په زبور او نورو نیمو په کالو باندی د زکوٰة په وجوب استدلال کول صحیح وی، اگرچه دا ایت د اسی خاص قوم په بارہ کښی نازل شوے دے، چاچه سره او سپینو زرو ولرو ذخیره کړی وو، اوپه هغی کښی به ئے زکوٰة نه ادا کولو، دا ایت پوره داسی دے، والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم، په لغت کښی دکنز معنی ده دد دفینه لیکن دلته دا معنی مراد نه ده بلکه زکوٰة نه ورکول مراد دی، اوپه دی باندی قرینه ولا ینفقونها فی سبیل الله ده، حکمه چه د فضه معروضه نه مراد زکوٰة دے، اوئے په مال مدفون باندی نه دے، بلکه په هغه مال باندی دے دکوم چه زکوٰة نه ورکړے شوے خواکه هغه مدفون دی اوغیر مدفون وی، ویکون اطلاق صیغة الخ سره دیواعتراض جواب دے، حاصل ئے دا دے چه په ایت کښی والذین صیغه مذکر ده، پس په دی کښی به سُبحٰی څرنګه داخله شی، ددی جواب دا دے والذین یعنی دصیغه مذکر اطلاق په سُبحٰی باندی تغلیبًا دے، لکه چه په تفسیر احمدی کښی مذکور دی

وَقِيْلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ اِلَى الْجَمَاعَةِ هٰذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ فَاِنَّ عِنْدَهُمْ اِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حُكْمُهُ حُكْمُ حَقِيْقَةِ الْجَمَاعَةِ فِيْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ اَيْ لَا بُدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْجَمْعِ الْاَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الثَّانِيْ فَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى جُدُّ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لَا بُدَّ فِيْ كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَائِمِ

وَالتَّقْوِيدِ وَالْعُرُوضِ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ أَنْ تَجِبَ الصَّدَقَةُ وَنَحْنُ نَقُولُ لَا تَجِبُ الصَّدَقَةُ فِي كُلِّ دِرْهَمٍ وَدِينَارٍ بِالْإِجْمَاعِ مَعَ أَنَّهُمَا مِنْ أَفْرَادِ الْأَمْوَالِ فَلَا تَجِبُ فِي كُلِّ أَنْوَاعِهَا أَيْضًا عَلَى مَا ذَكَرَ فِي الْعَضُدِيِّ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِي مُقَابَلَةُ الْآحَادِ بِالْآحَادِ حَتَّى إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِذَا وَلَدْتِ وَلَدًا وَلَدَيْنِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَوَلَدَتْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلَقَتْ وَلَا يَلْزَمُ أَنْ تَلِدَ كُلَّ امْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ وَاطَّلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَامَحَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَنَحْوُهُ لَيْسُوا نِيَابَهُمْ وَمِنْكُمْ وَاوَدُوا بِهِمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْآيَةَ عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفِقْهِ.

**ترجمہ**:- او دیلے شوی دی چه صیغه وجمع کومه چه جامعت طرف ته مضاف وی وایه وجوه فاسده کښی وومه وجه فاسده ده حکه دوی په نزد باندی چه کله جمع د جمع په مقابله کښی راشی نو دهغه حکم به دهر یو په حق کښی د حقیقت جامعت حکم وی، یعنی د اول جمع دهر فرد دیاره د ثانی جمع دهر فرد کیدل ضروری وی، پس د باری تعالیٰ په قول خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً کښی د غنی دهر فرد په هر مال کښی د صدقه واجب کیدل ضروری وی، برابره ده که دغه مال د سوائم نه وی اوکه د نقود نه وی، اوکه د عروض نه وی، او والو چه بالاجماع په هر درهم او هر دینار کښی صدقه نه واجب کیږی، با وجود دینه چه دا دواړه افراد د اموالو څخه دی، لهٰذا د اموالو په جمیع انواعو کښی هم صدقه نه ده واجبه کله چه په عضدی کښی ذکر شوی دی، او زمونږ نه په نزد باندی د احاد د سره د احاد د مقابله تقاضا کوی نو دی که چا خپله دوه ښځو ته ویل چه کله تاسو نه دوه بچی پیدا شی نو اسو دواړو ته د طلاق وی، پس په دی کښی هر یوے یو بچے راوړی، نو د واړه به طلاق ږیږی اوداڼ مه نه ده چه هره یوه به دوه بچی راوړی لکه چه امام شافعیؒ او امام زفرؒ وایسی ویلی دی، او په دوه باندی د جمع اطلاق د مافوق الواحد په اعتبار سره تسامح ده، د دی مثال لښکه ثنیا بهم، رکبوا دوابهم او قول د باری تعالیٰ فاغسلوا وجوهکم دے لکه چه فقه کښی ثابت شوی دی،

**تشریح**:- په وجوه فاسده کښی وومه وجه فاسده دا ده چه د شوافعو په نزد باندی که چرته د جمع د صیغ مقابله د جمع د صیغ سره راشی نو د یو جمع تمام افراد کښی به هر

فرد بلہ جمع د تماموافراد و د هر هر فرد پاره ثابت دی ، مثلاً الله پاک فرمایلی دی خذ من اموالهم صدقة په دی آیت کښی اموالو صیغه د جمع هم ضمیر د جمع طرف ته مضاف ده لهذا د مذکورو وجه نه اسناد تحت د غنی د هر فرد په هر مال کښی به زکوٰة واجب کیدل ضروری دی ، مال که دسوائم د قبیلے نه وی او که د نقدینو یا تجارت قبیل نه وی او که د عروض د قبیل نه وی ، لیکن نصاب د طرف نه د دی جواب دادے چه په دی باندی د تعاولوا جماع ده چه په هر دی هم او هر دینار کښی زکوٰة نه واجب کیږی ، حالانکه درهم او دینار دواړه د اموالو د قبیلے نه دی ، لهذا داخبره ثابته شوه چه د اموالو په تماموانو کښی زکوٰة نه واجب کیږی لکه چه عضدی کښی مذکور دی ، او که چه داسی وه نو د اضافت جمع الی جمع په صورت کښی به دیو جمع په افرادو کښی هر هر فرد بلہ جمع په افرادو کښی د هر هر فرد پاره نه ثابتیږی او نه صورته په نزد باندی د دی حکم دادے چه احاد د احاد په مقابله کښی دی یعنی که یو جمع بلہ جمع طرف ته منسوب شوله ، نو د یو صحیح جمع یو فرد به د بلہ جمع د یو فرد پاره ثابتیږی ، یعنی انقسام احاد علی الاحاد به دی مثلاً یو شخص خپلو دوه ښځو ته خطاب کولو سره دویل اذا تما ولدین فانتما طالقان په دی مثال کښی تر لیدو والد ینو لږه امر اثنین طرف ته منسوب کړے خو نه دے ، پس د انقسام احاد علی الاحاد تحت به مطلب دا وی ، چه کله تا یو صحیح لپاره یو لوئے به طلاقمے ، او که چه تا یو بچے راو پیدا کړه نو طلاقه ، لهذا هر کله چه د دواړو یو یو بچے راو پیدا شو ، نو د شرط تحقق په وجه په جزاء یعنی طلاق متحقق شی ، او د طلاقه د وقوع پاره د هر یو صحیح دوه دوه بچی راو پیدا ضروری نه دی ، لکه چه امام شافعی او امام زفر فرمایلی دی د اطلاق الجمع علیهما الخ سره جواب دیو سوال دے ، سوال دادے چه ولد تما او ولدین دواړه د تثنیه صیغے دی ، او بحث دے د اضافت جمع الی الجمع ، لهذا په دی دواړو باندی د جمع اطلاق کول څرنګه درست دی ، د دی جواب دادے چه د ما فوق الواحد اعتبار کولو سره په دی دواړو باندی مسامحةً د جمع اطلاق کړے شوے دے ، په حقیقت کښی د مقابله جمع بالجمع په مثال کښی دا اقوال دی ، لیشوا ثیابهم ، هغوی خپلے کپړے واغوندلی ، رکبوا دوابهم هغوی خپل په خپلے سواریو باندی سواره شول ، فاغسلوا وجوهکم تاسو خپل خپل مخونه و مینځئ ، د دغے انقسام احاد علی الاحاد د وجه نه ویلے شوی دی ، چه فاغسلوا ایدیکم وارجلکم کښی یو یو ورځ سره د یو خپه د یو څخه خو به په عبارت النص سره ثابت شی ، او د دیم لاس او یو څخه او

دریے شے ایخل بہ پہ اجماع یا دلالت النص سرہ ثابت شی، (طحطاوی)

وَقِيْلَ الْاَمْرُ بِالشَّيْءِ هٰذَا وَجْهٌ ثَامِنٌ مِنْ اَوْجُهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيْهِ اخْتِلَافٌ كَثِيْرٌ لَاحُكْمَ لِلْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فِيْ ضِدِّهِمَا اَصْلًا وَقِيْلَ لَهُ حُكْمٌ فِيْهِ وَهُوَ اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَكُوْنُ اَمْرًا بِضِدِّهٖ فَيَدُلُّ الْاَمْرُ عَلٰى تَحْرِيْمِ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَلٰى وُجُوْبِ ضِدِّهٖ فَاِنْ كَانَ لَهٗ ضِدٌّ وَاحِدٌ فَبِهَا وَاِنْ كَانَتْ لَهٗ اَضْدَادٌ كَثِيْرَةٌ فَفِي الْاَمْرِ يُحَرَّمُ جَمِيْعُ اَضْدَادِهٖ وَفِي النَّهْيِ يُكْفِيْ لَهُ الْاِتْيَانُ لِاَحَدِ وَاجِبٍ مِنَ الْاَضْدَادِ غَيْرِ مُعَيَّنٍ وَهٰذَا هُوَ مُخْتَارُ الْخَصَّافِ وَعِنْدَنَا الْاَمْرُ بِالشَّيْءِ لَيْسَ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ لَيْسَ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهٗ فِيْ مَعْنٰى وَاجِبٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّيْءَ فِيْ نَفْسِهٖ لَا يَدُلُّ عَلٰى ضِدِّهٖ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ ضَرُوْرَةً لِلْاِمْتِنَاعِ فَتَكْفِي الضَّرُوْرَةُ لِلْاِبَاحَةِ فِيْ ذٰلِكَ وَهِيَ اَكْثَرُ اَهَمِّيَّةً فِي الْاَوَّلِ لِاَنَّهَا دُوْنَ التَّحْرِيْمِ وَالسُّنَّةُ الْوَاجِبَةُ فِي الثَّانِيْ لِاَنَّهَا دُوْنَ الْفَرْضِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْاِقْتِضَاءِ الْمُصْطَلَحَ السَّابِقَ بِجَعْلِ غَيْرِ الْمَنْطُوْقِ مَنْطُوْقًا لِيَصِحَّ الْمَنْطُوْقُ بَلْ اِثْبَاتَ اَمْرٍ لَازِمٍ فَقَطْ وَهٰذَا اِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَفْوِيْتُ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ فَاِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذٰلِكَ يَكُوْنُ حَرَامًا بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا مَعْنٰى مَا قَالَ وَقَائِدَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ يَعْنِيْ اِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يُعْتَبَرِ الزَّمَنُ حَتّٰى لَوْ اَخَّرَ الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ يَفُتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ يَعْنِيْ اِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاُوْلٰى اَوِ الثَّالِثَةِ بَعْدَ فَرَاغِ التَّشَهُّدِ لَيْسَ يَنْهٰى عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلَاتُهٗ بِنَفْسِ الْقُعُوْدِ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ لِاَنَّ نَفْسَ الْقُعُوْدِ وَهُوَ تَعَوُّدُ مَقْدَارِ تَسْبِيْحَةٍ لَا يَفُوْتُ الْقِيَامَ فَيُكْرَهُ وَاِنْ مَكَثَ كَثِيْرًا بِحَيْثُ ذَهَبَ اَوْ اَنَّ الْقِيَامَ يَفْسُدُ الصَّلَاةَ وَمِنْ هٰهُنَا ظَهَرَ اَنَّ الْاِشْتِغَالَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ الْمُوَسَّعِ لِلصَّلٰوةِ لَا يَحْرُمُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُضَيَّقِ لَهَا يَحْرُمُ وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الضِّدُّ فِيْ نَفْسِهٖ عِبَادَةً مَفْرُوْضَةً اَوْ اَمْرًا مُبَاحًا۔

ترجمہ:۔ او دیلے شوی دی چہ امر بالشیٔ دا پہ وجوہ فاسدہ کښی اتمہ

وجه فاسده ده، او په دی کښی د پر اختلاف دے، دی وجه نه د یلی شوی دی چه د امر او نفی حکم د د وی په ضد کښی بالکل نه وی او دا هم د یلی شوی دی چه د د وی په ضد کښی دی، او هغه داچه امر بالشئ په خپل ضد کښی د نفی تقاضا کوی، او نفی من الشئ د امر د په ضد د هغے سره پس امر یه د خپل ضد په تحریر باندی دلالت کوی، او نفی به د خپل ضد د وجوب باندی دلالت کوی، لهٰذا که یو ضدے د وی نو فبها او که اضداد کثیر وی نو په وجوب امر کښی به د دی ټول اضداد حرام وی، او په نهی کښی د دی په اضداد کښی یو معین ضد باندی عمل کول فائی وی، د ا د امام جصاص اختصار کړده قول دے او ښ موښ ره په نزد باندی امر بالشئ د خپل مخالف کراهت غواړی او نفی عن الشئ د ی خبری لره غواړی چه د وی ضد د د سنّت مؤکده په معنی سره وی، او دا دی وجه نه چه شئ فی نفسه په خپل ضد باندی دلالت نه کوی، بلکه د امثال پیش نظر په خپل ضد کښی حکم لره لازم کوی، په کوم کښی چه ادنیٰ درجه هم کافی ده، او هغه په اوّل کښی کراهت دے، حُکم چه کراهت د تحریم نه کمه درجه ده، او په ثانی کښی سنّت موکده ده، حُکم چه هغے د فرض نه کمه درجه ده، او په متن کښی چه کومه اقتضاء وی، دی وجه نه سابقه اقتضاء د منطوق د تصحیح د پاره غیر منطوق لره منطوق قرار کول مراد نه دی، بلکه صرف اخر لره لازم حاصل ثابت کول مراد دی، او دا هغه وخت وی چه کله ضد سره د مشغول کیدلو د وجه نه ماموریه لره فوت کول لازم راښکی، لهٰذا که دینه دالازم شول نو هغه به بالاتفاق حرام وی، د غه مقصد دے د مصنّف د دی قول چه د دی قاعدے فائده دا ده چه تحریم چونکه د امر نه مقصود نه وی، دی وجه نه د دی اعتبار به صرف په هغه صورت کښی وی، کله چه هغه امر لره فوت کړی، پس کله چه امر لره فوت نه کړو، نو مکروه به وی، لکه امر بالصیام یعنی رکعت اولی نه د فراغت نه پس د دوم رکعت د پاره یا تشهد نه پس د دوم رکعت د پاره د قیام امر قصداً انهی عن القعود نه دے تر دی چه مصلّی کینا ستلی او بیائے قیام د کړلو، نو د نفس قعود د وجه نه به د دوه موقعے نه فاسد ږ لیکن مکروه به وی، حُکم چه نفس قعود یعنی د یو تسبیح په اندازه باندی قعود کول قیام لره فوت کول نه دی، لهٰذا هغه به مکروه وی، او که د یر حصار شولو، تر دی چه د قیام وخت ختم شولو، نو موقعے به فاسده شی، او دلته نه دا خبره هم بنکاره شوله چه د موقعے په فریضه وخت کښی د ضد سره مشغوله کیدل حرام نه دی، او د دی په تنګ وخت کښی د احرام دی،

اگرچه دغه ضد فی نفسه مقصود وی عبادت وی اویا یو مباح امر وی،

**تشریح:** دوجوه فاسده په اتمه وجه فاسده کښې اختلاف دے، امام غزالی او امام الحرمین دیلے دی دامر او نهی حکم ددی په ضد کښې نه وی، یعنی ددی حضر اتو په نزد باندی امر بالشئ ددی په ضد کښې د نهی تقاضا نه کوی، او نهی عن الشی ددی په ضد کښې دامر تقاضا نه کوی، او بعض حضر اتو دیلے دی چه امر نهی د دواړو لره ددی په ضد کښې حکم وی یعنی دضد د مامور به والی تقاضا کوی، لهٰذا امر بالشئ به د خپل ضد د نهی تقاضا کوی او نهی عن الشئ د خپل ضد د مامور به تقاضا کوی، یعنی امر بالشئ په دی دلالت کوی، چه ددی ضد به حرام وی، او نهی عن الشئ ددی تقاضا کوی، چه ددی ضد واجب دے، لیکن چرته امر او نهی دواړه د یو شی ضد یو وی، لکه دامر بالایمان ضد کفر دے، او د نهی عن الکفر ضد ایمان دے نو فبها دامر په صورت کښې به ددی ضد واحد مامور به او واجب وی، او که چرته اضداد لے ډیر وی، مثلاً دامر بالقیام ضد رکوع، سجود، او قعود دے، او د نهی عن شرب خمر ضد شرب ماء، شرب لبن او شربه نبیذ وغیره دے، نو دامر په صورت کښې به ددی تمام اضداد حرام وی، مثلاً که د قیام امر وکړے شو نو ددی مطلب دا دی چه رکوع سجود او قعود تول حرام دی، او د نهی په صورت کښې ددی په اضداد و کښې په یو معین باندی راتلل تول دا کافی دی، مثلاً که د شراب څکلو نه منع وشوه، نو ددی مطلب دا نه دے چه ددی تمام اضداد و څکل ضروری وی، بلکه اضداد و کښې د یو شراب او څکل هم کافی دی، امام جصاص حنفی مذهب هم دغه دے، مصنف ؒ و دلائیل چه په دی سلسله کښې زمونږ مسلک دا دے چه امر بالشئ د خپل ضد کراهت لره مستلزم دے، یعنی د امر بالشئ په صورت کښې به ددی ضد مکروه وی، او د نهی عن الشئ په صورت کښې به ددی ضد سنت موکده وی، او دلیل ددی دا دے چه شئ فی نفسه په ضد باندی دلالت نه کوی، بلکه صرف د امتثال او تعمیل حکم پیش نظر حکم لره په ضد کښې لازم کوی، په کوم کښې چه ادنی درجه کافی ده، او د امر په صورت کښې ددی د ضد ادنی درجه کراهت دے، او کراهت ادنی درجه حکمه ده چه کراهت د تحریم نه کم تر وی، او نهی په صورت کښې ددی د ضد ادنی درجه سنت موکده ده، حکمه چه سنت موکده د فرض نه کم تر درجه ده، ولیس المراد بالاقتضاء سره،

**شارح** فرمائی چه په متن کښې کومه اقتضاء ده دینه سابقه اصطلاح یعنی منطوقی

لره د صحیح کولو د پاره غیر منطوق لره منطوق قرار کول مراد نه دی، بلکه صرف امر لره لازم کول مراد دی، شارح فرمائی چه د مامور به ضد لره مکروه کول په هغه صورت کښی وی، کله چه د ضد سره مشغول کیدل لونه مامور به لره فوت کول لازم نه راځی، اما کله چه د مامور به د ضد سره د مشغول کیدل لونه مامور به لره فوت کول لازم راځی، نو مامور به لره به فوت کول او د هغه د ضد سره مشغول کیدل به بالاتفاق حرام وی،

دی خبری لره مصنف داسی ذکر کړی ده، چه د مذکور واصل (چه امر یا نشی د خپل ضد کراهت والی تقاضا کوی،) فائده داده چه د امر نه چې تر کمه تحریم مقصود نه وی، یعنی امر یا نشی د خپل ضد د تحریم د پاره وضع نه وی، دی وجه نه دا امر په صورت کښی به په هغه صورت کښی تحریم معتبر وی، کله چه د هغے د ضد کښی مشغول کیدل مامور به لره فوت فوت کوی، لهذا په کوم صورت کښی چه مامور به نه فوت کیږی، په هغه صورت کښی به دا امر په ضد باندی عمل کول مکروه وی، مثلاً د اول رکعت د فاتحه نه پس دویم رکعت د پاره د قیام امر یا د تشهد نه پس دریم رکعت د پاره د قیام امر قصداً لفی عن القعود نه ده، لهذا کله مصلی قعود وکړی او بیائے د څه تاخیر نه پس قیام وکړی، نو د نفس قعود سره به د دغه مونځ نه فاسد نه کیږی، البته مکروه به وی، لکه چه نفس قعود یعنی د یو تسبیح په مقدار باندی ناسته قیام لره نه فوت کوی، او کله چه نفس قعود قیام لره نه فوت کوی، نو نفس قعود به مکروه وی، او که چرته قعود د دومره اندازه کښی طویل شی لو، چه د قیام وقت پکښی لاړ شی لو نو په کښی مونځ به فاسد کیږی، د دینه داخبره هم واضحه شوله چه د مونځ په فراخه وخت کښی څوک د دغه مونځ نه علاوه په یو عبادت یا یو مباح امر کښی مشغوله شوله نو دا به حرام نه وی، لکه چه دا مشغوله کیدل مونځ لره نه فوت کوی، او که د مونځ په تنګ وخت کښی یو بل عبادت یا یو مباح امر کښی مشغول شو نو دا مشغول کیدل به حرام وی، لکه چه په دی صورت کښی به دا مشغول کیدل مونځ لره فوت کوی،

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ فَفَرْضٌ عَلَى اَصْلِ اَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي اَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهُ فِي

مَعْنٰی سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا نُهِیَ الْمُحْرِمُ عَنْ لُبْسِ الْمَخِیْطِ وَلَا بُدَّ اَنْ یَلْبَسَ شَیْئًا یَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ وَاَدْنٰی مَا تَکُوْنُ بِهِ الْکِفَایَةُ هُوَ الْاِزَارُ وَالرِّدَاءُ لَزِمَ اَنْ لَا یَلْبَسَ کَمَا لَمْ یَتْرُکِ السُّنَّةَ الْمُؤَکَّدَةَ وَالْاَ فَالسُّنَّةُ الْاِصْطِلَاحِیَّةُ هُوَ مَا کَانَ مَرْوِیًّا عَنِ الرَّسُوْلِ قَوْلًا اَوْ فِعْلًا لَا مَا یَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ اَبُوْ یُوْسُفَ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ قُلْنَا وَلِفَرْعٍ عَلٰی اَصْلٍ اَنَّ الْاَمْرَ یَقْتَضِیْ کَرَاهَةَ ضِدِّهٖ عَلٰی غَیْرِ تَرْتِیْبِ اللَّفِّ لِفَحْوَی الْاَجْلِ هٰذِهِ الْعَاعِیَةِ قَالَ اَبُوْ یُوْسُفَ خَاصَّةً اِنَّ مَنْ سَجَدَ عَلٰی مَکَانٍ نَجِسٍ لَمْ تَفْسُدْ صَلٰوتُهٗ لِاَنَّهٗ غَیْرُ مَقْصُوْدٍ بِالنَّهْیِ وَاِنَّمَا الْمَأْمُوْرُ بِهٖ فِعْلُ السُّجُوْدِ عَلٰی مَکَانٍ طَاهِرٍ مَکَانٍ نَجِسٍ یَکُوْنُ مَکْرُوْهًا عِنْدَهٗ لَا نَفْسُدُ الصَّلٰوةُ لِاَنَّهٗ لَمْ یُؤْتَ الْمَأْمُوْرُ بِهٖ حِیْنَ اَمَاءَ وَهَادَ قَالَا السَّاجِدُ عَلَی النَّجِسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ لَهٗ اَیْ لِلنَّجِسِ لِاَنَّهٗ اِذَا سَجَدَ عَلَی النَّجِسِ اَمَذَّ وَجْهَهٗ صِفَةَ النَّجِسِ لِاَجْلِ الْمُجَاوَرَةِ فَلَمْ تُوْجَدِ الطَّهَارَةُ فِیْ بَعْضِ اَجْزَاءِ الصَّلٰوةِ وَالتَّطْهِیْرُ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ دَائِمٌ فَیَصِیْرُ مُفْسِدًا مُعَوِّقًا لِلْفَرْضِ کَمَا فِی الصَّلٰوةِ مَعَ فَلَمَّا اَنَّ الْکَفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِی الصَّوْمِ یَفُوْتُ بِالْاَکْلِ فِیْ جُزْءٍ مِّنْ وَقْتِهٖ فَکَذٰلِكَ الْکَفُّ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ فِی الصَّلٰوةِ وَهُوَ یَفُوْتُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰی مَکَانٍ نَجِسٍ فَتَفْسُدُ۔

**ترجمہ**: دی وجه نه مونږه ویلی دی چه محرم لره چونکه دکفن لے شوی کپړو نه منع کړے شوے دے، دی وجه نه ده تهبند او خادر اغوستل به سنت وی، دا په هغه اصل باندی تفریع ده چه دی خبری لره غواړی چه څوی ضد د سنت موکّد ۵ په معنی کښی وی، او دادی وجه نه چه محرم لره چونکه دکفن لے شوی کپړو نه منع کړے شوے دے، او دا ضروری ده چه هغه لږ دا سی شی واغوندی چه پیکوم باندی هغه خپل ستر لره پټ کړی، او دی اوڼی درجه په کوم لره چه کفایت وکړے شی هغه تهبند او خادر دے، لهٰذا لازمه شوه چه دی لره ترک نه کړے شی، لکه څرنګه چه موکّده سنت لره نشی ترک کولے، ورنه اصطلاحی سنت هغه

دے کوم چه دَرسول الله صلی الله علیه وسلّم نه قولاً یا فعلاً مروی دی نه هغه کوم چه عقل سره ثابت دی اوامام ابو یوسفؒ فرمایلی دی چه دوی جمله علی پر قدنابا ندی دے ، اولف لشر غیر مرتب پر طوس بانده پر هغه اصل بانده ی تقریح ده چه امر د خپل ضد دکراهت تقاضا کوی یعنی دوی قاعدی پر وجه بانده ی خاص طوس بانده ی امام ابو یوسفؒ وفرمائیل چه کوم سړی په پوناپاک ځائے بانده ی سجده وکړله نو دهغه موضع به نه فاسد پیږی ، ځکه چه هغه پر نجس مقصد نه دی ، البته مامور به په پاک ځائے بانده ی سجده کول دی ، دی وجه نه کله چه هغه سړے په پاک ځائے بانده ی دَ سجدے اعاده وکړی نو دامام ابو یوسفؒ پر نږد بانده ی به دهغه موضع جائز شی ، پس په ناپاک ځائے بانده ی په سجدے سره مشغول کیدل دامام ابو یوسفؒ په نږد بانده ی مکروه دی ، مفسد دَ صلوٰة نه دی ، ځکه چه داعاده په وخت کښی هغه مفوّت دمامور به پاتی نه شی ، او طرفینو فرمائیلی دی ، چه په ناپاک ځائے بانده ی سجده کوونکے دَ حدا ملِ نجاست په مرتبه کښی دے ځکه چه کله هغه پر نجس بانده سجده وکړی نو دَ مجاورت دَ وجه نه به دده موضع نجس صفت اختیار کړی ، لهذا دموضع په بعض اجزا کښی طهارت موجود نه شو نو ، او دحمل دَ نجاست نه تطهیر یو داسی فرض دے ، لهذا دوی ضد به فوت کولے دَ فرض دی لکه په روژه کښی ، پس څنګه چه په صوم کښی دَ قضاء شهوت رفع کیدل فرض دی او روژه په خپل وخت پوره کښی په اکمل سره فوت کیږی ، دغه شان په موضع دَ کښی دَ حمل دَ نجاست نه منع کیدل فرض دی ، او دا په ناپاک ځائے بانده ی دسجده کولو فوت کیږی ، لهذا موضع به فاسد پیږی

**تشریح :-** داحنافوؒ دَ مذهب مطابق دوه اصول بیان کړے شوی دی ، (۱) امر بالشئ دوی تقاضا کوی چه دوی ضد مکروه وی ، (۲) نهی عن الشئ دوی تقاضا کوی چه دوی ضد سنّت مؤکّده وی ، دلف لشر غیر مرتب پر یو طور بانده ی په دویم اصول بانده ی تفریع کولو سره ئے وفرمائیل چه محرم لوه دکسنل شوی کیږو اغوندلو نه منع کړے شوے دے ، په بخاری کښی دَ عبد الله بن عمر رضی الله عنه روایت دے ، چه یو سړی درسول الله صلی الله علیه وسلّم نه تپوس وکړو چه محرم کوم کوے کیږے اغوستلے شی ، هغوئ وفرمائیل چه کرتمه اغوندی نه پتکے مه تړی ، پایجامه

مه اغوندہ، تهوپی مه په سره وه، موزے مه اغوندہ، هلته که چا سره پیزار نه وی نو موزے به اغوندی، لیکن هغه موزے ولاندی نه کټ شوی وی، بهرحال محرم لره دَ کښته پل شوی کپړو نه منع کړے شوے دے، لهٰذا بغیر له کښته پل شوی کپړو (یعنی ټهبند او خادر) اغوستل به سنّت وی، او دلیل دَدی داد ے چه محرم لره دَ کښته پل شوی کپړو نه منع کړے شو، حالانکه دستر دعورت دپاره خو څه نه څه اغوستل ضروری دہ، اودَ ستر دعورت دپاره ټهبند او خادر کفایت دے، نو دیته دا خبره لازم شوه چه په حالت داحرام کښی به دی کپړه وکړه نشی ترک کولے، لکه څرنګه چه سنت مؤکّده لره نشی ترک کولے، هرض داچه نهی عن الشی دَدی امر تقاضا کوی چه دَدی ضد دِ دَسنّت مؤکّده په شان وی، دامطلب نه دے چه دَدی ضد دِ بعینه سنّت مؤکّده وی، وی نه دا بخلاف حقیقت دی، حُکمه چه اصطلاحی سنّت خو هغه دے کوم چه دَرسول الله صلی الله علیه وسلّم نه قولاً یا فعلاً یا تقریراً امر وی، هغه نه کوم چه صرف دَعقل نه ثابت وی، او په اوّل اصول باندے تفریع کولو سره وفرمایئل چه امام ابویوسف رح دَدی قاعدی دوجه نه چه امر دَدی خبری تقاضا کوی چه دَدی ضد دِ مکروه وی، وے فرمایئل که چرته یو سړی په ناپاک ځائے باندی سجده وکړله نو دَدہٗ موخې به نه فاسدیږی، حُکمه په ناپاک ځائے باندی سجده کول دنهی به مقصد نه وه بلکه صرف په پاک ځائے باندی سجده کول مامور به دی، لهٰذا که مصلّی په ناپاک ځائے باندی سجده کولو نه پس په پاک ځائے باندی دَدی اعاده وکړله، نو دَامام ابویوسف رح صاحب په نزد باندی به دده موخې بیا نه شی،

حاصل داچه دَ امام ابویوسف رح په نزد باندی په ناپاک ځائے باندی سجده کول دامکروه دی، مفسد دَصلوٰة نه دی، حُکمه چه کله دهٗ په پاک ځائے باندی دسجدے اعاده وکړله، نو اوس به دامفوّت دمامور به نه وی، اوکله چه مفوّت دمامور به نه شو، نو دمامور به ضد به حرام نه وی، بلکه مکروهی به وی، اوطرفینو رح فرمایلی دی چه په ناپاک ځائے باندی کولی داسی دے، لکه حامل د نجاست حُکمه چه کله مصلّی په نجس باندی سجده وکړی، نو دهٗ موخې به دَ نجس وجهت او مجاورت دوجه نه دَ نجس صفت قبول کړی، لهٰذا په دی بنا باندی، به دَموخې په بعضو اجزا کښی طهارت

موجود پاتی نه شی او د نجاست د حمل نه تطهیر پورا ئی فرض دے، لهٰذا د دی ضد یعنی ناپاک
حُلے باندی سجده کول فرض یعنی تطهیر عن حمل النجاست لره به فوت کو نکی وی او کله
چه ناپاک حُلے باندے سجده کول فرض لره فوت کو نکی کو ئی، نو پهٔ پاک حُلے به سجده
کول حرام وی، او د دی وجه نه مُوبخے فاسن شی، او دا دا سی ده که په روژه کښی چا د
قضاء شهوت نه منع کول فرض وی، او روژه د خپل وخت په لوڅ کښی په خوراک کولو
سره فوت کیږی، لهٰذا دغه شان په موبخے کښی د حمل د نجاست نه منع کیدل فرض
دی، او دا منع کیدل ناپاک حُلے باندے سجده کولو سره فوت شول، لهٰذا د دی فرض
فوت کیه لو د وجه نه به موبخے فاسن شی،

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوَاحِقِهَا اَوْرَدَ بَعْدَهَا
بَعْضَ مَا ثَبَتَ مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ ابْتِدَاءً لِفَخْرِ الْاِسْلَامِ
وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّذْكُرَهَا بَعْدَ بَابِ الْقِيَاسِ فِيْ جُمْلَةِ بَحْثِ الْاَحْكَامِ الْاٰتِيَةِ
كَمَا فَعَلَ ذٰلِكَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ فَصْلٌ اَلْمَشْرُوْعَاتُ عَلَى نَوْعَيْنِ عَزِيْمَةٌ
يَعْنِيْ اَنَّ الْاَحْكَامَ الْمَشْرُوْعَةَ الَّتِيْ شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِعِبَادِهٖ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا
اَلْعَزِيْمَةُ وَالثَّانِيْ الرُّخْصَةُ فَالْعَزِيْمَةُ وَهِيَ اِسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا
غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ لَكِنْ لَمْ يَكُنْ شَرْعُهَا بِاعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ كَمَا كَانَ
شَرْعُ الْاِفْطَارِ بِاعْتِبَارِ الْمَرَضِ بَلْ يَكُوْنُ حُكْمًا مُلْتَبِسًا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِبْتِدَاءً
سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ كَالْمَاْمُوْرَاتِ اَوْ مُتَعَلِّقًا بِالتَّرْكِ كَالْمُحَرَّمَاتِ -

**ترجمه:** - او کله چه مصنف د کتاب د اقسامو د هغے د لواحقو د بیان نه فارغ
شولو، نو د دی نه پس ئے د فخر الاسلام په اتو اکښی هغه احکام شرعیه راوړل
دکوم ثبوت چه د کتاب نه ثابت دے، حالانکه مناسبه داده چه هغه دغه احکام لوړه د باب
القیاس نه پس په جمله د بحث د احکامو کښی ذکر کړے وے، لکه چه صاحب توضیح کړی دی
د دی وجه نه مصنف وفرمایل چه فصل د احکامو مشروعه په تیمم و باندی مشتمل دی
عزیمت او رخصت پس عزیمت دهغه څیز نوم دے، کوم چه اصل وے، په احکام مشروعه

کتبی عوارض موسره متعلق نه دے، یعنی دی لره ئے د عوارضو په اعتبار سره نه دے مشروع کړے، بلکه څرنګه چه افطار د مرض د وجه نه مشروع شوے دے، بلکه هم د شروع نه د الله پاک د طرف نه حکم اصلی وی، خو اګه د فعل سره متعلق وی، لکه ماموراتو یا ترک د فعل سره لکه محرماتو،

**تشریح:** ـ شارح رح فرمائی چه کله مصنف رح د کتاب الله د اقسامو د هغه د لوا څخه د بیان نه فارغ شولو، نو اوس د فخر الاسلام په تابعداری کتبی بعض هغه احکامو لره بیانوی، د کوم ثبوت چه د کتاب الله نه نه شوے، شارح رح فرمائی چه مناسبه خو داوه چه دی احکامو لره ئے د باب القیاس نه لیس په بحث د احکامو کتبی ذکر کړے وے، لکه څنګه چه صاحب توضیح کړی دی، بهرحال د دی حاصل دا دے، چه هغه احکام کوم چه الله پاک د خپلو بندیانو د پاره مشروع کړی دی، د هغوی دوه قسمونه دی، (۱) عزیمت (۲) رخصت عزیمت د هغه نوم دے، کوم چه په احکامو کتبی اصل دے، او عوارضو سره تعلق نه لری، یعنی دی لره ئے د عوارضو د وجه نه، نه وی مشروع کړی بلکه په رمضان کتبی چه د مرض د وجه نه افطار لره مشروع کړے شوے دے، پس په رمضان کتبی د مرض د وجه نه افطار لره مشروع کیدل د اعزیمت نه دے، بلکه د رخصت دے، بهرحال عزیمت هغه څیز دے، کوم چه د ابتداء نه د الله د جانبه نه حکم اصلی وی، خو اګه تعلق ئے د فعل سره وی، نو لکه ماموراتو یا د ترک فعل سره وی لکه محرماتو، **(فوائد)** د عزیمت نورهم متعدد تعریفونه دی، (۱) عزیمت هغه حکم دے کوم چه د اسی طور سره ثابت وی په کوم کتبی چه د دلیل شرعی مخالفت نه وی، (۲) عزیمت هغه حکم دے د کوم دلیل چه د مانع نه سالم وی، (۳) عزیمت هغه حکم دے کوم چه په بندګانو باندی د الله په واجب کولو سره لازم وی لکه عبادات خمسه په هر یو کتبی به د عزیمت د تعریف نه به اختلاف تعریف د رخصت وی،

وهي أربعة الشرائع لا تعلو من أن يكفر جاحدها أو لا الأول هو الفرض والثاني لا يخلو إما أن يعاقب بتركه أو لا الأول هو الواجب والثاني لا يخلو إما أن يستحق تاركه الملامة أو لا فالأول

هُوَ السُّنَّةُ وَالثَّانِي هُوَ النَّفْلُ وَالْحَرَامُ دَاخِلٌ فِي الْفَرْضِ بِاعْتِبَارِ التَّرْكِ وَكَذَا الْمَكْرُوهُ فِي الْوَاجِبِ وَالْمُبَاحُ مِمَّا لَيْسَ بِمَشْرُوعٍ بِالْمَعْنَى الَّذِي قُلْنَا فَالْأَوَّلُ فَرِيضَةٌ وَهِيَ مَا لَا يَحْتَمِلُ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ فَأَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالصَّلَوَاتِ وَكَيْفِيَّتُهُمَا كُلُّهَا مُتَعَيَّنٌ بِعَيْنِ لَا زِيَادَةَ فِيهِ وَلَا نُقْصَانَ وَثَابِتٌ بِمَقْطُوعٍ لَا يَحْتَمِلُ الشُّبْهَةَ وَلَا لِلْقِيَاسِ أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ بَعْضَ الْمُبَاحَاتِ وَالسَّوَافِلَ الثَّابِتَيْنِ كَذَلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَا عِبَارَةٌ عَنْ عَزِيمَةٍ مَعْهُودَةٍ لَمْ يَبْنَ وَلَهَا قَطُّ كَالْإِيمَانِ وَالْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ وَهِيَ الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ۔

**ترجمہ:-** اور عزیمت خلور قسم وند دی، حکمہ چہ ھغہ دوہ حالاتو خالی نہ دے، یا بہ ئے منکر کافر وی او یا بہ نہ وی اوّل فرض دے، او دویم دوہ حالاتو خالی نہ دے، یہ ترک بہ ئے یا سز املاو میز ی او یا نہ، اوّل واجب دے او دویم دوہ حالاتو نہ خالی نہ دے، تارک بہ ئے مستحق دملامتیا وی، او یا بہ نہ وی، اوّل سنّت دے او دویم نفل دے، او حرام د ترک پہ اعتبار سرہ پہ فرض کښی داخل دے، او ھغہ شان مکروہ پہ واجب کښی، او مباح دھغہ قبیلے نہ دے، کوم چہ زمونږ ہ دښو لے شوی معنی پہ اعتبار سرہ مشروع نہ وے لیږ اوّل قسم فرض دے دا ھغہ حکم شوی چہ کوم چہ دکم والی او زیات والی احتمال نہ لری، او پہ داسی دلیل سرہ ثابت وی چہ کوم کښی چہ شبہ نہ وی، چنانچہ د رکعتونو اد روژو تعداد او د ھغے کیفیت پہ داسی طریقہ سرہ معیّن دے، پہ کوم کښی چہ نہ کمے شتا او نہ زیادت او داسی دلیل قطعی سرہ ثابت دے، پہ کوم کښی چہ شبہ نشتہ دے، دا اعتراض دوہ نہ کړے شی چہ مذکورہ تعریف داسی مباحاتو او نوافلو لرہ شامل دے کوم چہ دغہ شان ثابت دی حکمیہ دکلمہ ما نہ داسی معہود عزیمت مراد دے، کوم چہ دوی لرہ نہ دے شامل لکہ ایمان او ارکان اربعہ لکہ موئخ، زکوٰۃ، روژہ، او حج،

**تشریح:-** مصنفؒ د فرمائیلو چہ د عزیمت څلور قسمہ دی، (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنّت (۴) نفل، پہ دی څلورو او ہ کښی وجہ د حصر دادہ چہ عزیمت دوہ حالاتو نہ خالی نہ دے، یا خو بہ ئے منکر کافر وی او یا بہ نہ وی، اوّل صورت

ته فرض وی او دویم دَ دوه حالاتو نه خالی نه دے، یا به ترک کولکی ته عذاب وی او یا به نه وی، په دی کښی اوّل صورت واجب دے، او دویم صورت د دوه حالاتو نه خالی نه دے، یا به تارک د ملامتیا مستحق وی او یا به نه وی، اوّل ته سنّت وائی او دویم ته نفل وائی -

والحرام داخل فی الفرض الخ سره د یو سوال جواب دے، سوال دا دے چه عزیمت لره په څلو رو اقسامو کښی منحصر کول دا باطل دی، ځکه چه دی حصر نه حرام مکروه او مباح خارجیږی، حالانکه دا دری واړه هم په عزیمت کښی داخل دی، د دے جواب دا دے، چه حرام په فرض کښی داخل دی او یا په واجب کښی داخل دی، په دی طور یا ته دی که چیرته ترک د حرام په دلیل قطعی سره ثابت وی لکه غه ترک به فرض وی، لکه شرب خمر لره ترک کول، او که دلیل ظنی سره ثابت وی، لکه غه ترک به واجب وی، لکه غسل د جمعې لره ترک کول واجب دی، بهرحال حرام د ترک په اعتبار سره په فرض کښی داخل وی، یا په واجب کښی په دی صورت کښی به د فرض نه عام مراد دی، خو که کول وی او که ترک کول وی، او باقی مکروه لکه د دی دوه قسمه دی، مکروهِ تحریمی او مکروه تنزیهی، مکروه تحریمی خو په واجب کښی داخل دے ځکه چه د مکروه تحریمی ترک کول هم واجب دی، لکه د لیوه خوراک مکروه تحریمی دے، په دی صورت کښی به د واجب نه هم عام مراد دی، خواه کول ئے واجب وی او که ترک کول ئے واجب وی، او مکروه تنزیهی به په سنّت کښی داخل وی، ځکه چه د مکروه تنزیهی ترک کول هم سنت دی، په دی صورت کښی به د سنّت نه هم عام مراد دی خو که کول ئے سنّت وی او که ترک کول ئے سنّت وی، د مباح په بارهٔ کښی بعض حضرات ویلے دی، چه دا په نفل کښی داخل دی، ځکه چه د تقسیم مذکور په اعتبار سره نفل هغه دی کوم منکر چه کافر نه دے، او ترک یعنی سره عذاب نه وی کول ئے کبیره، او نه ملامتیا مستحق وی، د نفل دا تعریف چونکه مباح باندی هم صادق راځی نو دی وجه نه مباح به په نفل کښی داخل وی، بهرحال هر کله چه حرام په فرض یا واجب کښی داخل، او مکروه تحریمی په واجب کښی داخل وی، او مکروه تنزیهی په سنّت کښی داخل دی، او مباح په نفل کښی داخل وی، نو عزیمت لره په څلو

اقسامو کښی منحصر کول باطل نه شول،

شارح لونه لکه لوړ اړه علامه حبیبی مباح لره په لفظ کښی نه وی داخل کړی، بلکه هغوی فرمایلی وی، چه مونږ نه دغه شروع کښی د مشروع کوم تعریف بیان کړے دے هغه تعریف په مباح باندی صادق نه راځی. لهذا مباح به د مشروع دقبیل نه، نه وی او هر کله چه مباح د مشروع دقبیل نه نه وی، نو مباح کښی د عزیمت دا قسام اربعه نه خارج شول، لو په دی کښی څه باک نشته دے، په مذکوره خلورو اقسامو کښی اوّل قسم فرض دے، فرض هغه حکم دے، کوم کښی چه د زیادت اوکم والی احتمال نه وی، او داسی دلیل قطعی سره ثابت وی، په کوم کښی چه څه شک او شبه نه وی مثلاً په ما نحنه کښی د رکعتونو تعداد اود روژو تعداد اود هغوی کیفیات ماتول څیزونه په داسی طور باندی متعیّن دی، چه په دی کښی نه د زیادت احتمال شته او نه کم والی او په داسی دلیل قطعی سره ثابت وی، او چه څه شک او شبه په کښی نشته دے، علامه ابن العابدین فرمایلی دی چه دلایل سمعیه څلور دی، (۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلالة لکه نصوص قرآنیه، مفسر، حکم، او هغه سنّت متواتره چه د کوم مفهوم قطعی وی، (۲) قطعی الثبوت، ظنّی الدلالت، لکه آیات موّوله (۳) ظنّی الثبوت، قطعی الدلالت لکه اخبار احاد د کوم مفهوم چه قطعی وی، (۴) ظنّی الثبوت، ظنّی الدلالت، لکه اخبار احاد د کوم مفهوم چه ظنّی وی، پس په اوّل سره فرض او حرام ثابتیږی، او ثانی او ثالث سره واجب او مکروه تحریمی ثابتیږی او رابع سره سنّت او مستحب ثابتیږی،

وَلَا یُقَالُ انه یتناول بعض المباحات الخ سره جواب د یو سوال دے، - سوال دا دے چه مذکوره تعریف بعض داسی مباحاتو نو اخلولره هم شامل دے د کوم ثبوت چه دغه قسمه دلیل لري، ددی جواب دا دے چه د فرض په تعریف کښی د کلمه ما نه مراد داسی حکم شروع دے، کوم چه دغه بعض مباحاتو نو اخلولره نه دے شامل، فاضل مصنّف د فرض مثال بیانولو سره وفرمایل لکه ایمان او ارکان اربعه یعنی مونځ، زکاة، روژه، او حج،

وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي وهو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن ففي العبادة البدنية هو اداؤها بالبدن وفي المالية اعطاؤها او انابة وكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره لتفريع على الحكم والتصديق وليقسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واخر عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا يفسق ح

ترجمہ:۔ د فرض حکم پہ زړہ، سړی یقین او اعتقاد لازم کول دی، اویلے شوی دی چہ دواړہ مترادف دی، او اصح دا دہ چہ تصدیق ھغہ دے پہ کوم چہ پہ اختیار قصدی سرہ اعتقاد ساتلے شی، او دا علم قطعی نہ اخص دے، حکم چہ علم قصدی کلہ بلا اختیار حاصلیږی، او دھغہ تصدیق نشی کیدے لکہ دھغہ کافرانو چہ پیژندل کوم چہ رسول اللہ لرہ دا سی پیژندلو لکہ څرنګہ چہ ئے خپل زامن پیژندل، او جوارحو سرہ عمل کول لازم دی پس پہ بدنی عبادتونو کښی دعبادت کول لازم دی، نو دی چہ منکر پہ ئے کافر وی، یعنی منکر پہ ئے کفر طرف تہ منسوب کولے شی، د تفریع د علم او تصدیق پہ بناء دہ او دی بلاعذر تارک کو نکی تہ پہ فاسق ویلے شی، د تفریع د عمل بالبدن پہ بناء دہ، دی پہ زړہ دھغہ ترک نہ احترازوے، کوم چہ د اکراہ یا د رخصت پہ عذر سرہ وی، حکم چہ دغہ کښی پہ دے تہ فاسق نشی ویلے کیدے۔

تشریح:۔ مصنفؒ وفرمائیل چہ د فرض حکم دا دے چہ پہ زړہ سرہ دی دحق کیدلو یقین او اعتقاد وی، د بعض علماؤ خیال دا دے چہ علم او تصدیق دواړہ مترادف دی، لهٰذا د علماً نہ پس پہ د تصدیقاً لفظ عطف تفسیری وی لیکن اصح دا دہ چہ تصدیق ھغہ دے، پہ کوم کښی چہ پہ اختیار قصدی سرہ اعتقاد وی، او دا څیزد علم قطعی سرہ خاص دے لکہ چہ علم قطعی بلا اختیار هم حاصلیږے شی، او دی تصدیق نشی کیدے لکہ څرنګہ چہ اهل کتاب تہ علم قطعی حاصل وو، لیکن تصدیق وی تہ حاصل نہ وو، د اللہ پاک ارشاد دے،

الذین اتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم یعنی چا لره چه مونږه کتاب ورکړے، هغوی رسول الله صلی الله علیه وسلم لره داسی پیژنی لکه څرنګه چه خپلوزامنولره پیژنی، بهرحال دفرض په زړه سره ددی یقین اود اعتقاد لازم کول دی، اوپه جوارحو باندی په دی سره عمل کول لازم دی، لهذا عبادت بدنیه کښی دبدن په اعضاءو سره دعبادت اداء کول لازم دی، اوپه عبادت مالیه کښی بذات خودمال لره عطاء کول یادددی قائمقام مقرر کول لازم دی، نو دی چه ددی منکر به کافر وی. داتفریع دعلم او تصدیق په باندے، اوبلاعذره ددی تارک ته به فاسق ویلے شی، داد عمل بالبدن په اعتبار سره تفریع دے، اوډ بلاعذر په قید سره دهغه ترک نه احترازدی اغلو، کوم ترک چه دٔاکراه یارخصت په عذر سره وی، حُکمه چه ددغه ترک دوجه نه تارک لره فاسق نشی ویلے کیږے.

وَالثَّانِي وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضِ وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْأُضْحِيَّةِ فَإِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِي فِيهِ شُبْهَةٌ فَيُكَفَّرُ بَانِ وَاجِبِهِمَا وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ عَمَلًا لَا اعْتِقَادًا عَلَى الْيَقِينِ فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِي الْعَمَلِ دُونَ الْعِلْمِ حَتَّى لَا يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ لِعَدَمِ الْعِلْمِ وَيُفَسَّقُ تَارِكُهُ إِذَا سَحَقَّقَ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ بِأَنْ لَا يَرَى الْعَمَلَ بِهَا وَاجِبًا لَا أَنْ يَتَّهِمَ وَنَ بِهَا فَإِنَّ الْمُتَّهَاوِنَ بِالشَّرِيعَةِ كَفَرَ وَإِنَّمَا خُصَّ أَخْبَارُ الْآحَادِ بِالذِّكْرِ اعْتِبَارًا لِلْغَالِبِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِأَخْبَارِ الْآحَادِ فَإِمَّا مُتَوَاتِرٌ فَلَا فَمَا تَرَكَ الْعَمَلَ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ بِأَنْ يَقُولَ هَذَا الْخَبَرُ ضَعِيفٌ أَوْ غَرِيبٌ أَوْ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا يُفَسَّقُ فِيهِ لِأَنَّ هَذَا لَيْسَ بِالْهَوَى وَالشَّهْوَةِ بَلْ بِمَا تَوَاتَرَ بِهِ الْعُلَمَاءُ لِأَهْلِ الدِّقَّةِ وَالْفِطَانَةِ

**ترجمه**:- دوهم قسم واجب دے، اودا هغه حکم شرعیه دے کوم چه په داسی دلیل سره ثابت وی کوم کښی چه شبه وی، لکه عام مخصوص البعض مجمل اوخبرواحد مثلاً صدقه فطر اوقربانی حُکمه چه دا دواړه په هغه خبره سره ثابت وی کوم کښی چه

شبه ده، لهذا ادا دواړه به واجب وی، او دَ دی حکم دا دے چه په دی باندی عمل کول لازم دی، په دی باندی یقین او اعتقاد کول لازم نه دی، چنانچه واجب په عمل کښی په شان دَ فرض دی نه په علم کښی، تر دی چه عدم علم او یقین د وجه نه یه دی منکر کافر نه وی او تارک به ئے فاسق وی، کلمچه هغه د اخبار احاد سیک والے وکړی په دی طور باندی چه هغه اخبار احاد و باندی عمل لره واجب و نه ګڼری، نه د اچه توهین ئے وکړی، حُکمه دَ شرع تحقیر کفر دے، او خاص طور باندی ئے اخبار احاد و لره ذکر کړل د غلبه او کثرت اعتبار ئے وکړلو، دی وجه نه، نه چه واجب بغیر د اخبار احاد و نه، نه ثابت یږی، بهرحال که چرته هغه تاویل کوی، نو فاسق به وی تر تشی ویلے کیدی، یعنی که په اخبار احاد و باندی د عمل ترک والے د تاویل په وجه وی، مثلاً دا وائی چه د اخبار ضعیف دے یا غریب دے، یا د کتاب الله مخالف دے، نو په دی صورت کښی به فاسق نه وی، حُکمه چه تاویل د خواهشاتو نفسانیه دَ وجه نه، نه وی بلکه دا د هغه خاص طریقی د قبیلے څخه دے، کوم چه علماء ته د دقتِ نظر او ذهانت په سبب باندی پیدا شت کښی ملاؤ شوی وی،

**تشریح** :- د عمل یت په مذکوره خلورو اقسامو کښی دویم قسم واجب دے د واجب هغه حکم مشروح دے کوم چه په داسی دلیل سره ثابت وی، دکوم په ثبوت کښی چه شبه وی، مثلاً عام مخصوص البعض، یعنی اوخبر واحد داسی دلائل دی دکوم په ثبوت کښی چه شبه وی او د واجب مثال صدقه فطر او قربانی کول دی حُکمه چه دا دواړه مخیروا داسی دلیل سره ثابت دی، چه کوم کښی چه شبه ده او کله چه داسی ده نو دا دواړه به واجب وی، مصنفؒ وفرمائیل چه دَ واجب حکم دا دے چه په دی باندی عمل کول خو لازم وی لیکن یقین او اعتقاد کول نه وی لازم، حاصل دا چه واجب په عمل کښی د فرض په شان دی، لیکن په یقین او اعتقاد کښی دَ فرض په شان نه دی، د دغه عدم علم او د یقین په وجه باندی د واجب منکر ته به کافر نه ویلے کیدے، البته که یو سړے د اخبار احاد و استخفاف وکړی، یعنی په دی باندی عمل لره واجب و نه ګڼری او عمل پریږدی نو ترک کړی نو په دی صورت کښی به دغه سړی ته فاسق ویلے شی، او که څوک د اخبار احاد و اهانت وکړی، او په دی باندی عمل لره ترک کړی، نو داسړی به کافر وی، حُکمه چه دَ شریعت

اهانت کفر دے، شارحؒ وائی چه پدے متن کښی خاص طور باندی د اخبار احاد و ذکر وی وجه نه دے، چه عام طور باندی د واجب ثبوت د اخبار احاد و نه کیږی، دوی طلب هر کړ دانه دے، چه د اخبار احاد نه علاوه د واجب ثبوت نه وی،

مصنفؒ وفرمائیل چه د واجب تارک به هغه وخت فاسق وی کله چه ئے پر اخبار احاد و عمل کړه ویو تاویل په بناء باندی نه وی ترک کړے، لهذا کله د تاویل په بنیاد ئے عمل ترک کړے وی، مثلاً دلیل ئے وی چه د اخبار ضعیف دے یا غریب دے، یا د کتاب الله مخالف دے نو په دغه صورت کښی به عمل ترک کونکے فاسق نه وی حکه چه دوۀ د تاویل د نفسانی خواهشاتو په وجه نه دے، بلکه د دقت نظر او د هانت په وجه باندی دے، کوم چه علماء ته په سیدان کښی ملاوۀ شوے دے،

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِالْمُوَاظَبَةِ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ فَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ أَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَتْرُكَ هَذِهِ الْقُيُودَاتِ فِي التَّعْرِيفِ إِلَّا أَنَّهُ اكْتَفَى عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلَكِنْ قَالُوا إِنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصِحُّ فَإِنَّ الْأَعْلَى سُنَّةُ الْهُدَى وَالتَّقْسِيمُ الْآتِي إِنَّمَا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ لَقَّ عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِ يَعْنِي الصَّحَابَةَ رضي الله عنهم يُقَالُ سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ رضي الله عنهم وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله مُطْلَقُهَا عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ ﷺ يَعْنِي إِذَا يُطْلَقُ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِينَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلَى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا رُوِيَ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ مَا دُونَ الثُّلُثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُتَصَدَّى وَهُوَ السُّنَّةُ أَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ ﷺ وَهِيَ أَنَّ الدِّيَةَ إِذَا بَلَغَتْ ثُلُثًا فَالرَّجُلُ وَالْأُنْثَى فِيهِ سَوَاءٌ وَإِذَا بَلَغَ الثُّلُثَ فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ نِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَالْأُنْثَى وَإِذَا أُرِيدَتْ سُنَّةُ غَيْرِ النَّبِيِّ يُقَالُ هَذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ أَوْ سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ وَنَحْوُهُ وَهِيَ نَوْعَانِ أَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ لَا الَّتِي مَضَى تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا عَلَى نَوْعَيْنِ الْأَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدَى

وَتَارِكُهَا لَيْسَ تَوْجِبُ إِسَاءَةً أَيْ جَزَاءَ إِسَاءَةٍ كَاللَّوْمِ وَالْعِتَابِ أَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْإِسَاءَةِ إِسَاءَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ كُلَّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَأَعْلَامِ الْإِسْلَامِ وَلِهَذَا قَالُوا إِذَا أَصَرَّ أَهْلُ مِصْرٍ عَلَى تَرْكِهَا يُقَاتَلُوا بِالسِّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُلٍّ مِنْهَا آثَارٌ لَا تَخْفَى وَاشْتَدَّ فِي الزَّوَائِدِ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً كَتَسْلِيمِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي لِبَاسِهِ وَقُعُودِهِ وَقِيَامِهِ فَإِنَّ هُوَ لَا كُلَّهَا لَا تُقْصَدُ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَقَصْدُ الْقُرْبَةِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ فَإِنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةً حُمْرَاءَ وَخَضْرَاءَ وَبَيْضَاءَ طَوِيلَ الْكُمَّيْنِ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحَمْرَاءَ وَكَانَ مِقْدَارُهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ أَوْ اثْنَيْ عَشَرَ ذِرَاعًا أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ وَكَانَ يُقْعِدُ مُحَنَّكًا تَارَةً وَمُرَبِّعًا لِلْعُذْرِ وَعَلَى هَيْئَةِ التَّشَهُّدِ أَكْثَرَ فَهَذَا كُلُّهَا مِنْ سُنَنِ الزَّوَائِدِ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهَا وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ إِلَّا أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا أَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهَذَا مَا اعْتَادَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ.

**ترجمہ:** دریم قسم سنّت دے او سنّت هغه طریقه ده کومه چه پر دین کښی راجح وی او دده حکم دے چه انسان نه غیر وفرض او د وجوب کیدلو نه دده دقا عُمولو مطالبه وکړے شی، دمصنفؒ په قول ان یطالب قید سره د نفل نه احتراز کړے شوے، او دهغه قول من غیر افتراض ولا وجوب سره د فرض او واجب نه احتراز کړے شوے، دی قیودو اتو لره په تعریف کښی ذکر کول مناسب وو، مګر په حکم باندی اکتفا کړے شوے ده، لیکن علماء ویلی دی چه چه دا تعریف او حکم دواړه صادق نه راځی، مګر سنّت هدیٰ باندی او آئنده راتلونکی تقسیم مطلق سنّت دے، مګر دا چه سنّت د نبیؑ او د نبیؑ نه علاوه یعنی د صحابهؓ په طریقه باندی واقع شوے دے، دی وجه نه ویلے کیږی، سنّت ابی بکر د عمر او سنّت خلفاء الراشدین او امام شافعیؒ ویلی دی چه مطلق سنتِ د رسول الله صلی الله علیه وسلم طریقی نوم دے، یعنی کله چه بغیر د

قرینے نہ لفظ دَ سنّت ویلے کیږی نو دَ صحابہؓ پہ طریقہ باندی دی اطلاق نہ کیږی، الّا کہ څرنگہ چہ روایت کړے شوی دی، چہ سعد بن مسیّب وویل چہ دریے حصّہ دیت نو کم تنصیف نہ کیږی، او دا سنّت دے، دینہ مراد سنّت نبیؐ دے، او هغہ دا چہ دیت ترخو دریے حصّے تہ وینہ سی نو دَ سنّی پارہ، دهغہ نصف واخستلے شی، کوم چہ دَ عمری د پارہ اخستل کیږی، او کلہ چہ دَ غیر نبیؐ سنّت مراد وی، نو ویلے شی هغہ سنّة الشیخین یا هغہ سنّة ابی بکر او دَ سنّت دوہ قسمونہ دی، یعنی دَ مطلق سنّت دهغہ سنّت نہ دکوم چہ تعریف ذکر شو او حکم ئے تیر شو اوّل تہ سنّت هدیٰ دے، او دی تارک بدعاسو مستحق وی یعنی دا سزا دے سزا مستحق بلہ وی، لکہ ملامت او دَ عتاب یا دجزاء دا سزا نوم کیښودلے شی لکہ چہ قول دَ اللہ تعالیٰ دے، جزاء سیئة مثلها، څرنگہ چہ جماعت اذان او اقامت دا ټول څیزونہ دَ اسلام او دین شعائر دی، دی وجہ نہ علماء ویلی دی چہ کلہ دا ویل ځائے وسیدہ نکی دسنّت هدیٰ پہ ترک باندی اصرار وکړی، نو دا امام یعنی حاکم طرف نہ بہ دوی سره مسلح جهاد کولے شی، مذکورہ بالا سنن کنبی دهریو بارہ کنبی بے شمارہ احادیث وارد شوی دی، دویم قسم سنن زوائد دی، او دی تارک مستحق دا سزا نہ وی، مثلاً دَ حضور علیہ السّلام هغہ اخلاق او عادت کوم چہ دلباس، قعود او قیام پہ حالتونو کنبی صادر یږی، حکمہ چہ دا ټول څیزونہ دنبی علیہ السّلام دعبادت او قربت پہ طور باندی نہ صادر شوی، بلکہ دَ عادت پہ طور باندی صادر شوی دی، حکمہ نبی علیہ السّلام بہ سره جبّہ اغوستلہ او کلہ شملہ او کلہ سپینہ دواړہ لسترنی بہ ئے اوږده وه، او کلہ بہ دوی تر وره عمامہ پہ سر وله، او کلہ سره، دوی مقعہ اربہ یا ووہ زانوہ وه، یا دولس او یا کم و زیات، او کلہ بہ دَ خپو پہ طریقہ کښاستلی او کلہ پرلتی سره، البتہ دَ تشهد پہ طریقہ باندی بہ اکثر کښاستلی، یا ټول څیزونہ دسنن زوائدو قبیلے نہ دی، او دی پہ کولو باندی بہ انسان تر ثواب ملاویږی او پہ نہ کولو باندی بہ عذاب نہ ملاویږی، او دا دَ مستحب پہ معنی سره دی، مگر دا چہ مستحب هغہ څیز دے چہ عالم لہ هغہ لره خوښ کړے وی، او دا هغہ څیز دے دکوم چہ نبی علیہ السّلام عادی وو،

**تشریح** :- د عزیمت دریم قسم سنّت دے، او سنّت هغه طریقه ده کومه چه په دین کښی د اړ ځ وی، او د فرض او واجب نه علاوه وی د فرض او واجب نه علاوه قید دی قرینے په بناء باندی کلولے شی دے، چه سنت د فرض او واجب مقابل وی، لهٰذا په سنّت کښی چه کومه طریقه اړ ځ وی هغه به د فرض او واجب د طریقے نه علاوه وی، د طریقه مسلوکه (د اړ ځ شوی) نه مراد هغه عمده طریقه ده کوم لره چه سړی اړدو جهان رسول الله صلی الله علیه وسلم اختیار کړی وی، یا د دوی صحابه کرامؓ اختیار کړی وی، د سنّت حکم دا دے، چه د انسان نه بغیر د فرض او واجب څخه طریقه مسلوکه علی الدوام، د قائمولو مطالبه وکړے شی، یعنی سنّت د قائمولو مطالبه خو کولے شی، لیکن د فرض او واجب په طور باندی مطالبه نشی کیدے او مطالبه کیدلو دلیل دا الله پاک د دا قول دے وَمَا اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا یعنی رسول الله صلی الله علیه وسلم چه کوم څیز تاسو ته پرېږدی کړی هغه قبلوی، او چه د کوم نه مو منع کوی هغه نه منع کیږی،

شارحؒ د قیودو اتو فوائد بیانولو سره د فرمائیل چه مصنفؒ د ان پورتنی قید نکولو سره احتراز کړے دے، د نفل سره دی وجه نه د نفل د قائمولو مطالبه نشی کولے، او د من غیر اعتراض والا د وجوب قید نکولو سره احتراض کړے دے، د فرض او واجب نه، حکمه چه د سنّت مطالبه د فرض او واجب د مطالبه په شان نشی کولے،

شارح رحمة الله علیه فرمائی چه دی قیودو اتو لره په تعریف کښی ذکر کول پکار وی، لیکن نهلته کښی ذکر نه کړل حکمه چه حکم باندی ئے اکتفاء کړی ده،

شارحؒ د ولکن قالوا ان هذا التعریف الخ :- سره دیر د وهم ازاله کړی ده وهم دا کیږی، چه مذکوره تعریف او حکم د مطلق سنّت دے، دی جواب ئے دا ورکړے دے چه د مذکوره تعریف او حکم مصداق صرف سنت هدی (سنّت مؤکده) وے، حکمه چه هم سنّت هدی په دین کښی اړ ځ طریقه ده او دی د قائمولو مطالبه کولے شی او پاتی شو سنن زوائد نو هغه د عادت په طور باندی اړ ځ وی، نه د عبادت په طور باندی، والتقسیم الاتی انما هو لمطلق السنة الخ سره دیر مقدر رسوال جواب دے، سوال دا دے چه هر کله د مذکوره تعریف او حکم صدق صرف په سنّت هدی باندی کیږی،

لوی سنّت لره به سنن هدیٰ اوسنن زوائد طرف ته منقسم کول څرنګه درست شی،
دی جواب دادے، چه راتلونکے تقسیم دسنّت هدیٰ تقسیم نه دے، بلکه دمطلق سنت
تقسیم دے،

الاذان السنّة تقع الخ سره فاضل مصنفؒ داحنافوؒ اوشوافعوؒ په منځ کښی
یو اختلاف ذکر کوی، دکوم حاصل چه دادے چه دسنّت په مذکوره تعریف احکم کښی
داحنافوؒ اوشوافعیؒ په منځ کښی هیڅ اختلاف نشته دے، البته په دی کښی اختلاف
دے، چه دسنّت اطلاق دنبی علیه السّلام نه علاوه، دبل چا په طریقه باندی کیدے
شی، حضرت امام شافعیؒ فرمایلی دی چه دسنّت اطلاق دبل چا په طریقه باندی نه
کیږی، یعنی بغیر دغه قرینے نه دسنت اطلاق دنبیؐ نه علاوه دصحابه کرامؓو په
طریقه باندی نه کیږی، اودا احنافوؒ په نزد باندی لے چه څرنګه دنبی علیه په طریقه
باندی اطلاق کیږی دغه شان دنبیؐ نه علاوه دصحابه په طریقه باندی هم کیږی،
زمونږه دلیل دادے چه نبی علیه السّلام فرمایلی دی من سنّ سنّة حسنة فله
اجره واجر من عمل بها، کوم سړے چه یوه ښه طریقه رائجه کړی نو دهٔ دپاره
به دَدی اجر وی اوچه څوک په ها تلل کوی دهغه اجر به هم وی ته ملاویږی
دلته کښی حدیث کښی کلمه دمن تمامو خلقو لره عام ده، لهذا که نبی وی اوکه غیر
نبی وی، چه ښهٔ طریقه رائجه کړی، دهغه دپاره به اجر وی اودهٔ سره رائج کړه
طریقی ته به سنّت ویلے کیږی،

دحضرت امام شافعیؒ دلیل نه وړاندی دویت په سلسله کښی دامسئله
زده کړی چه زمونږه داحنافوؒ په نزد بانده دښځے دّیت مطلقاً دسړی نیمه وی
یعنی په کوم ځائے کښی چه دسړی پوره دیت واجب کیږی هلته به دښځے نیم واجب
کیږی، اوکوم ځائے کښی چه دَسړی نسمه حصّه دیت واجب کیږی، هلته به دښځے
حصّے نصف واجب کیږی، اود امام شافعیؒ په نزد باندی په ثلث کښی اودینه په زائد
کښی هم ښځے دیت به دسړی دَدیت نه نیم وی، حضرت امام شافعیؒ دَخپل مذهب
په تائید کښی دا روایت ذکر کړے دے، چه سعد بن مسیّب ویل دثلث نه په کم
کښی به تنصیف نه کیږی، اودا سنّت دی، اودلته کښی دسعید بن مسیّب دسنت نه

مراد سنّت نبوی مراد دے، دینہ دا معلومہ شوہ چہ کلہ لفظ د سنّت مطلق ویلے شی، نو مُراد ترینہ بہ صرف سنّت نبوی وی د نبی علیہ السّلام دسنّت نہ بہ علاوہ مراد نہ وی ځکہ چہ کلہ د نبی سنّت نہ علاوہ سنّت مراد وی نو هلتہ د اضافت سرہ ذکر کولے شی، مثلاً ویلے کیږی هغہ سنة الشیخین هغہ سنة ابی بکرؓ وغیرہ، زمونږہ د طرف نہ جواب دادے چہ د سعید بن مسیّب پہ دی روایت کښی د سنّت نہ مراد نبوی سنّت نہ دے، بلکہ د زید بن ثابت سنّت مراد دے، چہ ترڅو پورې دیّت ثلث تر ونہ رسی نو پہ دی کښی بہ نبځہ اوسپے دواړہ برابر وی، پہ طحاوی او هدایہ کښی هم دغہ مذکور دی، او کلہ چہ حاسی دہ نو دینہ بہ زمونږہ مذهب ثابت پیږی، چہ د سنّت اطلاق د نبی علیہ السلام پہ سنّت هم کیږی، او د نبی علیہ السّلام د سنّت نه سوی باندی هم کیږی،

مصنّفؒ وفرمائیل چہ مطلق سنّت دوہ قسمہ دی، (۱) سنن هدیٰ (۲) سنن زوائد، سنن هدیٰ هغہ دی چہ د کوم تارک چہ د اساءت سزا مستحق کرځی، یعنی د زجر او توبیخ او ملامتیا مستحق بہ کرځی او دی وجہ نہ بہ د هغہ مرتبہ کښی کیږی، دلتہ کښی د لفظ اساءت نہ وړاندی لفظ د حزاز محذوف دے، یا حزاز اساءت لرہ د اساءت پہ نوم سرہ موسوم کړے شوے، ځکہ پہ قول د الله تعالیٰ جزاء سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مثلها کښی جزاء سیئة لرہ پہ سیئة سرہ موسوم کړے شوے دے، د سنن هدیٰ مثال جماعت اذان، اقامت دے، ځکہ چہ دا ټول خیزونہ شعائر دین او د اسلام خصائص دی، دغہ وجہ دہ چہ د دین عالمانو تصریح کړی دہ، چہ کلہ د یو ملک وسیدونکی د سنن هدیٰ پہ ترک باندی اقرار وکړی، نو د امام المسلمین د طرف نہ بہ د دی سرہ باضابطہ طور باندی مسلح جهاد وکولے شی، مذکورہ بالا سنن کښی د هر یو بارہ کښی بے شمارہ احادیث او آثار وارد دی، د چا چہ زړہ غواړی د حدیث پہ کتابونو کښی د وګوری او سنن زوائد هغہ دی د کوم تارک چہ د اساءت د سزا مستحق نہ وی، مثلاً د رسول الله صلی الله علیہ وسلم هغہ اخلاق او عادات کوم چہ دوئ نہ د لباس او قعود او قیام پہ حالتونو کښی صادر شوی دی، ځکہ چہ دا ټول خیزونہ د دوی د عبادت او قربت پہ طور باندی نہ دی صادر شوی، بلکہ د عادت پہ طور باندی صادر شوی دی، دی وجہ نہ رسول الله صلی الله علیہ وسلم چہ بہ کلہ جبہ اغوستلہ، نو کلہ بہ سرہ کړخوالا وہ، کلہ بہ بالکل شنوہ،

اوکله به تکله سپینه وه اوکلړ وختو نو کښی به ئے په سر مبارک باندی عمامه ترله نو کله به تورې وه ، اوکله سره وکړ خو والا ، کله به ئے وږد والے وو ، اوکله ذراعه وه ، اوکله دولس ذراعه ، اوکله به دینه کم اوزیات ، اوکله به هیڅه طریقی سره کینا ستلو کونا تو په سر پینډی به ئے وږدولے اوپینډی اوملا نه به ئے کیږه تاوه کړله کینا ستلو به اوکله به دغه ډیره وجه باندی پرلتی سره کینا ستلو ، لیکن اکثر به دلتهه به صورت سره کینا ستلو غرض داچه داتولے خبری د سنن زوائد د قبیلے نه دی ، ددی په کولو به سړی ته ثواب ملاویږی ، او نه کولو باندی به څه سزا نه ملاویږی ، دمستحب معنی هم دغه ده ، البته فرق دومره دے ، چه مستحب هغه دے ، چه کوم لره د دین عالمانو خوښ کړی وی ، اوسنن زوائد هغه دے دکوم چه نبی علیه السّلام عادی ،

(فوائد) ماتنّ دا اوّل قسم پاره ده مفرد لفظ سنّت ذکر کړے دے ، او دوم قسم پاره ئے سنن زوائد و جمع لفظ راوړے دے ، دینه د سنّت هدیٰ د قلت او سنن زوائد و کثرت طرف ته اشاره ده ،

---

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ عَزِيْمَةٌ بِحُكْمِهٖ اِتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِيْ ذِكْرِ نَفْيِ الْعِقَابِ دُوْنَ الذَّمِّ وَالْعَتَابِ تَلْبِيَةٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يُسِيْءُ حَالَ الذَّمِّ وَالْعَتَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهٰذَا الْمَعْنٰى اَنَّهٗ يُثَابُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَلَا يُقَالُ اَنَّهٗ يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الْفُقَهَاءُ اَنَّهٗ لَوْ صَلّٰى اَرْبَعًا وَقَعَدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ ثُمَّ قَرَضَهٗ وَاَسَاءَ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاِسَاءَةَ لَيْسَتْ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَاْخِيْرِ السَّلَامِ وَاحْتِبَاطِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شَرَعَ النَّفْلَ عَلٰى هٰذَا الْوَصْفِ وَجَبَ اَنْ يَّبْقٰى كَذٰلِكَ بِخِلَافِ اَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ فِي حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا لَا يَلْزَمُ قَبْلَ الِابْتِدَاءِ فَاِنَّ شُرِعَ فِي النَّفْلِ لَا يَلْزَمُ اِتْمَامُهٗ وَلَوْ اَفْسَدَهٗ لَا يَلْزَمُ قَضَاؤُهٗ سَوَاءٌ كَانَ صَوْمًا اَوْ صَلٰوةً قُلْنَا اِرْتِمَاءٌ وَجَبَتْ صِيَانَتُهٗ وَلَا سَبِيْلَ اِلَيْهَا اِلَّا بِالْاِلْزَامِ الْبَاقِيْ لِاَنَّ الصَّلٰوةَ وَالصَّوْمَ مَا لَمْ يُفْسِدْهُمَا اِذَا كَانَ نَاسِيًا بِكَوْنِهٖ شَفْعًا اَوْ صَوْمَ يَوْمٍ فَاِنَّ اَدّٰى بَعْضَ الصَّلٰوةِ اَوِ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ اَنْ يَّتِمَّهٗ

وَالَّا یَلْزَمُ اِبْطَالُ عَمَلِہٖ وَھُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِہٖ وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ وَ اِرْ اَفْسَدَہٗ یَجِبُ اَنْ یَّقْضِیَہٗ لِتَکُوْنَ فِیْہِ صِیَانَۃٌ وَلَا یُقَالُ لَیْسَ فِیْہِ اِبْطَالُ الْعَمَلِ بَلْ اِمْتِنَاعٌ عَنْہُ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِرَادَۃُ الْاِخْرَاجِ الْمُؤَدِّیَۃِ لِمَا کَانَ لَہٗ عُرْضَۃٌ اَنْ یَّصِیْرَ عِبَادَۃً بَعْدَ السَّلَامِ وَلَمْ یُتِمَّھَا فَکَاَنَّہٗ اَبْطَلَھَا وَھُوَ النَّذْرُ صَارَ لِلّٰہِ تَسْمِیَۃً لَا فِعْلًا اَیِ الشُّرُوْعُ مَعْنِیٌّ عَلَی النَّذْرِ صَارَ لِلّٰہِ مِنْ حَیْثُ الذِّکْرُ لَا مِنْ حَیْثُ الْفِعْلِ بِاَنْ قَالَ لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اُصَلِّیَ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ وَجَبَ لِصِیَانَتِہٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ اَیْ ثُمَّ وَجَبَ لِصِیَانَۃِ ھٰذَا الذِّکْرِ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِاِجْمَاعٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ فَاِذَا وَجَبَ لِتَعْظِیْمِ وَکْرِ اسْمِ اللّٰہِ تَعَالٰی اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ یَقَاءُہٗ اَوْلٰی بِالْاِھْتِمَامِ وَالدَّوَامِ لِاَنَّ الدَّوَامَ اَسْھَلُ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ فِی الْیُسْرِ وَالْفِعْلُ اَوْلٰی مِنَ الشَّرْعِیَّۃِ فِی الْاِھْتِمَامِ۔

**ترجمہ**:۔ او خلورم قسم نفل دے، او نفل هغه مشروع حکم دے وکوم په کولو سره چه انسان ترثواب ملاویږی او دده ی په ترک کولو به عذاب نه وی، مصنفؒ وسلفو اتباع کړی ده، او د نفل تعریف ئے ددی په حکم سره کړے دے، او ذم او عقاب لوه ئے پرځینو لاندی عقاب دنفی پذکر کښی په دی باندی تنبیه وه، چه ذم او عتاب حال معلوم نه دے، ددی معنی په اعتبار سره د مساقرد پاره د دوه رکعتو نو نه زائد نفل دی، یعنی ددی په کولو باندی به ثواب ملاویږی او نه کولو باندی به عذاب نه ملاویږی، اوداد اعتراض ورنه کړے شی چه داد هغے مخالف دے کوم لره چه فقهاء ذکر کړے دے، که چرته مسافر څلور رکعت وکړل او په دوه رکعتو باندی کینا ستلو نو دده فرض به پوره شی، او هغه به گناهگار کیږی، اوداد گناهگار کیدل به دوه رکعتو کولو په سبب سره نه وی، بلکه د سلام د تاخیرد وجه نه وی، او نفل لره د فرضو سره دگډ و ډکولو په وجه سره دی، او امام شافعیؒ فرمایلی دی چه کله نفل سره په دی صفت باندی شروع کړے شی، نو واجبه ده چه آخره پوری دداسی باقی پاتی شی، یعنی دبقاء په حالت کښی نه وی لازم لکه څرنګه چه د شروع کولو نه وړاندی نه وو لازم، پس کیچرته یو شخص نفل لره شروع کړل، نو په ده باندی به ددی پوره کیدل لازم نه وی، او فاسدے کړل نو قضاء به یے لازم نه وی، خو اګر دا نفل دوتره وی او که نفل صبح وی

مرتبه وایو چه ده څه اداء کړي، د هغې حفاظت واجب دے او د دې لاړ هم د غه ده چه واجب لره باقي لره لازم وساتل شي، ځکه چه مونځ او روژه داسې قبیل نه دي د کوم حکم چه مفید نه دے، ترڅو چه دا تام نه وي، د دې د شفعه کیدلو د وجه نه یا د یوے د رخصت د وجه نه، پس که چیرته د ۀ د مونځ یا روژې یوې حصّه لره اداء کړل، نو په ډۀ باندې به د دې پوره کول واجب وي، او که نه خپل عمل لره باطل کول لازم شي، او دا حرام دي، ځکه چه الله پاک فرمایلی دي چه خپل کړے شوي کارونه مه ضائع کوئ، او که دې لره فاسد کړے شي نو قضاء ئے واجب ده، د پاره د دې چه په دې صورت کښې د دې حفاظت وکړے شي او دا نشي ویلے کیدے چه په دې کښې د عمل باطل کول نشته دے، بلکه دې نه منع کول دي ځکه مونږه به جواب ورکوو، چه هغه اجزاء کوم چه اداء کړے شوي دي، هر کله چه هغه د پاره د اسې قوّت جوړ شوے دے، کوم چه د تمام والی نه پس عبادت جوړ شي لیکن د مینه باوړ ۀ د اجزاء لره پوره نه کړل، نو گویا د ۀ هغه لره ضائع کړل، او هغه په شان د نذر باندې د کوم چه صرف په ذکر کولو سره د الله د پاره کیږي، نه په فعل سره، یعنی په نفل کښې د شروع مسئله په مسئله د نذر باندې قیاس کړے شوي ده، ځکه چه نذر د الله د پاره په ذکر کولو سره شوے دے، نه په فعل سره، په دې طور چه قائل د دلیل په ما باندې واجب دي چه زۀ د پاره د الله دوه رکعته وکړم، بیا د دې د حفاظت د پاره د نفل شروع کول واجب شول، یعنی بیا زمونږه او ستاسو په مینځ کښې په اتفاق سره د دې د حفاظت د پاره د نفل شروع کول واجب شول، پس هر کله چه د الله د پاک نوم د حفاظت د پاره د نفل شروع کول واجب شول، نو د ابتداء فعل د حفاظت د پاره د اهتمام او د دوام په اعتبار سره د دې د بقاء واجب کیدل به په درجه اولی سره وي، ځکه چه د دوام په آسانۍ کښې عمل تردے، او په اهتمام کښې ذکر نه فعل اولی دے،

**تشریح** ۱۔ د عزمیت څلورم قسم نفل دے، او نفل هغه مشروع حکم دے د کوم په کولو باندې چه سزا نه ترتوابه ملاویږي، او په نه کولو باندې عذاب نه ملاویږي، شارح فرمائی چه فاضل مصنف د نفل حکم د هغه په تعریف سره کړے دے، یعنی د نفل چه کوم حکم د دې نوهغه، په تعریف کښې پیژندلے کړے دے، او مصنف د اسې د اسلاف نه پیروي کښې کړې ده، شارح وائی چه په متن کښې د نفل په ترک باندې د عقاب نفي کړے شوې ده، او دزم او د

عتاب نفی نه ده کړے شوی، په دی کښی پدی خبری باندی تنبیه مقصود ده، چه دَ دوم اودَ عتاب حالت معلوم نه دے، دا نه ده معلوم چه ترک نفل باندی به دوم او عتاب دی او که نه، پس دی دا نه معلوم کیدو په وجه باندی دی نفی نه ده کړے شوی، او صرف د عتاب نفی کړے شوی ده،

مصنف رح وفرمایل چه دنفل مذکوره تعریف (چه دی په کولو باندی به ثواب ملاویږی او نه کولو باندی به عذاب نه ملاویږی،) دی وجه نه به دمسافر باندی منځ کښی دوه رکعتونو په حالت باندی د خلورو رکعتونو کولو په صورت کښی دوه رکعتو نفل شمار کیږی، اوس که څوک دا اعتراض وکړی، چه دوه رکعتو نه زائد نفل د فقهاء د هغه تصریحاتو نه خلاف دی، په کوم کښی چه دا ویلے شوی دی، که یو مسافر څلور رکعته پوره وکړی، او هغه په دوه رکعتو نو باندی تعود اختیار کړی، نو دده فرض به ادا شی، لیکن گناهگار به وی، گناهگار کیدل ددی خبری علامت دے، چه دا دوه رکعتو نه نفل نه دی، که چرته دا دوه رکعتو نه نفل وے نو دا مسافر به نه گناهگار کیدلو، نو ددی جواب به دا وی چه دوی مسافر دا گناهگار کیدل ددی وجه نه نه، نه دی چه دا دوه رکعته زائد کړی دی، بلکه دی وجه نه چه دا په سلام کښی تاخیر کړے دے او نفل لره دَ فرض سره گډ وډ کړی دی،

وقال الشافعی لما شرع الخ سره مصنف رح یو اختلاف طرفته اشاره کړی ده، اختلاف دا دے چه ایا نفل په شروع کولو سره لازم کیږی او که نه، په دی باره کښی امام شافعی رح فرمائی چه نفل په کوم صفت سره شروع شی، آخره پوری به دغه صفت باندی باقی پاتی کیږی، یعنی نفل چه څرنگه شروع کولو نه وړاندی لازم نه وو، دغه شان شروع کولو نه پس به حالت بقاء کښی هم لازم به نه وی، ځکه چه بقاء د شی دابتداء مخالف نه ده، لهذا که چا فعل لره شروع کړل، نو په دَ باندی به دی پوره کول څه لازم نه وی، او که د شروع کولو نه پس ئے فاسد کړل، نو په دی باندی به دی قضاء لازم نه وی، دا نفل خواله روژه دی او که موئخ وی،

حضرت امام اعظم ابوحنیفه رح فرمایلی دی چه نفل د شروع کولو نه پس لازم کیږی، او وجه دی داده چه نفل ادا کولو نکی د نفل توسره حصّه ادا کړی ده، دهغه

حفاظت واجب دے چہ دعمل باطل والے لازم نہ شی، اودی حفاظت لازم ہم دقہ دہ چہ د نفل کومہ باقی حصّہ پاتی شوی دہ، ھغہ لرہ لازم وگنړلے شی، حکمہ چہ مونځ اوروژہ داسی عباداتو نہ دی، چہ داھغہ پورہ مفید نہ گرځی، ترڅو چہ پورہ نہ شی، کہ مونځ وی نو چہ ھغہ شفعہ یعنی جفت شی اوکہ روژہ وی نو چہ پورہ دیرے درځی شی، پس کہ چرتہ دہ د مونځ یا د روژے پورہ حصّہ ادا وکړلہ نو د باقی ادا وکول بہ ھم پہ دہ واجب وی، ورنہ عمل لرہ بہ باطل کول لازم شی، حلا لکہ دباری تعالیٰ د قول ولا تبطلوا اعمالکم پہ دوسرہ دعمل باطل کول حرام دی، اوکہ چرتہ د شروع کولو نہ لے پس نفل فاسد کړل، نو د دی د حفاظت پیش نظر د دی قضاء کول واجب دی،

ولا یقال فیہ لیس الخ سرہ دیو اعتراض جواب دے، او ھغہ دا چہ نفل لرہ د شروع کولو نہ پس فاسد کولو کښی دعمل ابطال نہ لازم میږی، بلکہ امتناع عن العمل د عمل نہ منع کیدل) لازم میږی، او ابطال عمل حرام دے نہ امتناع عن العمل لہٰذا نفل نہ د شروع کولو نہ پس فاسد کولو کښی نہ د دی کیدل پکار او د دی قضاء نہ دی واجب کیدل پکار، د دی جواب دا دے چہ ھغہ اجزاء چہ کوم اداء شوی دی، ھغہ د دہ د یارہ اداسی قوت جوړ شوے دے، کوم چہ د تمام والی نہ پس عبادت جوړ میږی، لیکن دینہ یا چې د ھغہ اجزاء لرہ نہ دی پوری کړی، نو دا داسی شول لکہ چہ کو یا د ھغہ ضائع کړل، او کلہ چہ داسی دہ نو نفل لرہ د شروع کولو نہ پس فاسد کولو سرہ د دی ابطال لازم شول، او ابطال حرام دے، لہٰذا د دی د حفاظت د پارہ او د دی د باقی حصّے پورہ کیدلو د پارہ د دی پورہ کیدل لازم دی، او د فاسد کولو پہ صورت کښی د دی قضاء واجب وی،

د احنافو د طرف نہ شروع فی النفل لرہ پہ نذر باندی قیاس کولو سرہ دیلے شوی دی، کہ چرتہ چا د اللہ د پارہ نذر وکړلو مثلاً د اسی ئے د یل للہ علیّ ان اصلی رکعتین چہ ما باندی د اللہ د پارہ دوہ رکعتہ نفل کول لازم وی، نو د دلتہ کښی اگرچہ فعل موجود نہ دے، لیکن دینہ باوجود صرف قولی ذکر ولسانی تعین سرہ بہ د دی نذر پورہ کول واجب کیږی، یعنی د دی ذکر قولی او تعین لسانی د حفاظت د پارہ د نفل متنفل شروع کول واجب کیږی، او پہ دی باندی زمونږ ہ او دستا سو اتفاق دے، پس ھرکلہ چہ

فیه نذر کښی والله دنوم دذکر د عظمت برقرار ساتلو د پاره بالاتفاق د فعل شروع کول واجب دی، نو په شروع فی النفل کښی به د فعل د حفاظت د پاره د دی باقی ساتل په درجه اولی مره واجب وی، حکمه چه د دوام وابتداء نه انسان دے ۰ او په اهتمام کښی فعل د ذکر نه اولی دے ۰ ۔

وَرُخْصَةٌ عُطِفَ عَلٰى قَوْلِهٖ عَزِيْمَةٌ وَلَمْ يُغَيِّرْهَا لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُشْتَرَكَةٍ مَعْنًى وَلَيْسَ لَهَا حَقِيْقَةٌ مُتَّحِدَةٌ تُوْجَدُ فِيْ جَمِيْعِ اَنْوَاعِهَا عَلَى السَّوِيَّةِ بَلْ قَسَّمَهَا اَوَّلًا اِلَى الْاَنْوَاعِ ثُمَّ عَزَّزَ كُلَّ نَوْعٍ عَلٰى حِدَةٍ وَتَقْسِيْمُهَا بِاعْتِبَارِ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اِسْمُ الرُّخْصَةِ فَقَالَ وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَتَفْصِيْلُهٗ اَنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيْقَةَ هِيَ الَّتِيْ تَبْقٰى عَزِيْمَةً مَعْمُوْلَةً فَكُلَّمَا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ ثَابِتَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَيْضًا فِيْ مُقَابِلَتِهَا حَقِيْقَةً فَفِي الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ مَوْجُوْدَةً مَعْمُوْلَةً فِي الشَّرِيْعَةِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِيْ مُقَابِلَتِهَا اَيْضًا حَقِيْقَةً ثَابِتَةً ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ مَوْجُوْدَةً مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَيْضًا حَقِيْقَةً مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِيْ فَاِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِيْهِ مَوْجُوْدَةٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَلَا تَكُوْنُ الرُّخْصَةُ اَحَقَّ اَيْضًا وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْاٰخَرَيْنِ لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيْمَةُ مِنَ الْبَيْنِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُوْدَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِيْ مُقَابِلَتِهَا مَجَازًا بِمَعْنٰى اَنَّ اِطْلَاقَ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِمَا مَجَازًا اِذْ هِيَ صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الْعَزِيْمَةِ فَاَقَامَهَا ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيْمَةُ مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُوْدَةً فِيْ شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَتَمَّ الْمَجَازَاتِ لَا شُبْهَةَ لَهٗ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَصْلًا بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِيْ فَاِنَّهٗ لَمَّا وُجِدَتِ الْعَزِيْمَةُ فِيْ بَعْضِ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَنْقَصَ فِي الْمَجَازِيَّةِ مِنْهُمَا ۔

**ترجمہ**:- اما دویم قسم رخصت دے، دی عطف پہ عزیمت باندی دے، مصنفؒ دی تعریف دی وجہ نہ ونہ کرلو چہ داخہ داسی معنی لرہ نہ دے شامل دکوم چہ دیرا فرادوی، اونہ دی دپارہ خہ داسی متحد ہ حقیقت شتہ دے، کوم چہ دی پہ تماموا نواعو کبنی برابر طریقی سرہ موجود شی، بلکہ دی لرہ ئے اوّلا دا تساسو طرف تہ منقسم کرے دے، بیائے دھر یو قسم جُدا جُدا تعریف کرے دے، اوددی تقسیم پہ داسی اعتبار سرہ دے پہ کوم باندی چہ درخصت اطلاق وکړے شی، دی وجہ نہ ئے وے فرمایلی درخصت خلور قسمونہ دی، دوہ قسمونہ د حقیقت وقسم نہ دی، پہ دی کبنی یو دبل نہ قوی دے، اودوہ قسمونہ د مجاز دقسم نہ دی، پہ دی کبنی یو پیر کامل دے، دبل نہ، ددی تفصیل دا دے چہ رخصت حقیقہ ھغہ دے دکوم عزیمت چہ معمول جوړیدلو سرہ باقی پاتی کیږی، پس ھرکلہ چہ عزیمت ثابت شی نو رخصت بہ ھم ددی پہ مقابلہ کبنی حقیقت جوړیدلو سرہ ثابت شی، پس پہ اول دوہ قسمونو کبنی چونکہ عزیمت پہ شریعت کبنی معمول جوړیدلو سرہ ثابت شولو، نو ددی پہ مقابلہ کبنی بہ رخصت ھم حقیقت جوړیدلو سرہ ثابت شی، بیا پہ دوی کبنی پہ اوّل قسم کبنی چونکہ عزیمت پہ تمامو وجوھو سرہ موجود دے نو رخصت بہ ھم تمامو وجوھو سرہ موجود وی، پہ خلاف د قسم ثانی باندی چہ پہ دی کبنی عزیمت من وجہ موجود دے، اومن وجہ موجود نہ دے، لہٰذا رخصت بہ ھم پورې طور باندی ثابت نوی، اوپہ روستنی اقساموکبنی چو عزیمت دمنځ نہ فوت شولے او نہ دے موجود، دی وجہ نہ ددی پہ مقابلہ کبنی بہ رخصت مجازوی، یعنی د رخصت اطلاق بہ پہ دی دواړو باندی مجازاً وی، ځکہ چہ دا رخصت د عزیمت پہ مرتبہ کبنی دھغہ تاعتماد دے، بیا پہ دی کبنی چو یو اوّل قسم د پورہ دنیا نہ غایب دے، اوپہ یو ماده کبنی ھم نہ دے موجود پہ خلاف د دویم قسم باندی، ځکہ چہ ھر کلہ عزیمت پہ بعض مواد وکبنی موجود دے نو رخصت بہ ھم پہ خپل مجاز کبدلو کبنی ناقص وی،

**تشریح**:- شارحؒ فرمائی چہ د متن عبارت د رخصت کبنی دا رخصت عطف پہ عزیمت باندی دے، او رخصت یو مشروع حکم دے، پہ کوم کبنی چہ مشکل امر لرہ د عذر د وجہ نہ آسانی کړے شوی وی، شارحؒ وفرمائل چہ ماتن د رخصت تعریف کولو نہ بغیر تقسیم شروع کړے دے حالانکہ اوّل دیو شئی تعریف کیږی، او بیائے تقسیم کولے شی، وجہ ددی داده چہ د اشتراک

دوه قسمونه دی، (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی، اشتراک لفظی خو دا دے چه یو لفظ د متعدد معانیو د پاره وضع شوے وی، او د هر معنی د پاره وانمع هم جُدا جُدا وی، لکه لفظ د عین چه د سترګی، سرهٔ زر د، او یو چینه او د پیر معانیو د پاره ئے وضع راغلی ده او اشتراک معنوی دا دے، چه لفظ دا سی معنی واحد کلی د پاره موضوع وی، دکوم چه د پیر افراد وی، مګر د دو حقیقت یو وی، پس تعریف د دا سی شیز کیږی لے شی، کوم چه مشترک معنوی وی، او هغه د پاره دا سی حقیقت متحده موجود دی، کوم چه د دهٔ په تاموا فرادو کښی سا وی طریقی سره موجود دی لے شی او رخصت خو نه مشترک معنوی دے او نه ورلره دا سی حقیقت متحده شته دے، کوم چه د رخصت په تاموا قسامو کښی مو ندل کیږی، او کله چه دا سی ده نو د دی د تعریف کولو د سره نه سوال نه پیدا کیږی، دی وجه نه مصنفؒ منار اوّل د رخصت تقسیم کړے دے او بیا ئے دهر قسم علیحده علیحده تعریف کړے دے،

وتقسیمها باعتبار ما الخ سره جواب دیو سوال دے، سوال دا دے چه هرکله د رخصت د پاره دا سی حقیقت موجود نه دے، کوم چه د دی په تاموا نواعو کښی موجود شی، نو رخصت له د دی تاموا نواعو طرف ته منقسم کول به څرنګه درست وی،

د دی جواب دا دے چه د رخصت د تقسیم صرف په دی اعتبار سره دے، چه په دی باندی د رخصت اطلاق کیږی، خو اګه حقیقت وی او که مجاز وی، یعنی د رخصت په جمله اقسامو باندی چونکه د رخصت اطلاق کیږی، دی وجه نه رخصت دی اقسامو طرف ته منقسم کړے شوے دے، لکه څرنګه چه مشترک لفظی له دی اعتبار سره منقسم کړے شی،

مصنفؒ و فرمائیل چه د رخصت څلور اقسام دی، په دی طور چه د رخصت دوه قسمه دی (۱) رخصت حقیقیه او رخصت مجازیه، بیا په دی کښی د هر قسم دوه دوه قسمه دی، په دی طور چه د رخصت حقیقیه یو قسم دبل نه زیات قوی دے، او د رخصت مجازیه یو قسم دبل نه زیات کامل دے، د دی تفصیل دا دے، چه رخصت حقیقیه هغه دے دکوم عزیمت چه قابل جوړیدو سره باقی پاتی کیږی، لهٰذا هر کله چه هم عزیمت ثابت شی، نو رخصت به هم د هغه په مقابله کښی حقیقت جوړ شی او ثابت به شی، پس په اوّل دوه قسمو کښی عزیمت معمول فی الشریعت جوړیدو سره موجود یږی، دی وجه نه د هغه مقابله کښی به رخصت هم حقیقت جوړ یږی، بیا په دوارو کښی اوّل قسم کښی چونکه عزیمت تاموا عتبارا تو سره موجود یږی،

دی په خلاف یې دویم قسم دے، چه په هغه کښی عزیمت په بعض اعتبار اتوسره موجود دے او بعض اعتبار اتو سره نه دے موجود، لهٰذا د هغه په مقابله کښی به رخصت هم پوره طور پاتے دے نه وی ثابت، او په روستنی دوه اقسامو کښی چونکه عزیمت دمنځ فوت شوے، او هغه نه دے موجود، دی وجه نه د هغه مقابله کښی به رخصت هم مجاز وی یعنی په دی باندی رخصت اطلاق مجازاً وی، ځکه چه دا رخصت په مرتبه عزیمت کښی دے او د عزیمت قائمقام دے، په دی کښی اوّل قسم چونکه د پوره دنیانه غائب دے، او په یوه جهت کښی هم نه دے موجود، دی وجه نه دا رخصت به اتم امجاز وی، چه د حقیقت سره به ډیر هیڅ کار نه وی، ددی په خلاف دویم قسم دے، چه په دی کښی بعض مواد و کښی عزیمت موجود دے، لهٰذا دا رخصت به په څیل مجاز کښی ناقص وی،

اَمَّا اَحَقُّ نَوْعَیِ الْحَقِیْقَةِ مَا اسْتُبِیْحَ اَیْ عُوْمِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِیْ سُقُوْطِ الْمُؤَاخَذَةِ لِاَنَّهٗ یَصِیْرُ مُبَاحًا فِیْ نَفْسِهٖ مَعَ قِیَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِیَامِ حُکْمِهٖ جَمِیْعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا کَانَ الْمُحَرِّمُ وَالْحُرْمَةُ کِلَاهُمَا مَوْجُوْدَیْنِ فَالْاِحْتِیَاطُ وَالْعَزِیْمَةُ فِی الْکَفِّ عَنْهُ وَمَعَ ذٰلِکَ یُرَخَّصُ فِیْ مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ فَکَانَ هُوَ اَحَقُّ بِاِطْلَاقِ اِسْمِ الرُّخْصَةِ عَلَیْهِ مِنَ الْوُجُوْهِ الْبَاقِیَةِ کَالْکُفْرِ عَلٰی اِجْرَاءِ کَلِمَةِ الْکُفْرِ اَیْ کَاِکْرَاهٍ عَلٰی اِجْرَاءِ کَلِمَةِ الْکُفْرِ بِمَا یَخَافُ عَلٰی نَفْسِهٖ اَوْ عَلٰی عُضْوٍ مِنْ اَعْضَائِهٖ لَا بِمَا دُوْنَهٗ فَاِنَّهٗ یُرَخَّصُ لَهٗ اِجْرَاؤُهَا عَلٰی لِسَانِهٖ بِشَرْطِ اَنْ یَّکُوْنَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنًّا بِالْاِیْمَانِ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلشِّرْکِ وَهُوَ حُدُوْثُ الْعَالَمِ وَالنُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَیْهِ وَالْحُرْمَةُ کِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ بِلَا رَیْبٍ مَعَ ذٰلِکَ یُرَخَّصُ لَهٗ اِنْ خَفَّ فِیْ نَفْسِهٖ یَفُوْتُ عِنْدَ الْاِمْتِنَاعِ صُوْرَةً وَمَعْنًی اَمَّا صُوْرَةً فَبِتَخْرِیْبِ الْبِنْیَةِ وَاَمَّا مَعْنًی فَبِرُهُوْقِ الرُّوْحِ وَفِی الْاِقْدَامِ عَلَیْهَا لَا یَفُوْتُ حَقُّ اللّٰهِ لَعَلَّ مَعْنًی لِاَنَّ النَّصِّ یَقْبَلُ بَاقٍ۔

**ترجمه:** ۱- د رخصت حقیقه اولنے قسم کوم چه قوی ترین دے، هغه دے کوم لره

چه مباح کړلے شی یعنی دَ کوم سړه چه په ساقط کیدلو کښی دَ مباح په شان معامله کولے شی
داخبره نده چه هغه فی نفسه مباح کړیځی، د محرم او دَ حرمت دَ قیام نه باوجود، پس چونکه محرم
او حرمت دواړه موجود دی، دی وجه نه د احتیاط او عزیمت دده نه منع کیدلو کښی د ده
دی نه باوجود دَ طرفین مقابل دَ کولو اجازت ورکولے کیږی، پس دا قسم دنوی واقسامو په مقابله
کښی دَ لفظ رخصت په هغه باندی داطلاق نه یات حقدار دے، که هغه شخص کوم چه دکفر
به کلمه جاری کولو باندی مجبور نه کړے شی، یعنی که د هغه شخص په رخصت باندی
عامل کیدل، کوم لره چه په کلمه کفر جاری کولو باندی مجبور نه کړے شوے وی، دی سبب
سره چه هغه ته په خپل خان باندی یا په خه انعام باندی خطره وی، نه دی اندام
نه پکم باندی، حُکه چه هغه ته دَ کفر دکلمه دَ جاری کولو اجازت ورکړے شوے دے
په دی شرط سره چه د ده زړه به دَ ایمان نه مطمئن وی، باوجود دده نه چه
محرّم شرعاً یعنی حدوث دَ عالم او هغه لصوم کوم چه پدی باندی دلالت کوی او
حرمت دواړه بلاشکه موجود دی باوجود دده ورکړے شوے حُکه
چه دَ امتناع په وخت کښی د ده حق فی نفسه فوت کیږی صورةً هم او معنیً هم بهرحال صورةً
خو دی وجه نه چه د ده اصل پاتے دی او معنیً دی وجه نه چه د ده روح ختمیږی
او دَ کلمه کفر په جاری کولو کښی دَ الله حق نه فوت کیږی، حُکه تصدیق باقی وی۔

**تشریح:** د رخصت حقیقیه اوّل هغه کوم اوقوی دے دکوم سړه چه
د محرّم او حرمت د قیام نه باوجود د مواخذے د ساقط کیدلو په حق کښی د مباح په
شان معامله کولے شی، یعنی څرنګه چه د مباح په ارتکاب مواخذه نه شی کیدلے د هغه
شان د رخصت حقیقیه د دی قسم په ارتکاب باندی مواخذه نه وی، دا خبره نده چه د هغه
قسم به فی نفسه مباح کړیځی، حُکه چه علم مواخذه اباحت لره نه تسلیموی، دی وجه نه که څوک
چا دَ گناه اعتراف وکړلو او الله پاک ده لره معاف کړلو نو په دی گناه باندی به خو مواخذه
نه وی، لیکن د مواخذے نه کولو په وجه باندی به د دی گناه مباح کیدل نه لازمیږی،
د هغه شان دا قسم د محرم او دَ حرمت دَ قیام نه باوجود فی نفسه مباح نه کړیځی بلکه دی سړه به
د مباح په شان معامله کولے شی، یعنی د دی د ارتکاب باندی په مواخذه نه وی، بهرحال
په دی اوّل قسم کښی چه هر کله محرم او حرمت دواړه موجود دی، نو د احتیاط او عزیمت

تقاضا داده چه دینه منع راشی، یعنی ددی ان تکاب ونه کړے شی، لیکن دینه باوجود د عزیمت په طرف مقابل باندی دهمل کولو اجازت ورکړے شوے، لپس دا قسم د نورو اقسامو په مقابله کښی ددی زیات حقدار دے، چه په دی باندی د رخصت اطلاق وکړے شی ددی قسم مثال یا اولوسره مسئله، دغه مثال کې چرته یو سړی اړه د کفر کلمه ویلو باندی مجبور کړے شوا وی بیان یا ایمان ضائع کولو دهمکی ئے ورلره ورکړه، نو دهٔ په پرتله به سړه د کفر کلمه ویلو اجازت شته دے بشرطیکه دهٔ په زړه کښی ایمان موجود وی، حالانکه دلته کښی حرامونکے د شرک یعنی حد وتهٔ د عالم او د کفر په حدود باندی دلالت کونکی نصوص او حرمت دواړه موجود وی لپس دینه باوجود ده لره ددی اجازت ورکړے شوے که دهٔ په زړه باندی د کفر کلمه و ویله، نو په دهٔ باندی به څه مواخذه نه وی، او دلیل دوی دا دے، که چرته داسړے د کلمه کفر ویلو نه منع شو، نو د دهٔ حق به هم صورةً فوت شی او هم به معنیً فوت شی، یعنی کله چه داسړے د کلمه کفر ویلو نه منع شوه نو دی چه ده لره قتل کړے شو نو دغه نفس صورةً او معنیً دواړه ضائع شولی، صورةً خو داسی چه ده فطرت یعنی اصل وجها نیچه تباه کیږی، او معنیً داسی چه ځان ئے ختمیږی البته د کفر کلمه ویلو سره د الله پاک حق نه فوتیږی ځکه چه رکن اصلی یعنی تصدیق دکوم تعلق چه د زړه سره دے، هغه باقی پاتی کیږی لپس د کلمه کفر نه منع کیدل داعزیمت دے، نو دی که دهٔ مجبور کړے او قتل شو نو اجر به ورته ملاویږی او که هلاکت سره بیخ کیدلو د پاره ئے د کفر کلمه و ویله، نو مواخذه به ئے نه کیږی۔

**(فوائد)** د اکراه دوه اقسام دی، (۱) ملجئ (۲) غیر ملجئ اوّل هغه دے چه د ځان یا د څه اسلام ضائع کولو دهمکی ورکړے شوی وی، لکه اکراه بالقتل، اکراه بقطع الید، دویم هغه چه دینه دکم دهمکی ورکړے شی لکه اکراه بالحبس، اکراه بالضرب اکراه باتلاف المال اسلامی شریعت د اوّل قسم وجه ته رخصت ورکړے دے، نه د دویم قسم وجه ته،

وَإِفْطَارُهُ فِي رَمَضَانَ أَيْ إِذَا أَكْرَهَ السُّلْطَانُ بِمَا فِيهِ الْجَاءُ عَلَى إِفْطَارِهِ فِي رَمَضَانَ - يُبَاحُ لَهُ الْإِفْطَارُ مَعَ أَنَّهُ الْمُحَرَّمُ وَهُوَ شُهُودُ رَمَضَانَ وَ الْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مِنْ جُنْدِ أَنْ لَا تَحْقِيقَةَ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللَّهِ بَاقٍ بِالْخَلَفِ -

**ترجمه :-** او په رمضان کښی د مکروه افطار کول یعنی هر کله چه صائم لره په داسی څیز سره مجبوره کړے شو، په کوم کښی چه په رمضان کښی روژه دار لره په افطار باندی مجبوره کولے شی، نو دده دیاره افطار کول مباح ګرځی، باوو جود دینه چه محرم یعنی حاضر والے د میاشتی او حرمت د یاره موجود دی، ځکه چه د صائم حق بالکل فوت کیږی، او د الله حق د خلیفه (قضاء) سره باقی پاتی کیږی،

**تشریح :-** درخصت دی قسم دوم مثال دادے که په رمضان کښی روژه دار لره په افطار کولو باندی مجبوره کړے شو، نو دده دیاره به افطار کول مباح ګرځی، حالانکه دافطار محرم یعنی حاضر یږدل د میاشتی او حرمت د یاره موجود دی، او دلیل د دی دادے چه دافطار نه کولو په صورت کښی خو د روژه دار حق بالکل فوت کیږی او د افطار کولو په صورت کښی د الله پاک حق د قضاء په طوس باندی باقی کیږی، لهذا عزیمت اګرچه افطار نه کول دی لهذا ده لره د افطار کولو رخصت ورکړے شوے دے،

وَإِنْ أَفْسَدَ مَالَ الْغَيْرِ أَيْ إِذَا أَكْرَهَ عَلَى إِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ رُخِّصَ لَهُ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ لَكِنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ

**ترجمه :-** او د دده د بل مال لره تلف کول یعنی که چه د بل مال تلف یعنی ضائع کولو باندی مجبوره کړے شو، نو دده د یاره د دی رخصت شته دے، باوجود د دینه چه محرم او حرمت د یاره موجود دی، ځکه چه د دده حق بالکل فوت کیږی او د مالک د ضمان په صورت کښی باقی پاتی کیږی،

**تشریح :-** دریم مثال بیانولو سره مے وفرمائیل که چرته بوسړی لره د مال ضائع کولو باندی مجبوره کړے شو، نو دده د یاره به د مال د ضائع کولو اجازت وی، حالانکه دلته کښی محرم او حرمت د یاره موجود دی، دلیل د دی دادے چه د مال نه ضائع کولو په صورت کښی د مکره حق بالکلیه فوت کیږی، او د مال د ضائع کولو په صورت کښی د مالک حق د ضمان په صورت کښی باقی پاتی کیږی، لهذا عزیمت اګرچه مال نه ضائع کول دی، لیکن د مال د ضائع کولو اجازت به هم حاصل وی،

وَتَرْكُ الْخَالِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ عَطْفٌ عَلَى الْمُكْرَهِ أَيْ إِذَا تَرَكَ الْخَالِفُ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ لِلسُّلْطَانِ الْجَائِرِ جَازَ لَهُ ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ وَهُوَ الْوَعِيدُ عَلَى تَرْكِ الْأَمْرِ مَعَ مُوجِبِهِ قَائِمٌ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ بِرِضَا وَحَقُّ اللهِ تَعَالَى بِاعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ

**ترجمہ:-** او یہ خپل خان باندی دیری د وجہ نہ امر بالمعروف لرہ ترک کول دا یہ مکرہ باندی عطف دے یعنی کلہ چہ یو سړے د ظالم بادشاہ یہ ورباندی یہ خپل خان باندی دیر یدلو د وجہ نہ امر بالمعروف ترک کړی، نو دده دپارہ داسې کول جائز دی، باوجود د دینہ چہ یہ ترک د امر باندی وعید سره دده د موجب موجود دے حکہ چہ دده د حق بالکل فوت کیږی، او د اللہ پاک حق د ترک د حرمت د اعتقاد سره باقی پاتی کیږی،

**تشریح:-** شارح رح وائی چہ د اعبارت پہ مکرہ باندی عطف دے او دا هم درخصت حقیقیہ د اوّل قسم مثال دے، دی حاصل دا دے کہ چرتہ یو شخص د ظالم بادشاہ یہ ورباندی امر بالمعروف ترک کړی یہ خپل خان باندی دیر یدلو د وجہ نہ نو ده دا جائز ده، حالانکہ دلتہ کښی محرّم یعنی پہ ترک د امر بالمعروف باندی وعید هم موجود دے او د هغہ موجب یعنی حرمت هم موجود دے، او وجہ د دا ده کہ دغہ سړی امر بالمعروف لرہ ترک نہ کړو، نو ده حق یہ بالکل فوت شی، یعنی دہ لرہ پہ قتل کولے شی، او کہ چرتہ امر بالمعروف لرہ ترک کړو نو د اللہ پاک حق باقی پاتی کیږی پہ دی طور باندی چہ ده د اعتقاد وی چہ ترک د امر بالمعروف حرام دے۔

وَجِنَايَةُ عَلَى الْإِحْرَامِ أَيْ وَلِجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلَى إِحْرَامِهِ يُبَاحُ لَهُ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَحُكْمُهُ جَزَاءٌ وَاحِدٌ حَقًّا لِلَّهِ يَفُوتُ بِرِضَا وَحَقِّ اللهِ تَعَالَى بَاقٍ بِأَدَاءِ الْغُرْمِ وَلَا يَخْلُو هَذَا اللَّفْظُ عَنْ إِشْكَالٍ وَلَوْ أَرَادَ جَمْعَ ضَمِيرِهِ الْخَالِفُ يَحْرُجُ عَنِ الِاسْتِثْنَاءِ قَلِيلًا وَلَوْ ذَكَّرَهُ عَلَى قَوْلِهِ وَتَرْكُ الْخَالِفِ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ أَوْفَى بِاتِّصَالِ الْمُمَثِّلَةِ الْمُكْرَهَ وَكُلَّهَا۔

**ترجمہ:** - او دوہٗ پہ احرام باندی جنایت کول، یعنی کہ دمکرہ پہ خپل احرام اندی دجنایت ارتکاب کول خکہ چہ دہ دپارہ هغہ څیز مباح دے پہ کوم باندی چہ دہ لرہ بیرہ کړے شوے دے، باوجود دَ دینہ چہ محرّم او دَ هغہ حکم دواړہ موجود دی، خکہ چہ دہ دحق باکل فوت کیږی، او دَ اللہ پاک حق د تاوان دا دائیگی پہ صورت کښی باقی پاتی کیږی، او دالفظ دانتشار نہ خالی نہ دے، او کہ چرتہ ددی ضمیر دخالف طرف تہ راجع کړے نی، نو څہ قدر دَ انتشار نہ وځی، او کہ چرتہ مصنفؒ دی اړہ پہ خپل قول وترک بخالف باندی مقدم کړے دے نو دمکرہ دتمام مثالونو سرہ دَ متصل کیدلو پہ سبب سرہ بہ زیات مناسب دے،

**شرح:** - مصنفؒ یو مثال بل بیان کړے دے، او هغہ دا کہ محرم لرہ پہ حالت د احرام کښی پہ جنایت باندی مرتکب کړے شو نو دہٗ دپارہ بہ دَ جنایت دا ارتکاب درست دی، باوجود دَ دینہ چہ محرم یعنی احرام او دَ هغے حکم یعنی دَ جنایت فی الاحرام حرمت اړہ موجود دی، او وجہ ددی داده چہ دَ جنایت نہ کولو پہ صورت کښی دد دحق باکلوٰت پاتی کیږی، یعنی دہ لرہ بہ قتل کړے شی، او دَ کولو پہ صورت کښی دَ تاوان پہ صورت کښی دا اللہ پاک حق باقی پاتی کیږی، لهذا دجنایت ارتکاب نہ کول اگرچہ عزیمت دے لیکن دجنایت دارتکاب رخصت ورتہ حاصل دے،

شارح رحمہ اللہ فرمائی چہ دَ جنایت ضمیر دَ مکرہ طرف تہ راجع دے دے او جنایت علی الاحرام دمکرہ دمقاما تو څخہ دے، وترک الخالف علی نفسہ دمُعَلَّق او دَ مُعَلَّق پہ منع کښی واقع دے، او دا انتشار فی الفہم دے، کہ چرتہ دَ جنایت ضمیر خالف طرف تہ راجع کړے شوے دے، نو دا کلام بہ دا انتشار قدر ہم نہ وتلے وے، او کہ چرتہ جنایت علی الاحرام ترک الخالف علی نفسہ باندی مقدم کړے وے، نو دَ مکرہ دمثالونو سرہ دالتصال پہ سبب بہ زیات مناسب دے،

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ اَيْ كَتَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهُ تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ اِنْ خَفَّ حَقُّهُ يَفُوْتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مَرْعِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهُ مَعَ اَنَّ الْمُحَرَّمَ وَالْحُرْمَةَ بِاَسْرِهِمَا

مَوْجُوْدَانِ مَعًا

**ترجمہ:-** اودَ مُضطرّہ بَل مال لرہ استل لکہ دَ ولږے نہ دیو مجبورہ شخص دبل پہ مال باندی قبضہ کول دی وجہ نہ دہ دپارہ دَبل مال اعتسل جائز دی، ځکہ چہ دہ دَ حق دَعاجل مرګ پہ صورت کښی فوت کیږی، اودَ مالک حق دینہ پس هم دضمان پہ صورت کښی محفوظ وے، باوجود دَدینہ چہ محرّم اوحرمت دواړہ موجود وی

**تشریح:-** دَرخصت حقیقیہ ددغہ قسم یو بل مثال ذکر کولو سرہ ئے وفرمایل چہ کږیو شخص دومرہ اندازہ ولږہ کښی مبتلا شوے وی، چہ دَخوراک نہ کولو پہ صورت کښی دَمرګیدلو خطرہ وی، اوس کہ دے خپل ځان بچ کولو دپارہ دبل چا مال غصب کړی، یا غلا وکړی، اودخوراک وکړی نو دا دہ دپارہ جائز دی، ځکہ چہ دَنہ خوراک پہ صورت کښی دعاجل مرګ پہ صورت کښی دہ دَحق فوت کیږی، اودَ مالک دَحق دَ ضمان پہ صورت کښی باقی کیږی، پس دلتہ کښی دَمحرّم یعنی دَملګ غیر اوحرمت دواړو موجود یدلو نہ باوجود هم دہ دپارہ پہ رخصت باندی عمل کول جائز دی،

وَحُكْمُهُ أَيْ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ الْأَوَّلِ مِنَ التَّرْخِيْصِ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ أَوْلٰى حَتّٰى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِيْ صُوْرَةِ الْإِكْرَاهِ كَانَ شَهِيْدًا لِأَنَّهُ بَذَلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَذَا لَوْ أُمِرَ بِالْمَعْرُوْفِ فِيْ صُوْرَةِ الْخَوْفِ أَوْ لَمْ يَتَنَاوَلْ مَالَ الْغَيْرِ وَمَاتَ لَمْ يَأْثَمْ لِأَنَّهُ شَهِيْدٌ وَإِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ أَيْضًا يَجُوْزُ لَهُ عَلٰى مَا مَرَّ مِرَارًا

**ترجمہ:-** اودَ هغہ حکم یعنی دَرخصت دوی قسم اوّل حکم دادے، چہ پہ عزیمت باندی عمل کول اولی دی، تردی کہ مکرہ صبر وکړی اودَ اکراہ پہ صورت کښی قتل شی، نوشهید بہ وی، ځکہ چہ دہ دَاللہ دَحق پہ خاطر خپل ځان قربانی کړے دے دغہ شان کہ مکرہ دیری پہ صورت کښی امر بالمعروف وکړلو اویا دغیر مال مے وانہ اغستلو، نو دے بہ کناهګار نشی بلکہ شهید بہ وی، اوپہ رخصت باندی عمل ئے وکړلو نو دا هم دہ دپارہ جائز دی، لکہ چہ وړاندی مونږہ لیکلی دی،

**تشریح:-** مصنّفؒ وفرمایل چہ دَرخصت دقسم اوّل حکم دادے چہ پہ عزیمت

باندی عمل کول اولی دی لهذا که مکره صبر وکړی یعنی دکفر کلمه په ژبه ونه وائی او قتل شی، نو دا به شهید وی حکه چه دالله دحق په خاطر خپل ځان قربان کړے دے، دغه شان که مکره په ځان باندی دخطرے نه باوجود امر بالمعروف وکړی یا دغیر مال ونه خوړی، او مړ شی نو دا به کمناهگار نه مړی بلکه شهید به مړی اوکه په رخصت باندی عمل وکړلو نو دا هم ورله جائز دی، لکه چه تفصیل سره د لیکل شول،

وَالثَّانِي مَا اسْتُبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لٰكِنَّ الْحُكْمَ تَرَاخَى عَنْهُ فَهُوَ أَدْوَنُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِيقِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ الْحُكْمَ تَرَاخَى عَنْهُ كَانَ غَيْرَ حَقٍّ كَالْمُسَافِرِ إِذَا أَفْطَرَ الْمُسَافِرُ يُرَخَّصُ لَهُ فَإِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُودُ الشَّهْرِ مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ لٰكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ وُجُوبُ أَدَاءِ الصَّوْمِ تَرَاخَى عَنْهُ إِلَى إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ۔

**ژبه ترجمه:** د رخصت حقیقیه دویم قسم هغه دے چه د سبب د قیام نه باوجود هغے لره مباح وکړلے شی، لیکن حکم به دهغے موآخر وی پس دا اوّل قسم په نسبت سره ادنی دے، حکه دی وجه نه چه سبب قائم دے، نو هغه رخصت حقیقیه دے او دی حیثیت سره چه حکم دهغے نه مواخر دے، نو غیر حقیقی دے، لکه مسافر یعنی څرنگه چه د مسافر مضطر کیدل د مسافر دپاره جائز دی، حکه چه سبب یعنی وجود د رمضان دهغه په حق کښی موجود دے، لیکن دهغه حکم یعنی د صوم اداء واجب کیدل د ایام اُخر د شمار ید لو پوری دهغے نه مواخر دے،

**شرح:** د رخصت حقیقیه دویم قسم دا دے، د سبب محرّمه موجود ولو نه باوجود هغه لره مباح وکړلے شی لیکن حکم به ترینه مؤآخر وی، شارح رحمه الله فرمائی چه دا دویم قسم دا اوّل نه ادنی دے، حکه چه سبب محرّمه چونکه موجود دے، دی وجه نه دا رخصت حقیقیه دے، او حکم چونکه مؤخر دے، دی وجه نه هغه غیر حق دے لکه د رمضان په میاشت کښی د مسافر دپاره د افطار کولو اجازت دے، حالانکه د افطار سبب محرّمه یعنی د رمضان میاشت دده په حق کښی موجوده وه، حکه چه د الله پاک

وا ارشاد فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ مخاطب چه حَرَكَه مقيم وه وغه شان مسافر هم وه، لیکن ددی حکم یعنی واداء صوم واجب کیدل عِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ پوری مؤاخذه وه، ددی وجه نه ارشاد وه، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ددی وجه نه که مسافر په رمضان کښی مرشولو، یا رمضان ختمید وسره مرشولو، نو په دی باندی به هیڅ نه وی واجب لکه د رمضان نه وړاندی مرکیدلو صورت کښی چه په څه نه واجب کیږی،

وَحُكْمُهُ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى لِكَمَالِ سَبَبِهٖ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ حَتّٰى كَانَ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ اَفْضَلَ مِنَ الْاِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْاِفْطَارُ اَفْضَلُ لِقَوْلِهٖ اُولٰٓئِكَ الْعُصَاةُ اُولٰٓئِكَ الْعُصَاةُ وَقَوْلِهٖ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ قُلْنَا كَانَ ذٰلِكَ مَحْمُوْلًا عَلٰى حَالَةِ الْجِهَادِ وَلِتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّي مَعْنَى التَّرَفُّهِ مِنْ وَجْهٍ عُطِفَ عَلٰى قَوْلِهٖ لِكَمَالِ سَبَبِهٖ فَهُوَ دَلِيْلُ شَانٍ يَكُوْنُ الْعَزِيْمَةُ اَوْلٰى وَذٰلِكَ لِاَنَّ الرُّخْصَةَ اِنَّمَا هِيَ لِلْيُسْرِ وَلَيْسَ لَمَّا كَانَ فِي الْاِفْطَارِ وَهُوَ اَيْضًا كَذٰلِكَ يَكُوْنُ فِي الصَّوْمِ لِاَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَشَرِكَتِهٖ مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَاِنَّ الْبَلِيَّةَ اِذَا عَمَّتْ طَابَتْ فَمَا ظَنُّكَ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ يُعْسُرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الْاِقَامَةِ اِذَا رَاٰى سَائِرَ النَّاسِ يُفْطِرُوْنَ وَمَا اَحْسَنَ هٰذِهِ الْمِلَّةَ الْحَنِيْفِيَّةَ وَلَقَدْ جَرَّبْنَاهَا مِرَارًا اِلَّا اَنْ يُضَعِّفَهُ الصَّوْمُ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ اَلْاَخْذُ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَنَا الْعَزِيْمَةُ اَوْلٰى فِيْ كُلِّ حِيْنٍ اِلَّا اَنْ يُضَعِّفَهُ الصَّوْمُ فَحِيْنَئِذٍ اَلْفِطْرُ اَوْلٰى بِالْاِتِّفَاقِ كَمَا اِذَا كَانَ مَعَهُ الْجِهَادُ اَوْ مَشَاغِلُ اُخَرُ فَاِنْ صَامَ وَمَاتَ يَمُوْتُ اٰثِمًا۔

**ترجمه** ۱- اوده غه قسم حکم دا دے چه عزیمت باندی عمل کول اولی دی خکه چه ددی سبب کامل وے او هغه وجود دَ مضان دے، تردی چه زمونږ ۰ په نزد باندی په سفر کښی روژه دَ افطار نه افضله ده، او دَ امام شافعی رحمه الله په نزد

باندی افطار افضل دے، حکم چہ د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمان دے چہ څوک په حالت د سفر کښی روژه نیسی هغه نافرمانه دی او په حالت د سفر کښی روژه نیول نیکی نه ده، مونږ ویلی دی چہ دا په حالت د جهاد باندی محمول دی، او دی وجه نه هم چه پرې رخصت کښی تردد دے، لهذا عزیمت من وجه د رخصت معنی لره هم دارکوی، دا عبارت په کمال سبب باندی عطف دے، او د عزیمت په اولی کیدلو باندی بل دلیل دے حکم چه رخصت د اسانی د پاره وی او السانی چه څرنګه په افطار کښی وی او دا ښکاره ده دغه شان د تمام خلقو سره په شرکت او د مسلمانانو سره د موافقت په وجه په روژه کښی شته حکم مصیبت چه کله عام وی نو ښینځ معلومیږی، اوس ستاسو د عبادت په باره کښی څه خیال دے، بیا دینه پس په په دې باندی په حالت د اقامت کښی روژه ساتل کران شی، کله چه دے وینی چه خلق افطار کوی، د حنفیه د اڅو نظر ی څومره د حسین لا ثقه ده، مونږ ورته په زړه کښی ناپسند ګڼو، مګر د اچه دې له ره روژه مکروه ے کړی، دا عبارت د الاخذ بالعزیمة اولی نه مستثنیٰ دے، یعنی زمونږ په نزد باندی په تمام واوقاتو کښی په عزیمت باندی عمل کول اولی دی مګر د اچه روژه د ملره مکروه ے کړی، پر په دغه وخت کښی به بالاتفاق افطار کول اولی وی، لکه څرنګه چه کله جهاد یا نور دغه سره متعلق وی، لهذا کله دے روژه و نیسی او مریشی نو کنا هکار به مری،

**تشریح:** - دی دویم قسم حکم دادے چه د رخصت په نسبت سره په عزیمت باندی عمل کول اولی دی او دی وجه دا ده چه سبب یعنی وجود د مرض د مسافر په حق کښی هم کامل دے، دغه وجه ده چه د احنافو په نزد باندی په سفر کښی د افطار نه روژه نیول افضل دی، البته د امام شافعیؒ په نزد باندی افطار کول افضل دی، د امام شافعیؒ دلیل دادے، چه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم په حالت د سفر کښی روژه نیونکی بار کښی فرمایلی دی، اولئک العصاة اولئک العصاة دغه خلق نافرمانه دی، دغه خلق نافرمانه دی، او یو بل حدیث کښی فرمایلی دی، لیس من البر الصیام فی السفر په حالت د سفر کښی روژه نیول نیکی نه ده، زمونږ د طرف نه دی حدیثونو جواب دادے چه دا محمول دی په حالت د جهاد باندی یعنی د جهاد

په حالت کښې روژه نه افطار کول افضل دی، مصنفؒ د عزیمت په اولی والی باندې دویم دلیل بیانوو لوسره او فرمائیل چه په رخصت کښې تردد دے، او عزیمت من وجه د رخصت معنی لره هم اداء کوی، حاصل داچه رخصت د اسانی د پاره وی، او السانی چه څرنګه په افطار کښې دے، دغه شان په روژه کښې هم دے، ځکه چه په روژه نیولو سره به د عامو مسلمانانو سره حضور رخصت راځی، او د تاسو خلقو شرکت وی په کښې او دا خبره خو تاسو ته معلومه ده، چه کله مصیبت عام وی، نو هغه هم شئ معلومیږی، او س تاسو د عبادت په باره کښې خیال وکړی چه کله دا عام وی نو خو مره شئ معلومیږی غرض داچه په حالت د سفر کښې نه په مسافر باندې روژه نیول اسان وی کران نه وی، او که روژه مے ونه نیوله بلکه مقیم شولو، او قضائے اوس راکوځوی، نو دا به په دې باندې مشکله وی، ځکه چه کله دے راکوږی چه ټول خلق خو راک ځکاک کوی او ځمارو ژه ده، نو دا به په دې باندې گرانه وی، صاحب هدایہؒ فرمائی چه د احنافو ؒ دا ژوند نظری خو مره د تحسین لائقه ده، او د تعریف قابله ده، او مونږه هم پرې کرته ددی تجربه کړی ده، مصنفؒ یو استثنائی صورت بیانوو لوسره او فرمائیل چه زمونږه په نزد باندې په عزیمت باندې عمل کول په تاسو اوقاتو کښې اولی دی، لیکن که چرته روژه ده لره دومره کمزوری چه د روژې د وجه نه ده ده ځان په خطرونو کښې پریږدی، یا جهاد وغیره اوضروری کار ترینه فوت شی، نو په داسی صورت کښې په اتفاق سره د مسافر د پاره افطار کول اولی دی، لهٰذا که دغه سړی روژه ونیوله او کمزورے شو او مړ شو نو گناهگار به مړی،

---

وَاَمَّا اَنْتُمْ نَوْعِی الْمَجَانِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاِغْلَالِ اَیْ سَقَطَ عَنَّا وَلَمْ یَشْرَعْ فِیْ حَقِّنَا مَا کَانَ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمِحَنِ الشَّاقَّةِ وَالْاَعْمَالِ الثَّقِیْلَةِ وَالْاِصْرُ هُوَ الشِّدَّةُ وَالْاِغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ اَیِ الْمَوَانِعُ اللَّازِمَةُ کَالْغُلِّ وَالظَّاهِرُ اَنَّهُمَا جَمِیْعًا کِنَایَةٌ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّاقَّةِ وَاِنْ خَصَّ الْمُفَسِّرُوْنَ الْبَعْضَ بِالْاِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْاِغْلَالِ وَ

وَذَالِكَ مِثْلُ قَطْعِ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَقَرْضِ مَوَاضِعِ النَّجَاسَةِ وَقَتْلِ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ فِي غَيْرِ الْمَسْجِدِ وَعَدَمِ التَّطْهِيرِ بِالتَّيَمُّمِ وَحُرْمَةِ اَكْلِ الصَّائِمِ لِعُذْرِ اللَّهِ وَحُرْمَةِ الْوَطْئِ فِي لَيَالِي رَمَضَانَ وَمَنْعِ الطَّيِّبَاتِ عَنْهُمْ بِالذُّنُوبِ وَكَوْنِ الزَّكٰوةِ رُبْعَ الْمَالِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَّةِ الزَّرَّارَةِ وَالْعَنَائِمِ لِشَيْءٍ اِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنْزَلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةِ حَسَنَةٍ بِحَسَنَةٍ لَا بِعَشْرٍ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ عَلَى الْبَابِ وَوُجُوبِ خَمْسِينَ صَلٰوةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَحُرْمَةِ الْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ الْحَائِضَاتِ فِي اَيَّامِهَا وَتَحْرِيمِ الشَّحْمِ وَالْعُرُوقِ فِي اللَّحْمِ وَتَحْرِيمِ السَّبْتِ وَفَرْضِيَّةِ الصَّلٰوةِ فِي اللَّيْلِ وَاَمْثَالِ ذَالِكَ كَثِيرٌ فَرُفِعَ كُلُّ هٰذَا عَنْ اُمَّتِنَا تَخْفِيفًا وَتَكْرِيمًا فَسُبْحَانَ ذَالِكَ رُخْصَةً مَجَازًا اِنَّ الْاَصْلَ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا لَنَا فَطُوبٰى لَنَا بِمَا اَحْيَانَا اَبَدًا وَعُوقِبَ اَبَادَ كَانَ الْقِيَاسُ فِي ذَالِكَ اَنْ يُسَمّٰى سَخَاءً وَاِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رُخْصَةً مَجَازًا

مَحْصَنًا

**ترجمہ:-** درخصت مجاز پہ دوہ قسمونو کښی اتم یعنی اوّل هغه اصر او اغلال دے، کوم چه زمونږه نه پرته کړے شوے دے، یعنی مونږه نه ساقط شوے دے، اوس مونږه پہ حق کښی خٹه داسی حکم نه دے مشروع شوے، چه کوم پہ اوّل شریعتونو کښی د سخت ترین تکالیفو اوناقابل برداشت اعمالو د قبیلے نه وو، د اصر معنی د شدّت ده، او اغلال د غلّ جمع ده، یعنی هغه معاهدے مراد دی، کوم چه طوق پہ شان لازم وی، او اظهر داده چه دواړه د احکامو شاقه نه کنایه دی، اگرچه مفسرینو بعضو لره د اصر سره او بعضو لره د اغلال سره خاص کړی دی، او دا الله د خطاء کونکی اعضاء لره قطع کول، د نجاست مٹاوینو لره کښلکول، د توبے پہ بدله نفس لره قتل کول، مسجد نه علاوه پہ بل ځائے کښی د مونځ نه جائز کول، پہ تیمم سره طهارت ځاصلیدل

دَ خوب نه پس د روژه دار د پاره دَ خوږاک حرامیدل، د رمضان په شپو کښې د وطی حرامیدل، د ګناهونو په وجه باندی هغوی لره د پاکیزه څیزونو نه منع کول، د مال نه د خلورم حصّې حقدار نه ګڑه د ورکول، او د یو څیز د زکوٰة یا غنیمتونو صلاحیّت نه لرل، مګر دا چه د هغه اوس په سوزیدلو سره کوم چه به د آسمان نه نازلیدلو، د یوے نیکی په بدله کښې هم د یوے نیکی د ورکولو په پرتله نیکو سره، د څښے د ګناه د سحر په وخت کښې په دروازه باندی لیکل کیدل، په د ې څ اوپه شپه کښې د پنځوسو مو نځونو فرض کیدل د عفو عن القصاص حرامیدل د حیض په وجه کښې د پنځو سره تعلق نه ساتل، په غوښه کښې د مخلوط طریقې او ګډونو حرامیدل، د هفته په د ې څ باندی د میانو د بشکار حرامیدل په شپه کښې د مونځ فرضیّت او نورو هم ډیر احکام د ی، کوم چه زمونږه د امّت نه د تخفیف او تکریم په وجه باندی پورې ته کړے شوے د ی، پس د دا سی قسم نوم ناخصت نجانه کیښنو دلے شوے دے، څکه چه اصل حکم زمونږه د پاره ګا اوس هم نه دے مشروع پاتے، او که مونږه په د ی باندی عمل هم وکړو نو ګناهګار او معتوب به یو، په د ی کښې قیاس واود، چه د دی لزم نسخ وے لیکن مونږه صرف د اجان په طوی باندی د ی لره د رخصت په نوم سره موسوم کړے دے،

**تشریح:** - د مطلق رخصت درے قسمه دی او د رخصت مجاز په اوّل قسم کوم چه په مجانه کیدلو کښې کامل ترین دے، هغه احکام شاقّه د ی، کوم چه په اوّل اُمتونو کښې مشروع وو، لیکن د رسول الله صلی الله علیه وسلم د امّت نه ساقط شوی د ی، مثلاً د (۱) خطاء او نسیان مونږه لره کپ کول، (۲) د نجاست ځایونو لره کپ کول، (۳) د توبه نه پس نفس لره قتل کول (۴) د مسجد نه علاوه په نورو ځایونو کښې د مونځ نه جائز کیدل، (۵) په تیمم سره د طهارت نه حاصلیدل (۶) د خوب نه پس د ې څ د پاره د خوږاک حیرامیدل (۷) د رمضان په شپو کښې د وطی حرامیدل، (۸) د ګناهونو په وجه باندی د مینه او د پاکیزه څیزونو نه منع کیدل، (۹) په زکوٰة کښې د خلورم حصّه فرض کیدل (۱۰) مال د زکوٰة او مال د غنیمت لره په هغه اوس باندی سوزیدل کوم چه د آسمان

نه نازل شوے وی (۱) دیوے نیکی په بدله کښی هم یوه نیکی وی رکول نه لس نیکی وی رکول، (۲) دشپی د گناه د سحر په وخت کښی په دروازه باندی نیکل کیدل (۳) په وړځ او په شپه کسی د پښوس مونځونو فرض کیدل (۴) د قصاص معاف کیدل حرامیدل (۵) د حیض په وړځونو کښی د بعضو سره تعلق نه ساتل (۶) په غوښه کښی د مخلوط دانو وړل او وړځونو حرامیدل، (۷) د خالی په وړځ باندی د مړی د بښکار حرامیدل، (۸) په شپه کښی د تهجد د مونځ فرض کیدل، او دغه شان نور احکام دی دا ټول دوی امت نه د تخفیف او تکریم په سبب سره پورته کړے شوی وی، مصنف وائی چه دی قسم ته د رخصت مجاز په نوم ورکړے شوے دے، حکه چه اصل حکم زمونږ ده پاره اوس هم نه دے مشروع، لهذا ځکه که مونږ په دی احکامو باندی عمل وکړو نو گناهکار یږو په، او د الله په نزد به معتوب یو، د قیاس تقاضا خو داده چه دی قسم ته د نسخ نوم ورکړے شوے دے لیکن محض مجاز په طور باندی، دی ته د رخصت مجاز نوم ورکړے شوے دے،

---

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ اَيْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ سِوٰى مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ فَمِنْ حَيْثُ اَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِي مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ كَانَ مِنْ قَبِيلِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهُ بَقِيَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ كَانَ اَنْقَصَ فِي الْمَجَازِ يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ بَعْضُ شَيْءٍ مِنْهَا بِالْقِسْمِ الْاَوَّلِ كَقَصْرِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ يَتْبَعُهُ مُسَامَحَةٌ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ تَسْقُطُ بِاِكْمَالِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ لِيُرَاعِيَ قَرِيْنَهُ وَلِيُطَابِقَ اَصْلَهُ لٰكِنَّهُ عَبَّرَ بِالْحَاصِلِ تَخْفِيْفًا فَهُوَ عِنْدَنَا رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ لَا يَجُوْزُ الْعَمَلُ بِعَزِيْمَتِهَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رُخْصَةُ تَرْفِيْهٍ وَالْاَوْلَى الْاِكْمَالُ يَقُوْلُهُ تَعَالٰى وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَّقَ الْقَصْرَ بِالْخَوْفِ وَنَفَى فِيْهِ الْجُنَاحَ فَعُلِمَ اَنَّ الْاَوْلٰى هُوَ الْاِكْمَالُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الْاٰيَةُ قَالَ عُمَرُ رض يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ اٰمِنُوْنَ فَقَالَ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِهَا عَلَيْكُمْ

فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالصَّدَقَةُ مِمَّا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ اسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ عَنْ جَمِيعِ الْعِبَادِ كَوَلِيِّ الْقِصَاصِ إِذَا عَفَا عَنِ الْجِنَايَةِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَإِنْ كَانَ الْمُتَصَدِّقُ مِمَّنْ لَا يَلْتَزِمُ طَاعَتَهُ فَمِمَّنْ يَلْتَزِمُ طَاعَتَهُ وَهُوَ اللّٰهُ تَعَالَى أَوْلَى بِأَنْ لَا يَرُدَّ وَإِمَّا نَفْيُ الْجَنَاحِ عَنْهُمْ فَإِنَّمَا هُوَ لِتَطْيِيبِ أَنْفُسِهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا مُطْمَئِنَّةً أَنْ يَخْتَرْنَ أَرْبَابَهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقَصْرِ وَبِهِ عُلِمَ أَنَّ قَيْدَ الْخَوْفِ أَيْضًا لَفْظِيٌّ لَا مَوْقُوفٌ عَلَيْهِ الْقَصْرُ

ترجمہ، خلاصہ قسم ھغہ دے کوم چہ فی الجملہ دمشروع کیدلو نہ باوجود دینہ کانونہ ساقط دے، یعنی دی رخصت دمواضعونہ علاوہ پہ بعض مواضعو کښی، پس پہ دی لحاظ سرہ چہ دا دی رخصت پہ مواضعو کښی باقی نہ دے، دمجان قسم دے، او پہ دی لحاظ سرہ چہ دا پہ نورو مواضعو کښی باقی دے، پہ مجانیت کښی ناقص دے، لہذا دا قسم بہ دقسم اول مشابہ وی، لکہ پہ حالت دسفر کښی دموخ قصر کول، پہ دی تمثیل کښی مسامحہ دہ وجہ مناسبہ دا وہ چہ مصنفؒ داسی وایی دے لکہ پہ حالت دسفر کښی چہ پورہ موخ کول ساقط دی، دپارہ دی چہ دا دخپل قرین مقابل شی او دخپل اصل مقابل شی، لیکن مصنفؒ تخفیفاً دکلام خلاصہ بیان کړی دہ، پس قصر دماخ زمونږ پہ نزد باندی رخصت اسقاط دے، دوی پہ عزیمت باندی عمل کول جائز نہ وی او دامام شافعیؒ پہ نزد باندی رخصت ترفیہ دے، او اکمال دصلوٰۃ اولی دے، حکمچہ دباری تعالیٰ الہ شاد دے چہ کلہ تاسو سفر کوی پہ ملک کښی نو پہ تاسو باندی څہ گناہ نشتہ دے، کہ کم کړی دماخ نہ، کہ تاسو تہ دایرہ وی، چہ کافران بہ تاسو تہ تکلیف ورسوی، پہ دی کښی قصر لږم پہ پورہ باندی معلق کړے شوے دے، او پہ دی کښی گناہ نفی دہ، لہذا معلومہ شو چہ اولیٰ هم اکمال دے، قصر نہ دے، مونږ وایو چہ کلہ دا آیت نازل شولو، نو حضرت عمرؓ پہ درگاہ دَرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کښی عرض وکړلو، چہ اے اللہ رسولہ زمونږہ داسی حال والے دے، چہ مونږہ قصر کړو، حالانکہ مونږہ بالکل پہ امن کښی یو او محفوظ یو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفرمائیل چہ دا قصر یو صدقہ دہ، کومہ چہ تاسو تہ اللہ پاک بخلی دہ،

لهذا تاسو دی لره قبوله کړي، رسول الله صلی الله علیه وسلم قصر لره په صدقه سره موسوم کړلو، او دا سی څیز صدقه کوم چه د تملیک احتمال نه لري، اسقاط محض وی، کوم چه د بندګانو د طرف نه رد کولو احتمال نه لري، لکه ولی د قصاص کله چه جرم معاف کوی، نو رد احتمال نه لري، اګرچه صدقه کونکی د هغه خلقو نه وی د کوم چه اطاعت لازم نه وی، پس د کوم ذات چه اطاعت لازم وی، یعنی الله پاک نو هغه دوی خبري زیات حقدار دے، چه د هغه صدقه د رد نه کړے شی او پاتی شود هغوی نه د ګناه نفی، نو داد هغوی نه د اطمینان د پاره، ځکه د هغوی خیال وو، چه په قصر کولو کښی به هغوی ګناهګار یږی، دینه دا خبره معلومه شوه چه د خوف قید اتفاقی دے، په دی باندی قصر موقوف نه دے،

**تشریح:** مطلقًا د رخصت څلورم قسم او د رخصت مجازیه دویم قسم کوم چه د اوّل قسم په مقابله کښی ناقص دے، دا دے چه د ذی الجمله مشروع کیدلو نه باوجود هم د بندګانو نه ساقط وی، یعنی د رخصت د مواضعو نه په علاوه کښی مشروع وی، پس چونکه دا قسم د رخصت په مواضعو کښی باقی نه دے، دی وجه نه دا به د مجاز نه قسم نه وی، او چونکه دا په نورو مواضعو کښی باقی دے، دی وجه نه دا به په مجاز یت کښی ناقص وی، بهرحال دا قسم د اوّل مشابه دے مثال لکه د سفر په حالت کښی د موزګ قصر کول، شارع علیه السلام فرمائی چه په دی مثال کښی مسافر ته، نیابته مناسبه داوه چه دو ویلے دے کسقوط اکمال الصلوٰة فی السفر یعنی د سفر په حالت کښی دیوړه موزګ ساقط کیدلو په شان، په دی صورت کښی به دا قول د خپل قرین یعنی د ریستورا تلو والا قول د ستوط حرمت الخمر موافق شی، او د خپل اصل مطابق به هم شی، لیکن مصنفؒ د تخفیف پیش نظر د کلام خلاصه ذکر کړله، بهرحال نه موښ په لنډه باندی قصر صلوٰة د رخصت اسقاط دے، دوی په عزیمت باندی عمل جائز نه دی، او د امام شافعیؒ په نزد باندی رخصت ترفیه (د اسانی د پاره رخصت) دے، (او اولی اکمال یعنی د موزګ پوړه کول دی، حاصل داچه د موښ په نزد باندی وقت د دوه رکعتو سبب دے، نه د څلورو رکعتونو، او د امام شافعیؒ په نزد باندی وقت د څلورو رکعتونو سبب دے، لیکن دوی لره د اسانی وغیره او د تکلیف لرے کولو په

سبب رخصت ورکړے شوے دے، لکه د مسافر په حق کښی د رمضان په روژه کښی روژه فرض ده، لیکن د افطار رخصت ورکړے شوے دے، لیکن د هغوی په نزد باندی په رخصت باندی عمل کولو سره قصر کول هم جائز دی، لیکن په عزمت باندی عمل کولو سره اکمال چیر بهتر دے،

دامام شافعیؒ دلیل دادے وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا په دلیل ایت کښی قصر لره په خوف (ویره) باندی معلق کړے شوے دے، او کناه نفی کړے شوی ده، یعنی په قصر کولو کښی څه گناه نشته دے، اودی دواړو خبرو نه معلومیږی چه هم اکمال اولی دے، او قصر اولی نه دے،

زمونږه طرف نه جواب دادے چه کله دا ایت نازل شولو، نو حضرت عمرؓ وفرمایل چه کله موږ په امن کښی یو او محفوظ یو، نو قصر ولے کړو، گویا حضرت عمرؓ دا خبره فهم کړی وه، چه کله خوف دی نو قصر مشروع وی، او کله چه موږ په امن حاصل شولو او څه ویره پاتی نه شوله نو اوس د قصر څه ضرورت دے، په دی باندی رسول الله ﷺ وفرمایل چه قصر یوه صدقه ده، کومه چه الله پاک خپلو بندګانو ته وکړی ده، لهذا دی لره قبوله کړی، گوری رسول الله ﷺ قصر لره صدقه نوم ورکړلو او د دا سی څیز صدقه په کوم کښی چه د تملیک احتمال نه وی، اسقاط وی، کوم چه د بندګانو خو طرف نه ورڅ گولو احتمال نه لری، لکه اولیاء د مقتول که چیرته قصاص لره معاف کړی، نو قاتل به دی د ورڅ گولو محتاج نه وی، پس کله چه صدقه د ورڅ گولو احتمال نه لری، هغه وخت کښی چه کله صدقه گولے شی، د کوم اطاعت چه لازم نه دے، یعنی بنده، پس هغه کوم اطاعت رڅ نه کړے شی، دینه داخبره هم ثابته شوه چه قصر کوم چه الله پاک د طرف نه عطاء کړے شوی صدقه ده هغه ویره تبولے لازم اوس د گولو حرام دی،

او پاتی شو ایت کښی د جناح نفی نو دی جواب دادے چه په هغه زمانه کښی د بعض حضرات و خیال وو، چه په قصر گولو جناح (گناه) ده، پس الله پاک دهغوی د مطمئن گولو لپاره وفرمایل د خوف قید اتفاقی دے، د اسی قید نه دے چه په

کوم باندی قصر موقوف دی،

وَسُقُوطُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِي حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُكْرَهِ فَإِنَّ
حُرْمَتَهُمَا لَمْ تَبِنْ وَقْتَ الِاضْطِرَارِ وَالْإِكْرَاهِ أَصْلًا وَإِنْ
بَقِيَتْ فِي حَقِّ غَيْرِهِمَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ
إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ
اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَأَنَّهُ قِيلَ وَقَدْ فَصَّلَ
لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ إِلَّا حَالَ الضَّرُورَةِ فَإِنْ
لَمْ يَأْكُلِ الْمَيْتَةَ أَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ وَمَاتَ يَمُوتُ إِثْمًا
بِخِلَافِ الْإِكْرَاهِ عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَإِنَّهُ وَإِنْ ذُكِرَ فِيهِ الِاسْتِثْنَاءُ
أَيْضًا بِقَوْلِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ لَكِنَّهُ لَيْسَ
اسْتِثْنَاءً مِنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ أَوِ الْعَذَابِ إِذِ التَّقْدِيرُ مَنْ كَفَرَ
بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ أَبِي يُوسُفَ
وَالشَّافِعِيِّ أَنَّهُ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلَكِنْ لَا يُؤَاخَذُ بِهَا كَمَا فِي الْإِكْرَاهِ
عَلَى الْكُفْرِ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ ثُمَّ مَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ
بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ دَلَّ إِطْلَاقُ الْمَغْفِرَةِ
بِاعْتِبَارِ أَنَّ الِاضْطِرَارَ الْمُرَخِّصَ لِلتَّنَاوُلِ يَكُونُ بِالِاجْتِهَادِ
وَعَسَى أَنْ يُقْطَعَ التَّنَاوُلُ زَائِدًا عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ لِأَنَّ مَنِ ابْتُلِيَ
بِهَذِهِ الْمَخْمَصَةِ لَعَسُرَ عَلَيْهِ رِعَايَةُ قَدْرِ الْحَاجَةِ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ
تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ حَرَامًا فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الِاضْطِرَارِ
فَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ وَعِنْدَنَا لَا

**ترجمہ**: او د شرابو او د مردار حرمت د مضطر او مجبور په حق کښې ساقط کیدل وجه دده چه دده دوارو حرمت د اضطرار او د اکراه په وخت کښې بالکل باقی پاتې کیږی، اګر چه دده دوارو نه علاوه په حق کښې باقی دے، دی وجه نه

د الله پاک ارشاد دے او واضحه کړی ده کوم څه چې هغه په تاسو باندی حرام کړی دی، مګر کله چه مجبوره شئ د هغې په خوړلو باندی حکم چه د باری تعالی قول دے، الا ما اضطررتم الیه، د هغه د قول ما حرم علیکم نه استثناء ده کړې او داسی ویلے شول، او الله پاک تاسو د پاره هغه قول څیز ونه واضح کړی دی، کوم چه هغه په تاسو باندی حرام کړی دی، په تما مو حالاتو کښی ماسوی د ضرورت د حالت نه، پس که چرته هغه مردار ه ونه خوړله، یا ئے شراب ونه څکل او مړ شولو، نو گناهګار به مړ کیږی، په خلاف د کفر په کلمه باندی په اکراه کولو سره دی وجه نه اګر چه په دی کښی هم استثناء ذکر الا من اکراه وقلبه مطمئن بالایمان په ذریعه سره راغلے دے، لیکن هغه د حرمت نه استثناء نه ده، بلکه د غضب یا عذاب نه استثناء ده حکم چه تقدیر د عبادت داسی دے، چا چه د ایمان نه پس الله باندی کفر وکړلو په هغه باندی د الله پاک د طرف نه غضب دے، او د هغوی د پاره عظیم عذاب دے، مګر هغه کوم لره چه مجبوره کړے شوے وی، او د هغه زړه په ایمان باندی مطمئن وی، او د امام ابو یوسف او امام شافعی یو روایت دا دے، چه حرمت نه ساقط کیږی، لیکن په دی باندی به مواخذه نه وی، لکه د اکراه علی الکفر په صورت کښی، پس دا اوّل قسم د قبیل نه دے، حکم الله پاک فرمایلی دی، چه کوم سړی مضطر شی او نه نافرمانی کوی او نه زیاتے کوی نو په هغه باندی څه ګناه نشته دے، بے شکه الله پاک ډیر بخښونکے او استمالتی مهربانه دے په دی آیت کښی د مغفرت اطلاق د حرمت په قیام باندی دلالت کړے دے او جواب دا دے، چه د مغفرت اطلاق د دی اعتبار نه دے، او اضطرار د کوم چه مؤثر د رخصت وی کولو والا دے، هغه د اجتهاد نه حاصل کیږی، او پیره ممکنه ده، چه تناول د ضرورت نه زائد شی، حکم چه کوم سړے په داسی تمام قسم والا د کښی مبتلا شی، په هغه باندی د ضرورت د قدر نه عایت ساتل مشکل وی، او د تناول فائده یه په هغه صورت کښی بنکاره شی، چه کله چا قسم خوړلو چه هغه به حرام نه خوړی، بیا هغه د اضطرار په حالت کښی شراب د څکل نو د امام ابو یوسف او د امام شافعی په نزد باندی به هغه حانث شی، او زمونږه په نزد بلدی به نه

حالت کبیری،

**تشریح:** - درخصت د خلورم قسم یو بل مثال ئے بیانولو سره د فرمائیل چه د شرابو او د مردارئ حرمت اګرچه د غیر مضطر او غیر مکره په حق کښی موجود دے لیکن د مضطر او د مکره په حق کښی ساقط دے، او دلیل ئے دا دے چه په قول د باری تعالیٰ وقد فصّل لکم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم کښی الا ما اضطررتم احرّم فلیکم نه استثناء ده کویا داسی ویلے شول، چه ستاسو د پاره هغه تمام خیزونه کوم په تاسو احالو کښی حرام دی، وضاحت سره ئے د هغه بیان کړے دے، ماسوئ د ضرورت د حالت نه، یعنی شراب او مردار وغیره په تاسو احالو کښی حرام دی د اضطرار او د اکراه په حالت کښی حرام نه دی، لهذا که یو مُضطر او مکره مردار او نه خوړله او یا ئے شراب وخښل او د ولړئ د لاسه مړ شول نو ګناهګار به مړی، د دی نه برخلاف که چا له د کفر په کلمه ویلو باندی مجبور کړے شو، او هغه کفر ونه کړلو بلکه مړ شو نو هغه به ګناهګار نه مړی، حُکمه چه د لته کښی هم اګرچه استثناء مذکوره ده، او ویلے شوی دی الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان لیکن دا استثناء د حرمت نه، نه ده، چه د اکراه په حالت کښی کویا د کفر کلمه ویلے مباح دی، بلکه د د غضب او د عذاب نه استثناء ده، حُکمه چه تقدیری عبارت داسی دے، من کفر بالله من بعد ایمانه فعلیهم غضب من الله ولهم عذاب عظیم الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان یعنی چاچه د ایمان نه پس په الله باندی کفر وکړلو، نو په هغه باندی غضب دے، او لوی عذاب دے، لیکن که چرته مُکره مجبور کړے شو، او د هغه زړه مطمئن پاتی وو، نو په هغه باندی غضب او عذاب نه وی، العرض د اچه د کلمه کفر ویلو حرمت نو د اکراه په صورت کښی هم باقی پاتی دے، لیکن که د ویله نو مواخذه به په نه وی، او چونکه حرمت د اکراه په وخت کښی هم موجود دے، دی وجه نه که مکره کلمه د کفر ونه ویله او مړ شولو، نو ګناهګار به نه مړی، بلکه اجر به دی تر ملاویږی، او د شرابو او مردار په باره کښی د امام ابو یوسفؒ او امام شافعیؒ یو روایت دا دے، چه د اضطرار او د اکراه په صورت کښی د دی حرمت نه ساقطیږی، البته د دی خوړلو ګناهګ او څکلو باندی به مواخذه

نه وی لکه څرنګه چه د اکراه علی الکفر په صورت کښی ده، لیږدی دی د اړه حضرانو په نزد باندی دا د رخصت دا اوّل قسم دی قبیل نه دی، دی حضرانو دلیل دا مے چه الله پاک فرمایلی دی، ممن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه، ان الله غفور رحیم، په دی آیت کښی د مغفرت لفظ په دی خبره باندی دلالت کوی، چه د شراب او غیره حرمت دا اضطرار په وخت کښی هم موجود دے، زمونږ د طرف نه جواب دا دے، چه په آیت کښی د مغفرت لفظ دی وجه نه، نه ذکر کړے شوے چه د مردار او شراب وغیره حرمت دا اضطرار په حالت کښی هم موجود دے بلکه دی وجه نه ذکر کړے شوے دے، چه دی خبری کافی امکان وے، چه تناول (خوراک) د ضرورت نه زیات وی، حُکه کوم سړے چه دولبړی په سختی کښی مبتلا وی، په هغه باندی د ضرورت اندازه کولو رعایت کول مشکل وی، الهذا که د ضرورت نه زیات وخوړل نو هغه باره کښی فرمایلی شوی دی، ان الله غفور رحیم

شارح رح فرمائی چه زمونږ د احنافو او د امام ابو یوسف او امام شافعی په مابین کښی د اختلاف ثمره به په دی مثال کښی سنګاره کیږی، چه مثلاً یو سړی قسم وخوړلو چه والله لا اکل حراما قسم دے چه زه به حرام نه خورم، بیا هغه اضطرار او مجبوریت کښی شراب وخکل نو د امام شافعی او امام ابو یوسف په نزد باندی د اسړے حانث شی حُکه چه د هغوی په نزد باندے د اضطرار په حالت کښی حرمت نه ساقطیږی او زمونږ په نزد باندی به نه حانث کیږی، حُکه چه زمونږ په نزد باندی د اضطرار په حالت کښی حرمت ساقط شوے دے نو لهذا دا سړے به حرام خوړلو والا نه وی،

وَسُقُوطُ غَسْلِ الرِّجْلِ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ فَارَّةٌ اسْتَبَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ سِرَايَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَقَدْ كَانَ طَاهِرًا وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا يُشْرَعُ الْغَسْلُ فِي هٰذِهِ الْمُدَّةِ وَإِنْ لَبِسَ يَمْضِي غَيْرَ اللَّابِسِ وَهٰذَا عَلَى رِوَايَةِ الْأُصُولِيِّينَ وَأَمَّا صَاحِبُ الْهِدَايَةِ فَقَدْ قَالَ إِنْ نَزَعَ الْخُفَّ فِي الْمُدَّةِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ يَكُونُ مَأْجُورًا۔

**ترجمہ:** او د مسح په مدت کښی د چے دوه یخلو ساتل کیدل، حُکه چه

دغیچه په موزه کښې پتیدل دهغې طرف ته د حدث سرایت کولو لره منع کول دی حالانکه هغه طاهره ده، اوشه چه د موزے د پاسه د لکیدل هغه د مسح سره زائل شول، لهذا په دغه مده کښې به د ښکل د غیچې مشروع نه وی، اګرچه داحکم د غیر والبس په حق کښې باقی دے، دا د اصولیینو د روایت په بناء باندی، او پاتی شو صاحب هدایه او هغه وائی که د مسح په موده کښې د موزے نرخیره ولیستله او وے د ښکله نو اجره یه اصاته مبلا ویږی،

**تشریح:-** داهم دقسم رابع مثال دے، دکوم تشریح چه د ترجمه نه واضحه ده،

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْاَحْكَامِ الْمُشْرُوْعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ اَسْبَابِهَا بِهٰذَا التَّقْرِيْبِ اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَكَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَّذْكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِيْ مَبْحَثِ الْاَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهٗ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ **فَصْلٌ** اَلْاَمْرُ وَالنَّهْيُ بِاَسْبَابِهِمَا مِنْ كَوْنِ الْاَمْرِ مُوَقَّتًا اَوْ مُطْلَقًا مُوَسَّعًا اَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ اَوِ الْحِسِّيَّةِ اَوْ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لِطَلَبِ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ الْمُرَادُ بِالْاَحْكَامِ الْمَحْكُوْمُ بِهَا مِنَ الْاَعْمَالِ وَغَيْرِهَا لَا نَفْسُ الْاَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ لِفِعْلٍ اَوْ لِكَفٍّ وَلَهَا اَسْبَابٌ تُضَافُ اِلَيْهَا اَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْاَحْكَامُ اِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي الْاَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ وَمِلْكِ الْمَالِ وَاَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّأْسِ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَكَمِلْكِ مَلَكَهٗ وَالْكَيْتِ وَالْاَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَالصَّلٰوةِ وَلِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِالتَّعَاطِيْ هٰذِهٖ كُلُّهَا اَسْبَابٌ.

**ترجمه:-** اوکله چه مصنف د احکام مشروعه د بیان نه فارغ شولو، او دیته پس ئے د موقع مناسب دهغے اسباب بولره ذکر کړل، دپاره د دې چه د فخر الاسلام ابزاری راشی، حالانکه زیاته مناسبه داده چه هغه دی اسباب بولره، د قیاس نه پس د اسبابو او علتو په بحث کښې راوړے وے لکه څرنګه چه صاحب توضیح کړے،

دی، پس مصنّفؒ وفرمائیل فصل یعنی امر او نهی سره د خپلو اقسامو، یعنی ؤ امر موقت کیدل یا مطلق او موسع کیدل، یا مضیّق کیدل، او د نهی د امور شرعیه یا امور حسیه نه کیدل، یا قبیح لعینه یا لغیره کیدل، او دی نه علاوه د احکامو مشروع او طلب پاره دی، د احکامو نه مراد عبادت دی، لفس احکام مراد نه دی، او طلب نه عام مراد دے کړ دیو څیز د کولو و پاره وی، او که د منع کیدلو د پاره وی، او د هغه احکامو د پاره اباحت دی، دکوم طرف نه چې د احکام منسوب کیږی، یعنی د اسی مشرعی علّتونه دی دکوم طرف نه چې ظاهره باندی احکام منسوب کیږی اګرچه په تاموخیز و نوکښی حقیقی مؤثر الله پاک دے، لکه د عالم حادث کیدل (ځو قت کیدل) د مال مالک کیدل، د رمضان د روژه کیدل، د هغه شخص کیدل دکوم چه بار پوری ته کولے شی او دکوم چه پرورش کوی، د بیّت الله کیدل، د ارض نامیه کیدل، تحقیقًا یا تقدیرًا، د موتے کیدل، او د مقدور د بقاء دلیل دین سره متعلق کیدل، د اتوال اسباب دی،

**تشریح**:- شارحؒ فرمائی چه فاضل مصنفؒ د احکام شرعیه فراغت نه پس د هغے اسباب ذکر کوی، په دی ترتیب کښی صرف د علامه مخدوم الاسلام تابعداری مقصود ده، ورنه صاحب توضیح وغیره دی اسبابو له د قیاس نه پس د اسبابو او د علاقو په بحث کښی ذکر کړی،

فرمائی چه امر او نهی د خپل جمله اقسامو سره د احکامو مشروع د طلب د پاره دی او د امر اقسام مثلاً د امر موقت کیدل، مطلق کیدل، موسّع کیدل، مضیّق کیدل او د نهی اقسام مثلاً د امور شرعیه نه کیدل، د امور حسیّه نه کیدل، قبیح لعینه یا قبیح لغیره کیدل، دی تماموا قسامو سره امر او نهی د احکام مشروع و طلب د پاره دی،

شارحؒ فرمائی د احکامو نه مراد نفس احکام مراد نه دی، بلکه هغه عبادات مراد دی، دکوم چه په شریعت کښی حکم ورکړے شوے دے، او د طلب نه هم عام طلب مراد دے، د یو څیز د کولو د پاره هم کیدے شی، او د منع کیدلو د پاره هم کیدے شی، مصنفؒ وائی چه د دی احکامو څیر اسباب دی، دکوم طرف نه چې د احکام منسوب کیږی، یعنی څیر د اسی شرعی اسباب او علل دی، دکوم طرف چه د دا احکام په ظاهره باندی منسوب کیږی، اګرچه په لټو لو څیز و نوکښی حقیقی مؤثر الله پاک دے،

مذکورہ اسباب لزوم بیان لزوم سرہ مصنفؒ و فرمایئل چہ د (۱) عالم حادث کیدل، (۲) د وقت کیدل، (۳) د رمضان د میاشتی د روژو موجود یدل، (۴) د مال مالک کیدل، (۵) د هغہ شخص کیدل د کوم بار چہ پورہ نہ کولے شی او کوم چہ پرورش کوی، (۶) د بیت اللہ کیدل، (۷) د پیدا وار پہ سلسلہ کښی د زمکی حقیقۃً نافی کیدل یا تقدیراً نافی کیدل، (۸) د موتخ کیدل، (۹) د ژوند د بقاء د معاملا تو سرہ متعلق کیدل، دا ټول اسباب دی، د دی د مسببا تو او احکامو تو بیان پہ آئندہ کوخ کښی دے۔

ثُمَّ شَرَعَ بَعْدَهَا فِي بَيَانِ الْمُسَبَّبَاتِ عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَالَ لِلْإِيمَانِ هٰذَا مُسَبَّبٌ لِحُدُوثِ الْعَالَمِ فَإِنَّ الْإِيمَانَ بِالصَّانِعِ لَا يَجِبُ إِلَّا لِحُدُوثِ الْعَالَمِ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ حَادِثًا لَمَا احْتَجْنَا إِلَى الصَّانِعِ كَمَا قَالَ اعْرَابِيَّةٌ الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ وَالْأَثَرُ عَلَى الْمَسِيرِ فَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَأَرْضٌ ذَاتُ فِجَاجٍ كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ وَالصَّلٰوةُ هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ فَإِنَّ الْوَقْتَ سَبَبُ وُجُوبِ الصَّلٰوةِ بِإِيجَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي هٰذَا الْوَقْتِ وَالْإِيجَابُ غَيْبٌ عَنَّا فَأُقِيمَ الْوَقْتُ مُقَامَهُ وَالزَّكٰوةُ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى مِلْكِ الْمَالِ فَإِنَّ الْمَالَ النَّامِيَ الْحَوْلِيَّ الَّذِي هُوَ نِعْمَةٌ إِلٰهِيَّةٌ عَلٰى قَدْرِ الْحَاجَةِ سَبَبُ وُجُوبِهَا وَالصَّوْمُ هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِأَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَإِنَّ وُجُوبَ الصَّوْمِ لِسَبَبِ شَهْرِ رَمَضَانَ بِدَلِيلِ إِضَافَتِهِ إِلَيْهِ وَتَكْرِيرِهِ بِتَكْرِيرِهِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى أَخْرَجَ اللَّيَالِيَ عَنْ مَحَلِّيَّةِ الصَّوْمِ فَتَعَيَّنَ لَهُ النَّهَارُ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى الرَّأْسِ الَّذِي يَمُونُهُ وَلِيُّ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ سَبَبُ لِوُجُوبِ هٰذِهِ الصَّدَقَةِ وَالْأَصْلُ فِي ذٰلِكَ هُوَ رَأْسُهُ فَإِنَّهُ يَمُونُهُ وَلِيُّ عَلَيْهِ ثُمَّ أَوْلَادُهُ الصِّغَارُ وَعَبِيدُهُ فَإِنَّهُ يَمُونُهُمْ وَلِيُّ عَلَيْهِمْ بِخِلَافِ الزَّوْجَةِ وَالْأَوْلَادِ الْكِبَارِ فَإِنَّهُ لَا وِلَايَةَ عَلَيْهِمْ وَالْحَجُّ نَاظِرٌ إِلَى الْبَيْتِ فَإِنَّهُ سَبَبُ وُجُوبِ الْحَجِّ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَكَرَّرْ فِي الْعُمْرِ لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ وَالْوَقْتُ شَرْطُهُ وَظَنُّهُ وَالْعُشْرُ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى الْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا فَإِنَّهُ إِذَا صَدَّ

الْخَارِجُ مِنَ الْأَرْضِ تَحْقِيقًا بِحَبِّ الْعُشْرِ وَسُقُوطِ إِذَا اصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ آفَةٌ وَيَتَكَرَّرُ الْوُجُوبُ بِتَكَرُّرِ النَّمَاءِ وَالْخَرَاجِ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى قَوْلِهِ أَوْ تَغْلِبِيًّا فَإِنَّ الْأَرْضَ مِنَ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ لَقَدِيرًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ سَبَبُ الْخَرَاجِ سَوَاءٌ زَرَعَهَا أَوْ عَطَّلَهَا وَهُوَ الدَّلِيلُ بِحَالِ الْكَافِرِ الْمُتَوَطِّنِ فِي الدُّنْيَا وَالطَّهَارَةِ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى الصَّلٰوةِ فَإِنَّ شَرْعِيَّةَ الصَّلٰوةِ سَبَبُ وُجُوبِ الطَّهَارَةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْحُكْمِيَّةِ وَالصُّغْرٰى وَالْكُبْرٰى كَمَا أَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لَهَا وَالْمُعَامَلَاتِ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى تَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمُقَدَّرِ فَإِنَّهُ لَمَّا حَكَمَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِبَقَاءِ الْعَالَمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَبْقٰى مَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا مَعَاشُهُمْ مِنَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَنِكَاحٍ يَكُونُ مُبْقِيًا لِهٰذَا الْجِنْسِ بِالتَّوَالُدِ عُلِمَ أَنَّ تَعَلُّقَ الْبَقَاءِ الْمُقَدَّرِ بِالتَّعَاطِي هُوَ سَبَبُ الْمُعَامَلَاتِ وَشَرْعِيَّتُهَا وَهٰذَا مُخْتَصٌّ بِالْإِنْسَانِ بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ فَإِنَّهُمْ يَبْقَوْنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِدُونِ مُعَامَلَةٍ وَنِكَاحٍ لِأَنَّ خَالِقَهُمْ كَذٰلِكَ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِأَفْعَالِهِمْ

أَمْرٌ وَلَا نَهْيٌ

**ترجمہ وتشریح:** شارح رح وائی چہ مصنف رح داسبابو دذکر کولو نہ پس حسب ترتیب دھغے مسببانو او احکاموله ورپاندې بیانول، شروع کړل، دی وجه نه فرمائی چه ایمان دحدوث دعالم مسبّب دے حُکمِ چه په صانع یعنی کارساز باندې ایمان راوړل، صرف دحدوث دعالم دَ وجه نه واجب کیږی، وجه داوه که عالم حادث نه وے، نومونږ ه به دَ قادر مطلق محتاج نه وے، لکه څرنګه چه دَ عربو دَ یو یا نورچې مقوله ده، کله چه په لار کښې پریږو تو نګی غوښان داوښ پته وکړی، اودَ قدم نشانو دمسافر پته وکړی، نو دا برجونږ والا آسمان اودرد والا آسمان به د لطیف اوخبیر اوبرحق خالق پته څرنګه نه وکړی، پهرحال حدوث دَ عالم دَ ایمان سبب دے، اوایمان ئے مسبب دے، موږ ئے دَ وقت مسبب دے حُکمِ چه دَ وقت دالله په واجب کولو سره دوجوب دما حُکم سبب دے، حاصل داچه په حقیقت کښې واجب کونکے خوالله پاک دے، لیکن دا ایجاب چونکه زمونږ ه نه پته

دے، دی وجہ نہ وقت حدوہ دھنے قائمقام قرار ولو سرہ دمانع دوجوب سبب قرار کرے شو، زکوٰۃ داد ملک مال سبب دے، حکہ چہ مال کوم چہ لیاتید ونکے وی، او پہ ھغے باندی کال تیر شوے وی، او د ضرورت نہ زیاتہ وی نو د اسی مال مالک کیدل د زکوٰۃ دواجب کیدلو سبب دے، روژہ داد رمضان د وجوب مسبّب دے، حکہ چہ وجود د رمضان د وجوب صوم سبب دے، او دلیل ددی دادے، چہ صوم رمضان طرف تہ منسوب دے، حکہ چہ ویلے کیږی صوم رمضان (روژہ) او د روژی تکرار د رمضان د تکرار سرہ راځی، مگر چونکہ اللہ پاک شپولسو د صوم د محل جوړ پیدلو نہ خارج کړی دی، دی وجہ نہ د روژہ دپارہ ھم وخ متعیّن وی، صدقۃ الفطر د ھغہ شخص سبب دے دکوم چہ دا شخص پرورش کوی او د کوم چہ بار برداشت کوی، حکہ چہ دا رأس یعنی سر د صدقہ فطر د وجوب سبب دے او اصل پہ دی کښی پہ خپلہ د صدقے وی نو کونکے رائس دے، حکہ چہ ھغہ ددی ذمہ دار وکفیل وی، بیا دینہ پس دنا بالغہ اولاد او د غلامانو د سر حکہ چہ صدقہ کونکے ددی تولو ذمہ دار او کفیل وی پہ خلاف د نیکے باندی او د بالغ اولاد باندی، حکہ چہ متصدق د ددی ذمہ دار نہ دے، حج د بیت اللہ سبب دے، حکہ چہ بیت اللہ حج د وجوب سبب دے، دغہ وجہ دہ چہ حج پہ ژوند کښی مکرّر نہ دے حکہ چہ بیت اللہ د حج د وجوب سبب دے، او د وخت د حج سبب نہ دے، بلکہ شرط او ظرف دے، عشر دارض نامی تحقیقاً سبب دے، حکہ ھغہ زمکہ چہ پرکوم کښی وپیداوار نو حقیقۃً وی یعنی پیداوار پہ کښی کیږی، نو ھغہ د عشر د واجب کیدو سبب لہذا چہ کلہ حقیقی طور باندی د زمکہ نہ پیداوار کیږے نو عشر یعنی لسمہ حصّہ بہ واجب وی، او کلہ چرتہ فصل لرہ یو آسمانی آفت تباہ کړلو، نو عشر بہ ساقط شی او د عشر وجوب بہ د پیداوار پہ تکرار سرہ مکرّر کیږی،

خراج دارض نامی تقدیراً سبب دے، حکہ چہ پہ زمکہ کښی تقدیراً د نمو د قوّت کیدل، د خراج د واجب کیدو سبب دے، برابرہ دہ کہ پہ زمکہ کښی فصل وکړی او کوا سی نۓ پریږدی، شارع ؑ فرمائی چہ خراج د کافر د مال نہ زیات مناسب دے، کوم چہ پہ دنیا کښی ښتے وی، طہارت د موئے سبب دے حکمچہ د موئے

مشروعیت د موضح دوجوب سبب دے، برابره ده که د اطهارت حقیقیه وی اوکه حکمیه وی اوکه صغری وی اوکه کبری وی، لکه څرنګه چه وقت د موضح د سبب دے معاملات د ابتلاء مقدور د تعلق سبب دے، حکم هر کله چه الله پاک قیامت پوری د عالم د باقی پاتے کیدلو فیصله کړی ده، او د احقیقت هم معلوم دے، چه عالم ته هغه وخت پوری باقی نشی پاتی کیدے، تر څو پوری چه په خلقو کښی داسی یا هغی لین دین نه وی پرکوم سره چه د تړون ذریعه یعنی بیع وغیره میسر شی، او مهیا شی، او د اسی د ازواج رشته نه وی، کوم چه د توالد او تناسل په ذریعه د دی انسانی جنس ذریعه وی، دینه د خبره معلومه شوه چه د بقاء مقدور تعلق بالتعاطی هم د دی معاملاتو او د دی د مشروعیت سبب دے، او د اخبره د انسانانو سره مخصوصه ده، په خلاف د حیواناتو باندی حکم چه هغوی د قیامت د ورځے پوری بغیر د څه معامله او فکاح نه باقی پاتی کیږی، حکم چه د هغوی فطرت هم داسی واقع شوے دے، غرض د دے حیواناتو د افعالو سره د نهی او د امر څه تعلق نشته دے،

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ الْمُرَتَّبُ بَيْنَ أَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا وَبَقِيَتِ الْعُقُوبَاتُ وَشِبْهُهَا فَنَبَّهَا بِقَوْلِهِ وَأَسْبَابُ الْعُقُوبَاتِ وَالْحُدُودُ وَالْكَفَّارَاتُ مَالَ نُسِبَتْ إِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَزِنًا وَسَرِقَةٍ وَأَمْرُهَا مُرَتَّبٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ فَالْعُقُوبَاتُ أَعَمُّ مِنَ الْحُدُودِ لِأَنَّهُ يَشْمَلُ الْقِصَاصَ أَيْضًا وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ آخَرُ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَبُ حَدِّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا وَسَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ يُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ أَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ سَبَبُهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ لِتَكُونَ الْعِبَادَةُ إِلَى صِفَةِ الْإِبَاحَةِ وَالْعُقُوبَةُ مُضَافَةً إِلَى الَّذِي صِفَةُ الْحَظْرِ كَالْقَتْلِ خَطَأً فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةِ رَمْيٌ إِلَى صَيْدٍ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكُ التَّثَبُّتِ مَحْظُورٌ لِأَنَّهُ قَدْ أَصَابَ آدَمِيًّا وَأَتْلَفَهُ فَتَجِبُ فِيهِ الْكَفَّارَةُ وَالْإِفْطَارُ عَمْدًا فِي رَمَضَانَ فَإِنَّهُ

مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اتِّصَالُ مَا هُوَ مَمْلُوكٌ لِمَالِكِهِ وَمَحْظُورٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جِنَايَةٌ عَلَى الصَّوْمِ الْمَشْرُوعِ فَيَصْلُحُ أَنْ تَكُونَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَإِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِبَيَانِ كُلِّيَّةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَفْصِيلِهِ لِيُعْلَمَ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمْ قَبْلَهُ أَيْ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِالنِّسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ فَالْمَنْسُوبُ إِلَيْهِ وَالْمُتَعَلَّقُ سَبَبًا لِلْمَنْسُوبِ وَالْمُتَعَلِّقِ الْبَتَّةَ وَالْأَصْلُ فِي إِضَافَةِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ أَنْ تَكُونَ سَبَبِيَّتُهُ وَحَادِثًا بِهِ كَمَا يُقَالُ كَسَبَ فُلَانٌ ثَوْبًا يُرِيدُ عَلَيْنَا أَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ إِضَافَتِهِ إِلَى الشَّرْطِ فَكَيْفَ يَظْهَرُ هَذَا فَقَالَ وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا لِلصَّدَقَةِ الْفِطْرِ وَحَقِيقَةً لِلْإِسْلَامِ فَإِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيدِ شَرْطٌ لِصَدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِي يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ إِلَيْهِمَا جَمِيعًا

## ترجمہ او تشریح :۔

شارح فرمائی چہ د عباداتو اسبابو ادد هغے د مسببا تو بیان دلف او نشر مرتب په طور باندی پوره شولو، البته عقوبات اود هغے مشابه څیزونه پاتی شول، دی وجه نه مصنف دهغه د بیانولو فرمائیل چه د عقوباتو، حدودو او کفاراتو اسباب هغه څیزونه دی، د کوم طرف ته چه واخیزونه منسوب کبیری، لکه قتل، زنا، سرقه، او دا سی څه امر کوم چه د ممانعت اواباحت په منځ کښی دائروی، شارح وائی چه عقوبات د حدودو نه عام دی، حکم چه د قصاص لره هم شامل یږی، او کفاره یوه دیم قسم دے، حاصل دا چه قتل عمد د قصاص سبب دے او زنا حد سبب دے، او د قطع ید سبب سرقه ده، دی وجه نه ویلے کیږی حد السرقة او د کفارے سبب یو داسی امر دے کوم چه د ممانعت اواباحت په منځ کښی دائروی، او دی د وجه داده چه کفاره چونکه د عبادت او د عقوبت په منځ کښی دائره ده، پس دی سبب به هم د ممانعت اواباحت په منځ کښی دائروی، د پاره څه عبادت د اباحت صفت طرف ته منسوب شی، او د عقوبت صفت ممانعت طرف ته، مضاف شی، لکه قتل خطاء حکم چه دا د صورت په لحاظ سره د شکل طرف د غشی ویشتلو نوم دے کوم چه مباح دے، او د ترک احتیاط په وجه ممنوع دے، حکم چه دده د احتیاط

نه کولو په وجه غشے سړی ته ولګیدو، او ده د هلاکت سبب شولو، لهذا په دی صورت کښی به کفاره واجبیږی او په رمضان کښی عمداً افطار کول دا دی وجه نه مباح دی چه د مالک یعنی مضطر سره دهغه مملوکه څیز متصل کیږی او دی وجه نه منع ده، چه دا فطار کول د صوم مشروع په موجودګی سره یو جرم دے، لهذا دا افطار د کفارې سبب جوړیدلو صلاحیت لری، د سبب د تفصیلی بیان نه پس د سبب د پیژندلو د پاره ئے یوه عامه قاعده بیان کړی ده، د پاره د دی چه کوم څیز معلومه نه ده هغه معلومه شی ۱۲ د یوشئ دبل شئ د پاره سبب کیدل صرف دی وجه نه معلومیدے شی چه حکم هغه طرف ته منسوب وی، او هغه سره متعلق وی، لهذا کوم څیز چه منسوب الیه او متعلق وی، لهذا هغه به سبب وی حکمه چه د یوشی بل طرف ته د مضاف کیدلو او د یوشئ بل سره د متعلق کیدلو قاعده داده چه شئ مضاف د مضاف الیه د پاره سبب دی، او د مضاف الیه د وجه نه په وجود کښی راځی - دی وجه نه ویلے کیږی کسب فلان، د لته کښی په موټر باندی یو اعتراض وارد یږی او هغه داچه د پیر کوته اضافۍ د شرط طرف ته هم اضافت کوی، لهذا مذکوره قاعده (چه مضاف الیه د مضاف سبب دی) دا به څرنګه درسته شی،

د دی جواب دادے چه د شرط طرف ته کوم څیز مضاف کیږی هغه بطور مجاز دی، لکه صدقه فطر او حج اسلام حکمه فطر لږ موعید دے، کوم چه د صدقه شرط دے، او سبب ئے هغه رالس یعنی سړے دے، د کوم چه صدقه کوو نکے کفیل او ذمه دار دے او صدقه دی دوا پړو طرف منسوب ده،

دغه شان مسلمان کیدل هم د حج د پاره شرط دے، او د حج سبب بیت الله دے او حج دی دوا پړو طرف ته مضاف دی، والله اعلم بالصواب۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم و تب علینا انک انت تواب الرحیم، والحمد لله رب العٰلمین وصلی الله تعالی علی خیر خلقه محمد وعلی اله واصحابه اجمعین، جمیل احمد

ترجمه کونکے:- وحید الله حقانی مدرس تعلیم القرآن بازه گیټ پشاور
خطیب و پیش امام جامع مسجد حنفیه شیخ گهر چوک پشاور

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ الْكِتَابِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ فَقَالَ بَابُ اَقْسَامِ السُّنَّةِ اَلسُّنَّةُ تُطْلَقُ عَلٰى قَوْلِ الرَّسُوْلِ وَ فِعْلِهٖ وَسُكُوْتِهٖ وَعَلَى اَقْوَالِ الصَّحَابَةِ وَاَفْعَالِهِمْ وَالْحَدِيْثُ يُطْلَقُ عَلٰى قَوْلِ الرَّسُوْلِ خَاصَّةً وَلٰكِنْ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُرَادُ بِالسُّنَّةِ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا فَقَطْ لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ اَفْعَالَ النَّبِيِّ وَاَفْعَالَ الصَّحَابَةِ وَاَقْوَالَهُمْ بَعْدَ هٰذَا الْبَابِ فِيْ فَصْلٍ اٰخَرَ

**ترجمہ:** ۔ اوھرکلہ چہ فارغ شوماتنؒ د بیان د اقسامو د کتاب نہ نو شروع کړلہ پہ بیان د اقسامو د سنّت کښی پس وے ویل چہ باب دے د اقسامو د سنّت، د سنّت اطلاق کیږی، پہ قول د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم باندی او پہ فعل د ھغہ باندی او پہ سکوت د ھغہ باندی او پہ اقوالو او افعالو د صحابہ کرامؓو باندی، او د حدیث اطلاق کیږی خاص پہ اقوالو د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم باندی، لیکن منا سبہ داده چہ دلتہ کښی ھم د سنّت نہ صرف اقوال مراد شی حکہ مصنّفؒ افعال د نبی علیہ السّلام او افعال د صحابہ کرامؓو او د دوی اقوال ذکر کړی دی، پس د دی باب نہ پہ فصل اخر کښی۔

**تشریح:** ۔ شارحؒ د مصنّفؒ د عبارت غرض بیانوی پہ لمّا فرغ الخ سرہ او فرمائی چہ ھرکلہ مصنّفؒ د کتاب اللہ د اقسامو نہ فارغ شو نو اوس شروع کوی د سنّت پہ اقسامو کښی حکہ ادلہ د فقہ خلورؤ دی کتاب اللہ، سنّتؐ، اجماعؑ، قیاسؒ، نو ما قبل اجمالی بیان کښی چہ کوم ترتیب سرہ د ادلہ ماتنؒ ذکر کړی دی، ھم ھغہ ترتیب سرہ بہ ئے پہ تفصیل بیان کښی ھم ذکر کوی حکہ چہ اجمال او تفصیل دواړہ متحد بالذات او متغایر بالاعتبار دی، او حکم د یاړہ د احد المتحدین بعینہٖ حکم د یاړہ د متحد اخر دی، او حکہ متحد بالذات دی او متغایر بالاعتبار دی، چہ پہ اجمال او تفصیل کښی مصداق شئ واحد دی خو پہ اجمال کښی ھغہ مجمل دی، بلحاظ د واحد، او پہ تفصیل کښی ملحوظ دی بلحاظات متعدّدہ،

شارح نور الانوارؒ د سنّت او د حدیث فرق بیانوی پہ بیان د تعریفونو سرہ نو فرمائی چہ د سنّت اطلاق پہ قول او فعل او سکوت د نبی علیہ السّلام باندی کیږی، او د غہ شان پہ قول او فعل د صحابیؓ باندی ھم د سنّت اطلاق کیږی، سکوت د امعنی چہ د نبی علیہ السّلام پہ د ریاندی صحابیؓ یو فعل کړے وی، او نبی علیہ السّلام

په هغے باندی څه نکیر نه وی کړے نو دیته سکوت وائی او تقریر هم دیته وائی د هغه شان قول او فعل او تقریر د صحابه کرامو رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین ته هم سنّت وائی، او عند بعض المحدثین په قول او فعل تقریر د تابعی باندی هم د سنّت اطلاق کیږی، او هر چیرته دے نود حدیث اطلاق صرف په اقوالو د رسول الله صلی الله علیه وسلم باندی کیږی، خاص کر کو یاد سنّت او حدیث په مینځ کښی نسبت د عام خاص مطلق راغلو سنت اعم مطلق او حدیث اخص مطلق،

**ولکن ینبغی الخ سره مُلّا جیونؒ بیان کوی چه مناسبه داده چه دلته کښی هم د سنّت نه صرف اقوال د نبیؐ مراد شی نه افعال او سکوت او نه افعال او اقوال د صحابه کرامؓو او وجه داده چه دی باب په آخری فصل کښی ماتن ؒ افعال او سکوت د نبی علیه السّلام او افعال او اقوال د صحابه کرامؓو بیان کړی دی، لهٰذا دلته کښی صرف اقوال مراد اغستل پکار دی، محشّیؒ بیان کړے دے چه د شارحؒ د ینبغی والا قول به هله صحیح شی کله چرته په فصل اخر کښی د احاد او تبعیّت په طور باندی د دی ذکر و شی، نو هله به بیا دلته کښی صرف اقوال مراد دی اوکه نه هلته کښی بطریق الالحاق نه بلکه مقصودی طور باندی د دغه مذکوره څیز و نو بیان کیږی نو بیا دلته سنّت اعم کرځول پکار دی، نه اخص کیدے شی، د دغه نکته و وجهی نه شارحؒ د خپلے خبری تعبیر په یجب سره و نه کړو بلکه په ینبغی سره ئے وکړو،**

اَلْاَقْسَامُ الَّتِیْ سَبَقَ ذِکْرُهَا فِیْ بَحْثِ الْکِتَابِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْاَمْرِ وَالنَّهْیِ وَغَیْرِ ذَالِکَ کُلُّهَا ثَابِتَةٌ فِی السُّنَّةِ فَیُعْلَمُ حَالُهَا بِالْمُقَایَسَةِ عَلَیْهِ وَهٰذَا الْبَابُ لِبَیَانِ مَا تَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ وَلَمْ یُوْجَدْ فِی الْکِتَابِ قَطُّ ۔

**ترجمه:** هغه اقسام چه د هغے ذکر وړاندی تیر شوے دے په بحث د کتاب کښی د خاص نه د عام نه د امر نه د نهی نه او ما سوی د دینه هغه ثابت دی، په سنّت کښی هم، لهٰذا بالمقایسه حال د سنّت هم ترینه پیژندل پکار دی، او دا بیان صرف د بیان د هغه اقسامو دپاره دے چه د هغے اختصاص په سنّت پوری راغلے دی، او کتاب کښی بالکل نه دی موجود،

**تشریح ۳-** ماتنؒ دخپل طرف نه یه الاقسام الخ سره عذر بیانوی او هغه د چه تاولے هغه اقسام چه د خاص، عام امر او نهی و غیر ذالک د قبیلے نه دی په بحث د سنّت کښی ذکر نه کړل نو دے هغه د ریښی کوی چه دا یه کتاب الله کښی ذکر دی، نو دی وجه نه مو دلته کښی په سنّتو کښی ذکر نه کړل، حُکم چه حالت د سنّت په حالت د کتاب الله باندی قیاس کولو سره دا خود بخود معلومیږی، باقی دی باب انعقاد غرض چه دی نو هغه صرف او هغه اقسامو بیانول دی چه صرف په سنّت پوری خاص دی او کتاب الله کښی نه دی موجود، په دی مقام کښی مُحشّیؒ یو سوال او جواب ذکر کړے دے او هغه دا چه اصل په بآ کښی وادے، چه دا به داخلیږی په مختص به باندی لهٰذا اقسام مختص به شول او سنّت مختص، یعنی سنّت به صرف په دی اقسامو پوری خاص وی او سنّت کښی به نور اقسام نه جاری کیږی، حالانکه دا معنی غلطه ده، حُکم چه دی اقسامو نه ماسوی هم په سنّت کښی جاری کیږی، لکه اوس مونږ ویل چه د کتاب الله اقسام په سنّت کښی هم جاری کیږی، نو دینه مُحشّی دا جواب کړے دے چه دلته کښی صرف عن الظاهر شوے دے، او بآ په مختص باندی داخله ده، لهٰذا معنی به داشی چه ما یختص بالسنن یعنی دی اقسامو اختصاص په سنت پوری راغلے دے، او د سنّت نه په تجاوز نه کوی او بل چا کښی به نه موجودیږی، او زمونږ ه دی خبری تائید د شارحؒ دا قول دے چه ولم یوجد فی الکتاب قط ۱۰

وَذَالِكَ أَنَّ بَعْضَ أَقْسَامِ أَنْوَاعِ تَقْسِيمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ مُتَعَدِّدَةٌ وَهٰذَا عَلَى طَبْقِ أُصُولِ الْفِقْهِ لِأَنَّ أُصُولَ الْحَدِيثِ وَإِنْ اشْتَرَكَا فِي بَعْضِ الْأَسَامِي وَالْقَوَاعِدِ ۱۰

**ترجمه ۴-** او دا یه خلور قسمه دی یعنی خلور تقسیمات دی او لاندی د هر یو تقسیم متعدد اقسام دی او دا یه طبق د اصول فقه باندی نه یه طبق د اصول حدیثؒ باندی، اگرکه دواړه مشترک دی، په بعض اسامی او قواعد کښی۔

**تشریح ۴-** حضرت ماتن رحمه الله تعالیٰ فرمائی چه دغه اقسام مختصر بالسنن یه خلورو

اقسامو سره دی، حضرت شارحؒ ای اربعة اقسام سره دی طرف ته اشاره وکړه چه مراد دا اقسام اربعه نه تقسیمات ای بعده دی لهذا په دی سره دفع د سوال هم وشوه او هغه دا چه اقسام مختصه بالسنن خو اکثر دی دا اربعه نه، نو شارحؒ دا سوال دفع کړو چه مراد دا اقسامو نه تقسیمات دی، یعنی ذکر د مسبب شوے دے خو مراد ترینه سبب دے، حکه چه تقسیم سبب د قسمت وی لهذا دلته کښی ارتکاب د مجاز شوے دے لیکن سوال دا پیدا کیږی چه اخر دی دا ارتکاب د مجاز ته څه ضرورت وو، اربعة اقسام په څائے په اربعه تقسیمات ویلے وے، نو جواب دا دے چه چونکه مقصود د تقسیم نه مسئله وی، لهذا دی وجه نه ئے دلته کښی د تقسیما تو نه تعبیر په اقسامو سره وکړو، حضرت مُلّا جیونؒ وائی و فرمائیل چه بیا لاندی دهر تقسیم نه متعدّد اقسام دی، او دلته کښی چه مونږه دکومو اقسامو د سنّت بیان کوو نو په تبع د اصولیینو باندی نه په تبع د اهل حدیث باندی، مطلب دا چه د سنّت د اقسامو بیان به مونږه د اصولیینو په اصطلاح سره کوو، نه په اصطلاح د خاوندانو د حدیث باندی، لهذا څوک دې په اشتباه کښی نه واقع کیږی، حکه د دواړو اصطلاح جُدا جُدا ده، وسیجی بعض بیان المخالفة ان شاء الله فانتظره، اگرچه بعض اسنادی او قواعد وکښی به د واړو اصطلاح کمانو کښی موافقت هم وی،

اَلتَّقْسِیْمُ الْاَوَّلُ فِیْ کَیْفِیَّةِ الْاِتِّصَالِ بِنَا مِنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ ای کَیْفَ یَتَّصِلُ بِنَا هٰذَا الْحَدِیْثُ مِنْهُ بِطَرِیْقِ التَّوَاتُرِ اَوْ غَیْرِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ کَامِلًا کَالْمُتَوَاتِرِ وَهُوَ الْخَبَرُ الَّذِیْ رَاوَاهُ قَوْمٌ لَا یُحْصٰی عَدَدُهُمْ وَلَا یَتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَی الْکَذِبِ لِکَثْرَتِهِمْ وَتَبَایُنِ اَمَاکِنِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَلَمْ یُشْتَرَطْ فِیْهِ تَعْیِیْنُ عَدَدٍ قِیْلَ اِنَّهَا سَبْعَةٌ وَقِیْلَ اَرْبَعُوْنَ وَقِیْلَ سَبْعُوْنَ بَلْ کُلُّ مَا یَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ الضَّرُوْرِیُّ فَهُوَ مِنْ اَمَارَةِ التَّوَاتُرِ

**ترجمه:** - اوّل تقسیم په کیفیّت د اتصال کښی دے مونږه ته د رسول الله ﷺ نه یعنی څرنګه به مونږه ته رسیدلے دی، احادیث د رسول الله ﷺ نه په طریقه د تواتر

سره اوکه په غیر تواتر سره اوداتصال به کامل وی نکه متواتر اوداحفه خبر دے چه روایت کړی وی داسی قوم چه نه شمار ل کیږی دهغوی تعداد اوستوهم نه وی موافقت دوی په کذب باندی لره وجهی دکثرت دوی نه اوجُدا والی ومکانونو نه اوله وجهی دعدالت دُوی نه اوپه دی کښی تعین دعدد شرط نه دے، نکه چه ویلے شوی په روایت کونکی به وُوَیْ وی اوچا ویلی چه خلولیښت به وی اوچا ویلی چه اُوُیا به وی، بلکه هر هغه خیز چه بدّیهی اوضروری علم حاصلیږی پس داعلامه دتواتر دے،

**تشریح**:- اوّل تقسیم په کیفیّت داتصال کښی دے یعنی درسول الله ﷺ نه بوحدیث به موښره تنه په کومه طریقه راسیدلے وی، ایا تواتر طریقی سره اوکه غیر تواتر طریقی سره، بیاداتصال به یا کامل اتصال وی اوکامل اتصال مثال متواتردے اومتواتر هغه حدیث تنه ویلے کیږی، چه داسی قوم روایت کړے وی چه تعداد دُے بے شمیره وی، اوداتوهم نه وی چه بیره دوی به په کذب باندی موافقت وکړی،

حضرت شارحؒ لکثرتهم وتباین اماکنهم وعدالتهم عبارت سره دمتن دپاره دلیل بیاندی، پس بکثرتهم دلیل دلا یحصیٰ عدد هم دے، یعنی تعداد به ټے بے شمیره خلک وی چه پیر به وی کثرت ټوی په کښی اوتباین اماکنهم وعدالتهم داد لیل دَیتوهم الخ، خلک چه کورونه دیو ښل نه لری وی، نواتفاق په یوکاذب خبر باندی راتلل مشکل وی، که کورونه یو ښل سره نزدی وی نو بیادکذب احتمال کیدے شی، اوددغه شان عدالت هم وی زموافقت په کذب باندی بیا محال دے، ولم یشترط فیه الخ سره شارح نورالانوار ردُکوی په بعضو هغه حضراتو باندی چه خُوک په روایت کونکو خبر متواتر کښی یو خاص تعداد معتبر وی، خُوک وائی چه د راویانو تعداد ئے وُوَهْ وی نو دا روایت متواتر دے ددوی دلیل دادے چه کله سپئ یو ځاینه پلیدکړی نو وُوَهْ حُل اینځلو سره هغه صفا کیږی، لهذا وُوَهْ کفایت کوی نو دی وجه نه که وُوَهْ کسانو روایت کړے وی یو خبر لره نو دا به متواتر وی، خُوک وائی چه خلولیښت کسانوئے روایت کړے وی نو دا به متواتر وی، ددی دلیل دا نیسی چه نبی علیه السّلام ته الله تعالیٰ فرمائی یَاَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ - اے نبی علیه السّلام ستا پاره الله اومومنان کافی دی کوم چه ستا تابعداردی، اوپه دغه وخت کښی دَومومنانو تعداد

خلو بینت وو، نو د خلو بینت تعداد کفایت کوی، دی وجه نه چه خلو بینت کسان ئے روایت کړی نو دا به خبر متواتر وی، بعض دا وائی چه اویا کسانو ئے روایت کړی وی نو دا به متواتر وی، دی دلیل نیسی په اختیار موسیٰ قومه سبعین رجلاً سره چه موسیٰ علیه السلام د اویا کسانو انتخاب کړے وو، د تورات د اغستلو پاره نو دا اویا کسان کفایت کوی، لهذا چه اویا کسان ملت کړی، نو دا به خبر متواتر وی،

قاضی ابو بکر رحمه الله وائی چه خبر متواتر د راویانو پاره تعداد خمسه کافی دے، حکه چه تزکیه په کواهانو زنا کښی واجبه ده، حکه چه د دوی په کواهی سره یقین نه حاصلیږی او دا یقین حاصلیږی په پنځم کواه سره ولکن نقول ان التزکیة فی الخمسة واجبة فعلم انه لیس کما زعم، خو که وائی د ولس راویان کافی وی، د متواتر د پاره حکم د موسیٰ علیه السلام دین د تبلیغ د پاره د ولس نقیبان الله پاک لیږلی وو، معلومه شوه چه د ولس تعداد کفایت کوی، چا دلیل دی د شلو کسانو نو روایت کول د خبر متواتر د پاره کافی دے، او دلیل دا وائی چه الله پاک فرمائی وان یکن منکم عشرون الخ تاسو شل صبر کونکی کسان به غالب راځی، په دوه سو کسانو باندی نو شل کسان کفایت کوی،

حضرت شارح رح په دی ټولو باندی رد وکړو او وے فرمائیل چه د خبر متواتر د راویانو پاره یو خاص عدد شرط نه دے، بلکه ضابطه په متواتر کښی دا ده چه په کومه طریقه چه بدیهی او ضروری علم حاصلیږی یعنی په کومه طریقه چه متواتر اورسیږی نو چه د غه طریقی سره یقینی او بدیهی علم حاصلیږی چه دا روایت دے د رسول الله صلی الله علیه وسلم نو لبس دا خبر متواتر دے، یعنی وقوع د علم بلا شبهه د اعلامه تواتره، وفیه ما فیه لا یسع هذا المقام من شاء زیادة التفصیل فی هذا المرام فلیرجع الی بعد الیالی علی حل مسائل المنیالی للعبد الضعیف وحید الله حقاقی۔

وَیُدْرَمُ هٰذَا الْحَدُّ فَیَکُوْنُ اٰخِرُهٗ کَاَوَّلِهٖ وَاَوَّلُهٗ کَاٰخِرِهٖ وَاَوْ سَطُهٗ کَطَرَفَیْهِ یَعْنِیْ یَسْتَوِیْ فِیْهِ جَمِیْعُ الْاَزْمِنَةِ مِنْ اَوَّلِ مَا نَشَاءَ ذٰلِكَ الْخَبَرَ اِلٰی اٰخِرِ مَا بَلَغَ اِلٰی هٰذَا النَّاقِلِ فَالْاَوَّلُ هُوَ زَمَانُ ظُهُوْرِ الْخَبَرِ وَالْاٰخِرُ هُوَ زَمَانُ کُلِّ نَاقِلٍ یَتَصَوَّرُ فِیْهِ اِخْرَاقُ فَلَوْ لَمْ یَکُنْ فِی الْاَوَّلِ کَذٰلِكَ کَانَ اٰحَادُ الْاَصْلِ فَهُمِیَ مَشْهُوْرًا

اِنْ اِنْتَشَرَ فِی الْاَوْسَطِ وَالْاٰخِرِ وَلَوْ لَمْ یَکُنْ فِی الْاَوْسَطِ وَالْاٰخِرِ کَذٰلِکَ کَانَ مُنْقَطِعًا -

**ترجمہ:-** او داحد به همیشه دپاره وی پس وی اخرد متواتر په شان د اوّل باندی او اوّل به ئے وی په شان د آخر باندی او اوسط به ئے وی په شان د اوّل او آخر باندی، یعنی برابر به وی په دی کښی چه له زمانے د اوّل پیدا کیدلو او د غه خبر نه د اخلی تر اخری وی نقل کونکی پوری پس اوّل زمانه د ظهور د خبره او اخر هغه زمانه ده چه کوم نقل کونکی آخری مشهور کړی شی، پس که چرته په اوّل کښی د غه شان نه وی نو دا بیا په اصل کښی احاد دی، بیا به مستفیض کیږی په مشهور ده که چرته منتشر شوے وے په وسط او په آخر کښی او که چرته په وسط او په آخر کښی نه وی منتشر شوے نو دا منقطع دے -

**تشریح:-** د خبر متواتر دپاره شرط دادے چه حد مذکور یعنی دومره راویان چه نه متصوّر کیږی د توافق د هغوی په کذب باندی د احد به په اوّل زمانه او آخر او وسط کښی یو شان وی، یعنی په کومه زمانه کښی چه ظهور د خبر راغلے وی یعنی زمانه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نو په د غه وخت کښی هم د راویانو د پاره عدم توافقهم علی الکذب شرط دے، او د احد به وسط کښی هم باقی پاتی وی او آخر کښی هم د اخر دا مطلب چه هر نقل کونکی کوم چه اخری متصوّر کړے شی، د د ۀ په وخت کښی هم د خبر متواتر د راویانو د پاره عدم توافقهم علی الکذب حد شرط دے، او س که چرته د احد مذکور په اوّل کښی نه وی، نو بیا د اخبر د خپل اصل په اعتبار سره خبر احاد دے، بیا که چرته په وسط زمانه کښی او یا په آخر کښی دومره راویانو دی نقل کړے وی چه لا یتوهم توافقهم علی الکذب یا نو دی ته خبر مشهور وائی او که داسی نه وی یعنی په وسط او په اخر کښی حد د تواتر ته نه وی رسیدلے، نو دیته خبر منقطع وائی او یا په اوّل کښی خو علی حد التواتر ته رسیدلے وی خو په وسط او په آخر کښی په د غه حد نه وی پاتی شوے نو دا هم منقطع دے -

كَنَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلٰوةِ الْخَمْسِ مِثَالٌ لِمُطْلَقِ الْمُتَوَاتِرِ دُوْنَ متواتر السنة لان فی وجود السنة المتواترة اختلافا قیل لم یوجد منها شئ وقیل ان الاعمال بالنیات وقیل البینة علی المدعی والیمین علی من انکر ۔

**ترجمہ**:۔ لکہ نقل د قران شو او د پنځو مونځونو، دا مثال دے د مطلق متواتر نہ د سنت متواتر حکہ چہ پہ وجود د سنتِ متواتره کښی اختلاف دے، چا ویلی دی د سنّت متواتر نہ هیڅ شئ نہ دے موجود او چا ویلی دی انما الاعمال بالنیّات دے او چا ویلی دی البیّنة علی المدعی والیمین علی من انکر دے،

**تشریح**:۔ حضرت شارحؒ و فرمایل چہ دمتن مثال د سنتِ متواتره نہ دے بلکہ د مطلق متواتر دے، کہ سنت دی اوکہ غیر سنّت وی، پہ دی سره شارحؒ دفع د سوال وکړه، او هغه دا چہ مثالونہ دمتن خو د سنت متواتره نہ دی نو شارحؒ دا سوال دفع کړو چہ دا امثله د سنت متواتره نہ دی بلکہ د مطلق متواتر دی، او باقی دا چہ د سنّت متواتره امثله ئے پہ راوړے دے، نو شارحؒ دی دفع پہ لاندی الخ سره کړلہ خلاصہ دا چہ سنّت متواتره پہ دوه قسمہ دی، یو سنت متواتره لفظاً او بل سنّت متواتره معناً سنّت متواتره معناً خو کثیر وی پہ دی کښی څہ کلام نشته دے، خبره د سنّتِ متواتره لفظاً کښی وه، چہ کوم لفظ نبی علیہ السلام د خپلے خولے مبارکہ نہ اداء کړے وی بعینہٖ هغہ الفاظ پہ تواتر طریقی سره راارسید لی وی، نو دوی پہ تواتر کښی اختلاف دے، څوک وائی دُسره نشته دے، څوک وائی فقط دا الوحدیث چہ انّما الاعمال بالنیات څوک وائی دا یو حدیث دے، البیّنة علی المدعی والیمین علی من انکر چا ویلی وی دا حدیث دے من کذب علی متعمّداً فلیتبوا مقعده من النار،

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ پہ دی باندی ردّ کړی دے او ویلے دی چہ سنت متواتره لفظاً کثیر دی، لا تعد ولا تحصٰی دی، واللہ اعلم بالصّواب۔

وانه یجب علم الیقین کالعیان عملاً بالضروس یالا کما یقول المعتزلة انّه یوجب علماً طمانینةٍ یُرَجَّحُ جَانِبُ الصدقِ ولا یفیدُ الْیَقِیْنَ وَلا

کما یقولہ اقوام انہ یوجب علماً استدلالیاً ینشأ من ملاحظۃ المقدمات لا ضروریا وذالک لان وجود مکۃ وبغداد اوضح واجلی من ان یقام علیہ دلیل یعتری الشک فی اثباتہ ویحتاج فی دفعہ الی مقدمات غامضۃ ظنیۃ -

**ترجمہ:-** او داخبر متواتر واجبوی علم یقینی لرہ لکہ خرنگہ چہ عیان یعنی پہ سترگو باندی لیدل واجبوی علم یقینی لرہ، داسی نہ لکہ چہ ویلی دی متواتر چہ دا واجبوی علم طمانینہ لرہ او ترجیح بہ ورکوی جانب د صدق لرہ او مفید بہ نہ گرځی د یقین، او نہ داسی لکہ چہ ویلی دی اقوام چہ دا واجبوی علم استدلالی لرہ چہ پیدا کیږی بہ د ملاحظہ د مقدماتو نہ نہ داچہ مفید د علم ضروری بہ گرځی اودا حاصلیدل د علم ضروری د متواتر نہ پہ دی وجہ دی چہ وجود د مکہ او بغداد ډیر واضح دے، او ډیر بشکارہ دے، د دی خبری نہ چہ دلیل پہ قائم کړے شی، چہ جاری کوی شک لرہ د دی پہ اثبات کښی او بیا پہ دفع د دی شک کښی احتیاج راشی ژوند او ظنی مقدماتو تہ -

**تشریح:-** صاحب المنار د خبر متواتر فائدہ بیانوی او هغہ داچہ خبر متواتر مفید د علم یقینی او بدیہی گرځی او دا خبر متواتر پہ افادی د علم یقینی کښی داسی دے لکہ چہ پہ سترگو باندی لیدل خرنگہ مفید د بدیہی علم گرځی، پہ دی کښی ردّ راغلو پہ براهمہ باندی هم حکہ براهمہ وائی چہ خبر متواتر صرف مفید د ظن گرځی او هغوی دلیل دا وائی چہ خبر متواتر کښی اگرکہ راویان کثیر دی، خو هر یو راوی چہ بالذات واحد معتبر گرځی نو خبر د واحد صرف ظن فائدہ کوی، او ظن چہ ضم شی د ظن سره نو هم مفید د ظن بہ کړی نہ مفید د یقین لہذا خبر متواتر بہ مفید د ظن وی، لیکن مونږ ورتہ پہ جواب کښی وایو چہ ډیر کرتہ پہ جماعت سره چہ کوم څیز حاصلیږی هغہ پہ واحد سره نہ حاصلیږی، لکہ رسی چہ د ډیرو پختو نو جوړہ دی نو څومره مضبوطه وی، اگر چہ یو یو پختہ داخلی نو صف ځ بالکل بشکلہ دے، د غہ شان اگر چہ خبر د واحد ظنی دے خو چہ ډیر د احاد راجمع شی نو بیا د دوی پہ خبرہ کښی مضبوطه والے

ماځی، شارحؒ ردّ په معتزله باندی هم وکړو حُکه معتزله لکه نظام معتزلی وائی چه خبر متواتر مفید د علم یقینی نه کوځی البته مفید د اطمینان کوځی او هغه دا چه خبر متواتر ترجیح ورکوی، جانب دَصدق لره،

ولاکما یقوله الخ سره شارحؒ ردّ په بعض نورو خلقو باندی کوی چه په دوی کښی ابوبکر فاق شافعی هم شامل دے دوی وائی چه خبر متواتر مفید د علم بدیهی او یقینی نه کوځی بلکه مفید د علم استدلالی کوځی، او هغه دا چه د خبر متواتر باره کښی به ویلے شی چه هذا اخبر جماعة صادقة وکل خبر جماعة صادقة فهو قطعی فهذا قطعی نو قطعیت به د خبر متواتر ثابت شی خو فیصدۀ دلیل دَ اقامت نه، مونږه جواب دی کوو چه اقامت د دلیل په یوځیز باندی دا هغه د نظارت دلیل نه دے بلکه دلیل خو په بدیهی ځیز باندی هم قائم کیدے شی،

وذالك الخ مشار الیه ذالك حصول الیقین من التواتر ضرورةً کوځی، شارحؒ دلیل قائموی، چه تواتر مفید د یقین بداهتهً کوځی بغیره دلیل نه او هغه دا چه دَ وجود دَ مکّه او بغداد په باره کښی په تواتر سره اخبار ما رسیدلی دی، او هر چا ته پته ده چه مکّه او بغداد موجود دی په دنیا کښی، او دا وجود دَ مکّه او دَ بغداد دومره واضح او بنکاره دے چه دومره نه د دلیل اقامت ته ضرورت نشته حُکه چه ته په خامخا دلیل قائموی نو مخاطب ته به په زړه کښی شکّ اچوی د دوی په وجود کښی او بیا به د دی شکّ دفع کولو د پاره نور ډیر مقدمات تو ته محتاج کیږی،

او یکون اتصالا فیه شبهة صورة ای من حیث عدم تواتره فی القرن الاوّل وان لم یبق ذالك معنیً کالمشهور وهو ما کان من الاحاد فی الاصل ای فی القرن الاوّل وهو قرن الصحابةؓ ثم انتشر حتی ینقله قوم لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب وهو القرن الثانی ومن بعدهم یعنی قرن التابعین وتبع التابعین ولا اعتبار للشهرة بعد ذٰلك فان عامة اخبار الاحاد قد اشتهرت فی هٰذا الزمان فلم یبق شئ منها آحادا۔

**ترجمہ:-** او یا به اتصال د اسی وی چه شبه به په کښی وی صورةً یعنی په دی حیثیت چه اتصال به متواتر نه وی په اوّل قرن کښی اګرکه معنوی طور باندی شبه باقی نه وی پاتی، بیا منتشر شوے وی، تر دی چه نقل کړے وی دومره قوم چه توهم نه وی، موافقت د هغوی په کذب باندی او هغه قرن ثانی او پس د دوی نه دے یعنی قرن د تابعینو او تبع تابعینو او اعتبار نشته د ے شهرت لره، پس د دینه حُکمه به عام اخبار احاد په دی زمانه کښی اوس مشهور شوی وی، پس یو خیز هم دی نه واحد نه دے پاتی،

**تشریح:-** صاحب المنار د اتصال دویم قسم بیانوی او هغه داچه صورةً په کښی شبه موجوده وی او معنًا په کښی شبه نه وی پاتی صورة شبه د امطلب چه په قرن اوّل کښی چه قرن د صحابہؓ دے، یعنی په زمانه د صحابه کرامؓو کښی حد د متواتر نه وی ہے رسیدلے، اګرکه معنوی طور باندی په کښی شبه نه وی، یعنی په زمانه د تابعینو کښی او تبع تابعینو کښی حد د تواتر ته رسیدلے وی، او دوی قبول کړے وی، او عمل پرے کړی وی، صاحب المنار بیا د اتصال مذکور مثال بیانوی فرمائی چه خبر مشهور هغه دے چه د اصل په اعتبار سره خو احاد وی یعنی په اوّل قرن کښی چه قرن د صحابہؓ دے، حد د تواتر نه وی رسیدلے خو بیا خور شوے وی او دومره قوم نقل کړے وی چه د هغوی اتفاق په کذب باندی نه متوهم کیږی، یعنی حد د تواتر ته رسیدلے وی، او د احد تواتر به معتبر وی، په قرن ثانی او ثالث کښی یعنی تابعین او تبع تابعینو کښی او هر چه د دوی نه پس زمانه ده لوکه په دی زمانه کښی یو خبر حد د تواتر ته ورسی او مشهور شی، نو بیا دی لره خبر اعتبار نشته حُکمه چه عام احاد هم اوس په دی زمانه کښی شهرت اختیار کړے دے، او یو خبر هم اوس واحد باقی نه پاتی لهٰذا د تابعینو او تبع تابعینو د زمانه نه پس زمانے لره به اعتبار نه وی، دا اصطلاح د اصولیینو ده او هر چه علماء د حدیث دی نو د هغوی اصطلاح جدا ده،

وانه یوجب علم طمانیته ای طمنان یرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر و فوق الواحد حتی جازت الزیادة به علی کتاب الله تعالی

وَلَا یکفر جاحدہ بل یضلل علی الاصح وقال الجصاص انہ احد قسمی المواتر فیفید علم الیقین ویکفر جاحدہ کالمتواتر علی ما مر ۱۲۔

**ترجمہ:۔** اودا خبر مشہور واجبوی علم طمانینہ لرہ یعنی اطمینہ لرہ مرجح بہ کرځی وجانب دصدق ، پس دا خبر مشہور ډ متواتر نہ کم دے، او دوا نہ پوری تہ دے ، تردی چہ جائز دے زیادت پہ کتاب اللہ باندی ، پہ مشہور سر او نسبت دکفر بہ نشی کید لے ددی منکر تہ بلکہ نسبت دگمراھی بہ کولے شی دا صح قو پہ بنا باندی او ویلی دی جصاص چہ دا ھم یو قسم دے د متواتر پس مفید د علم یقین کرځی او نسبت دکفر بہ کولے شی ددی منکر تہ لکہ د متواتر پہ شان ۔

**تشریح:۔** صاحب المنار د خبر مشہور فائدہ بیانوی فرمائی چہ خبر مشہور بہ مفید د علم طمانینہ کرځی یعنی موجب د اطمینان بہ کرځی ، او تر جمیع بہ ورکړی پہ جانب دکذب باندی جانب دصدق لرہ ، یعنی دا احتمال ھم پہ کښی شتہ چہ کیدے شی راوی کذب اختیار کړے وی ، خو د راوی دصدق جانب بہ پہ جانب دکذب باندی راجح وی ، او جانب دکذب بہ مرجوح وی ، گویا دا احتمال وکذب خہ احتمال نہ دے ، او دا خبر مشہور د متواتر نہ کم دے ، او د واحد نہ پورتہ دے ، د شارح قول حتی جازت الخ دا تفریع دہ پہ فوق الواحد باندی او ولا یکفر الخ تفریع د ۱۲ ۔ پہ دون المتواتر باندی ، یعنی ھر کلہ چہ دا خبر مشہور د واحد نہ پورتہ دے نو زیادت دکتاب اللہ پہ خبر مشہور سرہ جائز دے مثلاً مطلق دکتاب پہ مقید کولے شی لکہ پہ کفارہ د یمین کښی صیام درہ د شتابع قید لګول پہ قرأت د عبد اللہ بن مسعودؓ سرہ ، ځکہ چہ دا قرأت حد د تواتر تہ رسید لے دے ، پہ قرن د تابعینو کښی او مشہور گرځید لے دے ھر چہ خبر واحد دے نو پہ خبر واحد سرہ زیادت پہ کتاب اللہ باندی جائز نہ دے ، او چونکہ متواتر نہ دے لھذا ګرځی د خبر مشہور نہ انکار وکړی نو د کفر نسبت پرے ورتہ نشی کیدلے ، ځکہ چہ پہ خبر مشہور کښی د اصل پہ اعتبار سرہ شبہ شتہ ځکہ اصل کښی واحد دے لھذا تکذیب د رسول پہ کښی نہ راځی البتہ چونکہ تکذیب د اھل عصر ثانی او ثالث پہ راځی او دا چونکہ تکذیب د علماء دے او تکذیب

د علماء ضلالت دے، لهذا النسبت دګراهی به وی ته کوله شی په خلاف د متواتر باندی ځکه د متواتر انکار مستلزم دے انکار د رسول ﷺ لره او انکار د رسول ﷺ کفر دے، دا اصح قول دے، (امام ابوبکر جصاص رح وائی چه خبر مشهور هم د خبر متواتر یو قسم دے دے وائی خبر متواتر په دوه قسمه دے، یو مع الشبهه بل بلا شبهه خبر مشهور هم خبر متواتر دے، خو مع الشبهه لهذا آخر نکه چه متواتر مفید د یقین کرځی د غه شان به خبر مشهور هم مفید د یقین کرځی، او خرنګه چه د خبر متواتر منکر کافر دے د غه شان د خبر مشهور منکر هم کافر دے،

او یکون اتصالا فیه شبهة صورة و معنی لانه لم یشتهر فی قرن من القرون الثلثة التی شهد بخیریتهم کخبر الواحد وهو کل خبر یرویه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذالك ردا لمن فرق بینهما و قال یقبل خبر الاثنین دون الواحد ولا عبرة للعدد فیه بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر یعنی فی القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد الشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذالك بای قدر کان لان کلها سواء فی ان لا یخرجه عن الاحادیة -

**ترجمه:-** او یا به داسی اتصال وی چه صورةً او معنیً به شبه په کښی موجوده وی، ځکه چه شهرت به ئے نه وی شوے په قرون ثلثه کښی هغه چه گواهی ورکړی ده په خیر والی د هغے باندی نبی علیه السلام ګکه خبر واحد شو او دا هغه خبر دے چه یو یا دوه یا دیته زیاتو روایت کړے وی او دائے ځکه ویل چه ردّ د راشی په هغه چا چه فرق کړے دے په مابین د دوی کښی ویلے ئے دی چه خبر د دوه به قبلولے شی، او دیو به نشی قبلولے، او نشته دے اعتبار د عدد لره په واحد کښی پس دیته چه کم دے د مشهور او متواتر نه، یعنی په قرون ثلثه کښی چه هر کله دا خبر واحد حد د شهرت او حد د تواتر ته نه دے رسیدلے، نو پس دیته څه اعتبار نشته دے چه څومره اندازه کښی وی ځکه دا ټول برابر دی په وی

خبره کښی چه واحاد والی نه دا خبر واحد نه وباسی،

**تشریح:-** صاحب المنار دا اتصال دریم قسم بیانوی او هغه داچه یا به په اتصال کښی صورةً او معنیً دواړو طرفو یقوسره شبهه موجوده وی، یعنی په قرون ثلثه کښی به په یو قرن کښی هم نه وی مشهور شوے هغه قرون ثلثه چه رسول الله صلی الله علیه وسلم دهغے په بهتر والی باندی گواهی ورکړی ده یعنی زمانه د صحابه کرامؓو او تابعینو او تبع تابعینو ترینه مراد ده، نبی علیه السلام وی زمانو باره کښی فرمایلی دی، خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم بهترینه زمانه حُما زمانه ده، بیا هغے پسی، بهرحال چه په دی زمانو کښی یو زمانه کښی هم مشهور شوے نه وی هغه تر خبر متواترا و مشهور نشی ویلے کیدے،

**علمی لطیفه:-** ویلی دی بعض علماء چه خیر القرون قرنی کښی په قرنی کښی د ق نه مراد ابوبکر صدیقؓ دے، او د ر نه مراد حضرت عمرؓ دے او د ن نه مراد حضرت عثمانؓ دے او د ی نه مراد حضرت علیؓ دے یعنی زمانه حُما د خلفاءاربعه بهترینه زمانه ده،

صاحب المنارؒ بیا د اتصال مذکور مثال بیانوی، چه لکه خبر واحد شو او تعریف د خبر واحد دا دے چه یو کس یا دوه یا زیاتو روایت کړے وی، حضرت شارحؒ فرمائی چه د متن په کلام سره ردّ راغلو په بعض خلقو باندی لکه ابوالجبائی المعتزلی چه دے فرق کوی، په هغه خبر واحد کښی چه راوی ئے یو وی او هغے کښی چه راوی ئے دوه یا زیات وی، حُکمدے دائی چه راوی ئے یو وی نو دهغه خبر به قبولے نشی او که راوی ئے یو نه وی دوه وی نو قبولے به شی،

صاحب المنارؒ وائی چه عدد لره اعتبار نشته په خبر واحد کښی پس دینه چه داکم دے د متواترا و مشهورو نه مطلب داچه هرکله په قرون ثلثه کښی نه دا احد د تواتر نه رسیدلے او نه دا احد د شهرت نه رسیدلے نو بیا دینه پس که داهغوی نه راویانو ذکر کړے دی که یو وی او که دوه وی او که زیات وی تعداد لره هیڅ اعتبار نشته دے حُکم چه دا ټول په دی کښی برابر دی، چه دی خبر واحد لره داد واحد والی نه، نړ وباسی، دلته کښی په متن باندی یو اعتراض وارد یږی او هغه داچه ماتنؒ

لره دَ دون المشهور نه پس والمتواتر ویل نه وو پکار دی چه هر کله خبر واحد دون المشهور شو نو خو د بخود دا معلومه شوه چه دون المتواتر هم دے لهذا متن کښی هسی تطویل د طائل نه اغلے دے، سره د دینه چه بناء د متن په اختصار باندی وی،

دی اعتراض تبه جواب دا وکړی چه دون چه څرنگه دکم والی په معنی سره راځی د غه شان د غیر په معنی سره هم راځی لهذا که والمتواتر ئے نه دے ویلے نو چا به ویل چه خبر واحد به غیر دی د مشهور نه او غیر به نه وی، د متواتر نه لهذا مقصود به فوت شوے وے، او هغه دا چه خبر واحد څرنگه غیر دے د مشهور نه هکذا غیر دے د متواتر نه هم۔

وانه یوجب العمل دون العلم الیقین بالکتاب وهو قوله تعالیٰ فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون ای فهلا خرج من کل جماعة کثیرة طائفة قلیلة من بیوتهم لیتفقهوا فی الدین ای فتذهب هذه الجماعة القلیلة عند العلماء ویسیروا فی آفاق العالم لاخذ العلم ولینذروا قومهم الباقیة فی البیوت لاجل ترتیب المعاش و محافظة الاهل والاموال عن الکفار اذا رجعت هذه الطائفة الی هذه الفرقة لعلهم یحذرون ایضاً ففیه لیتفقهوا ولینذروا وی رجعوا راجع الی الطائفة وضمیر الیهم ولعلهم راجع الی الفرقة فالله تعالیٰ اوجب الانذار علی الطائفة وهی اسم للواحد والاثنین فصاعدا واوجب علی الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل،

**ترجمه:-** او دا خبر واحد موجب د عمل کولو نه د علم یقینی په سبب د کتاب سره او هغه دا قول د الله تعالیٰ دے، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ۔

یعنی ولے نه وئی دیو جماعت کثیره نه یو طائفه قلیله د خپلو کورونو نه چه د دین پوهه حاصله کړی یعنی دا جماعت قلیله د لاښې شی د علماء خواته اډیه اطراف د عالمانو د ډکوئی، د علم اعتبار د پاره او انذار د ډکوئی خپل باقی قوم ته چه کوم په کور د نو کښی دی، د معاش بند و بست کولو د پاره او د کافرانو نه د اهل و عیال او مال د حفاظت د پاره، کله چه راواپس شی دا جماعت قلیله د نغے فرقے ته، کیدے شی چه د دی هم د یرے وی، پس ضمیر د لیتفقهوا او لینذروا د اوس جعوا راجع دے طائفه ته، او ضمیر د الیهم او لعلهم راجع دے، فرقه ته، پس الله پاک واجب کړے دے انذار لره په طائفه باندی، او طائفه نوم د واحد او اثنین او دینه زیا نوم دے، او واجب کړے ئے دے په فرقے باندی، قبلول د قول د طائفه او عمل په قول د دوئ باندی پس ثابته شوه چه خبر واحد موجب د عمل دے،

**تشریح:** صاحب المنارؒ فائده د خبر بیانوی فرمائی چه خبر واحد عمل لره واجبوی او علم یقینی لره نه واجبوی، او د اموجب والے د خبر واحد عمل لره ثابت دے په کتاب سره، حضرت شارحؒ تفصیلی بیان کوی چه کتاب نه مراد د اقول د الله تعالیٰ دے، چه فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. حکه چه په دی آیت کښی الله پاک دا بیان کړے دے چه د یو لوی جماعت نه د یو قلیل جماعت طائفه په شکل کښی د اهل علمو خواته لاښې شی او د دین علم د حاصل کړی، او بیا د واپس راشی هغه جماعت کثیره ته چه په کور و نو کښی د حفاظت د اهل او اموالو د پاره موجود دی، انذار وکړی او د هغوی د الله نه یره حاصله کړی، پس الله پاک انذار واجب کړے دے په طائفه باندی، حکه چه ضمیر د لیتفقهوا هم راجع دے طائفه ته، او د لینذروا هم راجع دے طائفه ته، او د رجعوا هم راجع دے او هر چه ضمیر د إِلَيْهِمْ او لعلهم دے نو دا هم راجع فرقه ته،

او د طائفه اطلاق په واحد باندی هم کیږی او اثنین او د دینه زیات باندی هم کیږی، نو صرف چه انذار الله پاک واجب کړو په طائفه باندی او د دوی د قول قبلول او عمل په کول دائے واجب کړل په فرقے باندی با وجود دینه چه د طائفه اطلاق

په واحد او اثنین باندی هم کیږی، نو دینه وا معلومه شوه چه خبر واحد موجب د عمل دے حکه که خبر واحد موجب د عمل نه وے نو ولے به الله پاک په فرقے باندی وجوب د انذار را وستے او ولے به الله پاک په فرقے باندی د دوی د قول منل واجب کولے، بهرحال د ایت کریمه نه دا ثابته شوه چه خبر واحد دا موجب د عمل دے،

وَفِی الْاٰیَةِ تَوْجِیْهٌ اٰخَرُ فِیْهِ تَعْکِیْسٌ هٰذِهِ الضَّمَائِرُ کُلُّهَا وَجٍ لَا تَکُوْنُ مِمَّا نَحْنُ فِیْهِ عَلٰی مَا بَیَّنْتُ ذٰلِکَ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیِّ وَیُمْکِنُ اَنْ یَّکُوْنَ الْمُرَادُ بِالْکِتَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ لَتُبَیِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَکْتُمُوْنَهٗ فَقَدْ وَجَبَ عَلٰی کُلِّ مَنْ اُوْتِیَ عِلْمَ الْکِتَابِ بَیَانُهٗ وَوَعْظُ النَّاسِ وَلَا فَائِدَةَ مِنْهُ اِلَّا قَبُوْلُ النَّاسِ تِلْکَ الْمَوْعِظَةَ فَیَکُوْنُ خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةً لِلْعَمَلِ۔

**ترجمه:** او په ایت کښی یو وجه بله توجیه هم شته چه په هغه کښی دی ټولو ضمائرو عکس دے، لیکن په دغه وخت کښی به دا وما نحن فیه نه نشی بنا په هغے چه مونږ ے بیان کړے دے، په تفسیر احمدی کښی او ممکنه ده چه کتاب نه مراد دا قول والله تعالیٰ شی، وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ لَتُبَیِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَکْتُمُوْنَهٗ، او یاد کړه هغه وخت چه کله الله پاک عهد محکم واخستلو هغه کسانو نه چه هغوی ته کتاب ورکړے شوے وو چه تاسو به دا کتاب خلقو ته بیا نوی او نه به ئے پټوئ، پس په تحقیق سره الله پاک واجب کړلو په هر هغه چا باندی چه هغه ته ورکړے شوے وو، علم د کتاب بیان دوی کتاب او وعظ د دوی کتاب خلقو ته او دوی څه فائده نشته مګر دا چه خلق به دغه وعظ لره قبلوی، پس خبر واحد دلیل شود عمل د پاره،

**تشریح:** حضرت شارح رح فرمائی چه په ایت کښی دوه راندی ذکر شوی توجیه نه ماسوئی بله توجیه هم شته خو دا به دا اول عکس دی لیکن په دی صورت کښی به بیا دی سره زمونږ د بحث څه تعلق نه وی حکه دا بیا زمونږ ه د دعوی د پاره څه دلیل نه جوړیږی، او هغه توجیه دا چه د لِیَتَفَقَّهُوْا اَوْلِیُنْذِرُوْا اَوْرَجَعُوْا کل ضمیر

ضمائر راجع شی فرقه ته او دالیهم او لعلمهم ضمائر راجع شی طائفة ته نومعنی به داشی چه داجماعت کثیره لاهر شی او تفقهو حاصل کړی او بیا واپس راشی انذار وکړی طائفه ته ، او د فرقه اطلاق خو صرف په جماعت کثیره باندی کیږی د طائفه په شان په واحد او اثنین باندی نه ، لهذا زمونږه دغه چه خبر واحد موجب د عمل ګرځی په دی توجیه سره نه حاصلیږی ،

و یمکن الخ سره شارح نور الانوار یو ، بلکه توجیه ذکر کوی او هغه داچه د کتاب ندا قول الله مراد شی واذا الخ نو په دی سره هم خبر واحد موجب والی د عمل د پاره ثابتیږی ، او هغه داچه په دی آیت کښی الله پاک هر هغه چا باندی چه علم د کتاب ورسره دے ، بیان او وعظ واجب کړے دے ، او هر کلمه چه د بیان په هر چا باندی واجب کړو نو دی وجوب ، نو بله خه فائده نشته مګر داچه خلق به دا وعظ قبلوی هم لهذا دینه هم دا ثابته شوه چه خبر واحد موجب عمل دے

والسنة وهی انه قبل خبر بریرة فی الصدقة حتی قال فی جواب مالك صدقة ولنا هدیة وخبر سلمان فی الهدیة حتی اخذها واکلها وایضا بعث علیا ومعاذا الی الیمن بالقضاء ووحیه الی قیصر وهو رسالة کتاب یدعوه الی الاسلام فلولم یکن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذالك وهذه الاخبار وان کانت آحادا لکن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا یلزم اثبات اخبار الآحاد باخبار الآحاد

**ترجمه** - او په سنت سره او هغه داچه نبی علیه السلام خبر د بریرة رضی الله عنها قبول کړے دے ، په صدقه کښی تردی چه وے ویل نبی علیه السلام دهغے په جواب کښی تا د پاره صدقه ده اوس موږه د پاره هدیه ده ، او خبر د سلمان په باره دهدیه کښی تردی چه ترینه ئے واخستله او وے خوړله ، او دغه شان د قضاء د پاره ئے لیږلی وو علی رضی الله عنه او معاذ رضی الله عنه یمن او د وحیه کلبی قیصر روم ته په خط باندی چه راوے بلی اسلام ته نو که چرته نوے اخبار احاد موجب د عمل نو ولے نبی علیه السلام داسی

کول او د اخبار اګر چه احاد دی لیکن هر کله چه وی سره امّت په قبول والی سره ملاقات کړے دے نو دګر خبیدل په منزله دمشهور باندی لهذا لازم نه شو اثبات د اخبار احاد و په اخبارِ احاد و سره،

**تشریح:** عبارت دَ متن والسنة د اعطف دے په بالکتاب کښی په الکتاب باندی یعنی خبرِ واحد موجب د عمل دے څرنګه چه د اثابت دی په کتاب سره و غه شان ثابت دی په سنت سره هم بیا حضرت شارح دی دیاره امثله متعدّده راوړی دی، چه هغه په دی دلالت کوی چه خبر واحد موجب د عمل دے اوّل مثال د اچه یو مُل نبی علیه السّلام حضرت بریرهؓ کره تشریف یوړلو، نو ښه پخیله نبی علیه السلام وی ته وفرمائیل چه،

نو بریرهؓ وفرمائیل چه یا رسول الله صلی الله علیه وسلّم د اخو صدقه ده، او صدقه خو اګ په نبی علیه السلام او د هغه په آل حرام دے،) نو نبی علیه السلام وفرمائیل په تا د پاره به صدقه وی زمونږه د پاره هدیه ده، نو د بریرهؓ په جواب کښی هغے ته د نبی علیه السلام دا ویل چه تا د پاره صدقه ده، د صدقے په باب کښی د هغے خبره منل د ی ثابته شوه چه خبر واحد موجب د عمل دے، د غه شان حضرت سلمانؓ یو مُل په کجورو سره راتګ وکړو او وے فرمائیل چه دا هدیه ده نو رسول الله صلی الله علیه وسلّم هغے نه خوراک وکړلو نو پیژندَ هدیه کښی د حضرت سلمانؓ خبر قبلول دا د دی دلیل دے چه خبر واحد موجب د عمل دے، د غه شان نبی علیه السلام علیؓ او معاذؓ د ماړه لیږلی وو یمن ته د قضاء د پاره او د قاضی په حیث سره د د وی خبره به په هغوی منل ضروری وو، نو ګر خبر واحد موجب د عمل نه وے نو ولے به نبی علیه السلام دوی لیږل، د غه شان دِحیه (بکسر الدال) کلبیؓ نبی علیه السلام لیږلے و و هرقل قیصر روم ته په خط باندی او د اسلام دعوت ئے وی ته په کښی ورکړے وو، دینه هم دا ثابته شوه چه خبر واحد موجب د عمل دے، کښی د ګه لره به نبی علیه السّلام نه لیږلے ځکه چه هر کله د د ګه خبری منل په قیصر روم واجب نه وو، نو بیا د د ګه لیږلو څه فائده وه،

د هذا الاخبار الخ سره شارح نور الانوارؒ دفع دیو سوال کوی خلاصه د سوال دا چه دا مذکوره امثال خو هم اخبار احاد دی او ته په دی سره د اخبار احاد و حجیّت هم

ثابتوی داخو مصادره علی المطلوب راغله ، حُکه چه دعوه هم د اخبار احاد و حجیّت ثابتول دی او ثابتوی لے هم په اخبار احاد وسره ، نو شارح رح دینه جواب کوی چه دا امثال اګر اخبار احاد دی نو ښه په منزله د اخبار مشهور کرکے حُکم لی دی ، حُکه امّت دی سره ملاقات په تبولیت سره کړے دے ، یعنی امت دا قبول کړی ، دوی تلقی بالقبول وګڼی نه دا چه مرتبه د مشهور کښی کرکے حُکم لی دی ، لهذا د اخبار احاد و حجّت والے په اخبار احاد وسره نه بلکه په اخبار مشهوره سره ثابت شو ،

> ووقع فی بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا علی الکتاب والسنّة فالاوّل هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فیما بینهم واحتج ابوبکرؓ علی الانصار بقوله الائمة من قریش فقبلوه من غیر نکیر وهکذا اجمعوا علی قبول خبر الاحاد فی طهارة الماء والنجاسة والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا یوجدان فی کل حادثة فلو لم خبر الواحد فیها لتعطلت الاحکام .

**ترجمه :-** او په بعض نسخو کښی دا قول هم واقع دے والاجماع والمعقول دا عطف دے په کتاب او سنت باندی ، پس اجماع دا چه صحابه کرامؓ حجّت نیولے دو په خپل مابین کښی په اخبار آحاد وسره او حجّت نیولے وو ، ابوبکر صدیقؓ په انصارو باندی په دی قول سره چه امامان به د قریش نه وی او دوی قبول کړو بغیر د څه انکار نه او دغه رنګه په باره د پاک والی او د پلیتی دا ډول کښی د دوی اجماع کړی په اخبار احاد و باندی ، او معقول دا چه متواتر او مشهور خو په هره حادثه کښی موجود نه دی لهذا که خبر واحد رد کړے شی ، نو په احکامو کښی به تعطل پیدا شی ،

**تشریح :-** شارح نور الانوارؒ فرمائی چه د متن په بعض نسخو کښی دا قول هم شته دے چه والاجماع والمعقول لهذا دا به عطف شی په السنة باندی یعنی خبر واحد موجب د عمل دے ، دا خبره په اجماع او عقل سره هم ثابته ده ، هرچه اجماع ده ، نو هغه دا چه صحابه کرامو رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین په خپل مابین کښی په خبر واحد سره حجّت نیولے دے ، او د دی یو مثال دا چه کله نبی علیه السّلام د نیانه

وقیل لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالیٰ ولا تقف مالیس لك به علم ای لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لا زم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا کان کذلك فلا یجب العمل لانه لا یوجب العلم او یوجب العلم لانه یوجب العمل لا نتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر علی ترتیب اللف اے لا یوجب العمل الا نتفاء لازمه وهو العلم او یوجب العلم لثبوت ملزوم وهو العمل والجواب ان النص محمول علی شهادة الزور او المعنی لا تتبع مالیس لك به علم بوجه ما بدلیل وقوع النکرة فی سیاق النفی

**ترجمه**:- او دلیل شوی چه عمل بغیر د علم نه لښتره دے په سبب د نص سره او هغه دا قول د الله تعالیٰ دے وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ یعنی ته تابعداری مه کوه د هغه خیز چه تاسره د هغے علم نه وی، پس علم لازم دے د عمل سره او عمل ملزوم د علم دے پس هر کله چه خبره دا ده نکه شوه نو خبر واحد نه واجبوی عمل لره حکه چه دے نه واجبوی علم لره او یا واجبوی علم لره او عمل لره حکه چه واجبوی عمل

لره لرو وجهی د انتفاء د لازم نه د ثبوت د ملزوم نه ، لنشر په ترتیب دلف باندې دے ، یعنی نه واجبوی عمل لره له وجهی د انتفاء د لازم د عمل نه چه هغه علم دے او یا واجبوی علم لره له وجهی د ثبوت د ملزوم د علم نه چه هغه عمل دے ، او جواب دا دے چه نصّ محمول دے په کواهی د دروغو باندې او یا دا معنی چه تابعداری مه کوه د هغه څیز چه په یو وجه سره ستا علم نه وی په هغې باندې او دلیل په دا دے چه نکره واقع ده په سیاق د نفی کښې۔

**تشریح :-** لا عمل الخ سره صاحب المنار د "وَ" مسئلکه بیانوی یو مسلک دا دے چه خبر واحد موجب د عمل نه دے حُکه چه ایت کریمه کښې راځی نه تابعداری مه کوه ، د هغه څیز چه تاسره د هغه علم نه وی ، پس د می ایت نه دا معلومه شوه چه علم لازم دے د عمل سره او عمل ملزوم دے د علم او خبر واحد تاسو والے چه موجب د علم نه دے خو موجب د عمل دے او حال دا دے چه عمل سره خو علم لازم دے نو چه د علم انتفاء په خبر واحد کښې را غله نو عمل به هم منتفی کیږی ، حُکه چه په انتفاء د لازم سره انتفاء د ملزوم ثابتیږی ۔

او دویم مسلک دا دے چه خبر واحد موجب د علم دے ، حُکه چه تاسو والے چه خبر واحد موجب د عمل دے ، نو عمل سره خو علم لازم دے ، او عمل ملزوم دے نو چه عمل موجود شو علم به هم موجود پیږی حُکه چه وجود د ملزوم دا مستلزم کرځی وجود د لازم لره هم ، په متن کښې لانتفاء اللازم دا اوّل مسلک دلیل دے او لثبوت الملزوم د مسلک ثانی دلیل دے ، شارح رح فرمائی چه لف نشر مرتب دے حُکه چه په لف کښې اوّله دعوه د انتفاء د عمل وه نو نشر کښې لانتفاء اللازم دی سره لګی ، او دویمه دعوه د ثبوت د علم وه ، نو او لثبوت الملزوم دی سره لګی ، یعنی خبر واحد موجب د عمل نه کرځی حُکه چه لازم منتفی دے چه هغه علم دے او یا واجب د علم کرځی ، حُکه چه ملزوم منتفی دے ، چه هغه عمل دے ۔

والجواب انّ النصّ سره شارح نور الانوار رح جواب درکوی او هغه دا چه مونږه دا یو خبر واحد موجب د عمل دے او موجب د علم یقینی نه دے او هر چه ایت دے نو دا مجمول دے په شهادة الزور باندې یعنی په دروغه باندې کواهی مه درکوی چه دا یو خبر دے

رسره علم نه وی، نو آیت د اعتقاد په باب کښی دے. او معنی د اچه تاسو د هغه څیز بعد اری مه کوی چه په یو وجه د وجوه سره ستاسو په هغے علم نه وی او دلیل پرے نه علم نکره واقع ده په آیت کښی او په سیاق د نفی کښی واقع ده، حُکم ما قبل ترینه بی صرف نفی واقع دے، او نکره چه کلمه واقع شی په سیاق د نفی کښی نو عموم فائده کوی وَمَا اَحَدٌ خَیْرٌ مِّنْکَ کښی احدٌ نکره ده واقع ده په سیاق د نفی کښی عموم ے فائده اړے دے، نو بیا د آیت زمونږه چه خلاف دلیل نه جوړیږی حُکم چه د آیت مفهوم شو د هغه څیز تا بعد اری مه کوی، چه په یو طریقه هم ستاسو علم په هغه نه وی برابر، که د اعلم په طریقی د یقین سره وی او که په طریقی د ظن سره، او خبر واحد خو چونکه مفید ظن دے، نو دلته کښی په عمل باندی زمونږه اکر که یقینی علم نشته دے نو هم ظنی علم خو شته۔

شم لما کان خبر الواحد لم تبلغ روایته حد التواتر و الشهرة فلا بد ان یعرف حال راویه بانه اما معروف او مجهول و المعروف اما معروف بالفقه و بالعدالة و المجهول علی خمسة انواع یشتغل ببیانه۔

**ترجمہ:-** بیا هر کله چه خبر واحد راویان حده د متواتر او حد د شهرت نه وی رسیدلی نو لابدی شوه چه د پیژندل شی حال د راوی د خبر واحد چه یا به د معروف وی او یا به مجهول وی که معروف وی نو یا به معروف بالفقه وی یا به بالعدالة وی او یا به مجهول وی دا ټول پنځه اقسام شول، پس مشغوله شو په بیان د حال د راوی د خبر واحد سره،

**تشریح:-** حضرت شارح رح د ماتن د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه په راتلونکی عبارت کښی به ماتن رح بیان د حال د راوی د خبر واحد کوی حُکمچه راوی د خبر واحد چونکه حد د تواتر او حد د شهرت ته نه وی رسیدلے چه د دغه خبره حجت وګرځی مطلقاً لهذا دا د خبر به حجت ګرځی خو په شروط سره زړه چه بیان به راشی، پس راوی د خبر واحد به خالی نه وی یا به مشهور او معروف وی او یا به غیر مشهور

دی که مشهور وی نو دا شهرت به ئے یا بطور فقیه وی او یا یه ئے بطور عادل شهرت
دی، ر عدل دا معنی چه طرف دین او عقل ئے غالب وی په طرف د نفس او خواهش یا
یعنی رجحان جهة الدین والعقل علی جهة الهوی والشهوة او یا به معروف نه وی بطور فقیه
او بطور عادل پس دخبر واحد دراوی دخپل حال په اعتبار سره قول پینځه اقسام شول،

وقال الراوی ان عرف بالفقه والتقدیم بالاجتهاد کالخلفاء الراشدین والعبادلة
وهو جمع عبدل مرخم عبدالله والمراد بهم عبدالله بن مسعودؓ وعبدالله
بن عمرؓ وعبدالله بن عباسؓ وقیل عبدالله بن زبیر ویلحق بهم زید بن ثابتؓ
وابی بن کعبؓ ومعاذ بن جبلؓ وعائشةؓ وابوموسی الاشعریؓ.

**ترجمه:** فرمائی چه راوی که معروف بالفقهه وی او خاوند د تقدم دی
په سبب د اجتهاد سره لکه خلفاء راشدین شول او عبادله شول، د اجمع د عبدل دا
عَبْدَلٌ مُرخّم دے د عبدالله او مراد په دوی سره عبدالله بن مسعودؓ دے عبدالله
بن عمرؓ او عبدالله بن عباسؓ دے، او چا ویلی دی عبدالله بن زبیرؓ دے، او
پیوسته کیږی په دوی پسې زید بن ثابتؓ، ابن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت عائشهؓ
او ابو موسیٰ الاشعریؓ.

**تشریح:** صاحب المنار د خبر واحد راوی اوّل قسم بیانوی او هغه دا چه راوی د
خبر واحد مشهور وی د فقیه په طور باندی او فضیلت ورلره حاصل وی په بل باندی
د اجتهاد د وجهی نه بالاجتهاد کښی باد لام اجلیه په معنی سره دے ای لاجل الاجتهاد داد
دی مصداق لکه شاور خلفاء شول چه دا معروفٌ دٌ فقیه او مجتهد په حیثیت باندی او
لکه عباده ثلثه شول عبادله جمع د عبدل ده، شارحؒ وائی چه عبدل په اصل کښی عبدالله
دے ترخیم په عبدالله کښی وشو عبدل ترینه جوړ شو، محشی په دی باندی ردّ کړے
دے، چه دلته کښی ترخیم د عجائبو نو څخه دے، حُکم ترخیم عبادت دے حذف د اخر
د منادیٰ نه د پاره د تخفیف او په غیر منادیٰ کښی هم ترخیم رائی خو عند الضرورة، او دلته
کښی څه ضرورت نشته دے، لهٰذا غوره قول دادے چه ویلے شی چه عباده لره یا

خو جمع د عبده نه د عبدل، او که د عبدل جمع شی نو هم دی وجه نه چه عرب عبد په خای باندی عبدل وائی او د زید په خای باندی زیدل وائی،

بیا شارح وائی چه د عباد له نه مراد عبدالله بن مسعودؓ او عبدالله بن عمرؓ او عبدالله بن عباسؓ دے، او چا ویلی دی چه د عبدالله بن مسعودؓ په خای باندی په عباد له کښی عبدالله بن زبیرؓ مراد دے، لیکن ابن همامؒ وائی چه عبدالله بن مسعودؓ مشهورن دے، د فقیه او مجتهد په طور باندی او اهل د فتوی دے لهذا عباد له کښی شمارل پکار دی، نو د عباد له نه به مراد بیا عباد له اربعه شی کرمانی د عبدالله بن مسعودؓ په خای باندی د عباد له لاندی د عبدالله بن عمرو بن العاصؓ شماری،

شارحؒ وائی چه په دی پوری پیوسته دی، زید بن ثابتؓ، ابی بن کعبؓ معاذ بن جبلؓ، عائشه صدیقهؓ او ابو موسی اشعریؓ یعنی د احضراتهم معروف بالفقهه و الاجتهاد وو،

کان حدیثه حجة یترك به القیاس خلافا المالكؒ فانه قال القیاس مقدم علی خبر الواحد ان خالفه لما روی ان ابا هریرة لما روی من حمل جنازة فلیتوضأ قال له ابن عباسؓ ایلزمنا الوضوء من حمل عیدان یابسة ونحن نقول ان الخبر یقین باصله وانما الشبهة فی طریق وصوله والقیاس مشکوك باصله ووصفه فلا یعارض الخبر قط۔

**ترجمه:-** نو دی به حدیث دهٔ حجّت او ترك کولے به شی په مقابله دهٔ کښی قیاس لره خلاف ثابت دے، امام مالکؒ لره، خکه دے وائی قیاس مقدم دے په خبر واحد باندی که چرته دا خبر مخالف وی د قیاس، بنا په هغه چه روایت کړے شوی دی چه ابو هریرهؓ هرکله دا روایت وکړو چه چا جنازه باركړله نو دے د اوضو وکړی، نو ویلے دهٔ ده ته ابن عباسؓ آیا په مونږه باندی به لازمیږی اوضو دبارکولو د وجولو کولو نه مونږه وایو چه خبر د اصل په اعتبار سره یقینی دے او شبهه صرف په طریق د وصول د خبر کښی ده او قیاس مشکوك دے، د اصل او وصف په اعتبار

سره لهذا قیاس معارض او مقابل دخبر نشی کړ ځید لے بالکل،

**تشریح:** صاحب المنارؒ فرمائی چه کله چرته خبر واحد د اسی راوی روایت چه هغه معروف بالفقه والاجتهاد وی نو بیا د اسی خبر که چرته مقابله راشی د قیاس سره او قیاس ئے مخالف وی نو خبر واحد لره به ترجیح ورکولے کیږی، او دا به حجت ځنی قیاس به ترک کولے شی، امام مالکؒ دی مخالفت کړے دے، او هغه وائی چه نه، قیاس لره به ترجیح ورکولے کیږی، امام مالکؒ دلیل وائی چه ابو هریرهؓ روایت وکړ من حمل الخ چه چا جنازه یارکړله یعنی د جنازے کپ ئے یو پرلو په خپلو وږو باندے نو دے د اودس وکړی نو ابن عباسؓ چه معروف بالفقهه والاجتهاد صحابی دے دده رد وکړو، او دا ئے ویل چه آیا صرف د وچو لرګو به بارکولو سره به په مونږه باندے اودس لازمیږی، نو قیاس نه ئے کار وا غستلو او قیاس ئے غوره کړلو، د ده نه خبر په مقابله کښی، په دی مقام کښی محدثینؒ په شارحؒ باندی ردّ کړے دے، او هغه دا چه ابو هریرهؓ دلته کښی را وړلے نه وو په کار ځکه چه خبره خو زمونږه په دی کښی روانه ده چه معروف بالفقهه والاجتهاد راوی د روایت مقابله راشی د قیاس سره نو خبر لره به ترجیح ورکولے کیږی، او حال دا دے چه ابو هریرهؓ معروف بالفقهه والاجتهاد نه دے، کما قال صاحب المنهم، لیکن غوره قول دا دے چه ابو هریرهؓ معروف بالفقهه والاجتهاد راوی دے، او علامه ابن همامؒ وائی وهو لا یعمل بفتوی غیره وکان یفتی فی زمن الصحابهؓ -

و نحن نقول ان الخبر الخ سره حضرت شارحؒ د امام مالکؒ جواب کوی او هغه دا چه مونږه خبر واحد لره ځکه ترجیح ورکوو د قیاس په مقابله کښی چه خبر واحد کښی خو اصل په اعتبار سره څه کلام نشته بلکه یقین دے، شبهه صرف د وصول په طریقه کښی ده، چه آیا مونږه ته دا خبر صحیح راغلے دے او که نه، نو رکه دا پته ولکی چه دا خبر صحیح را سید لے دے نو بیا خو په دی کښی هیڅ شبهه نشته ځکه چه خبره د نبی علیه السلام ده وَهُوَ لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى،

او هر چه قیاس دے نو په دی کښی د اصل او د وصف په اعتبار سره شبهه ده، ځکه دا یقینی پته نه لګی چه قیاس کو نکی کوم وصف د علت په طور باندی کړ ځولے دے دپاره

د حکم نو آیا دا یقینی موثر دے په حکم کښی او که نه بل وصف دے او دے غلط شو دے نو دلته کښی په اصل کښی شبه پرته ده ، لهذا قیاس د خبر سره معارض نشی کولے لیکن خبر لره به ترجیح ورکولے شی په قیاس باندی په دخت د مخالفت د قیاس کښی د خبر سره ،

وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب الراي من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطاء ولم يدر ان مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذا الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس ولهذا ليس انزواء ابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا لنكتة في هذا المقام فتنبه -

**ترجمه :-** او که چرته راوی د خبر واحد معروف وی په عدالت او ضبط سره نه فقهه سره لکه حضرت انسؓ او ابو هریرهؓ نو که چرته د دوی حدیث موافق وو، د قیاس سره ، عمل به په کولے شی ، او که چرته مخالف وی د قیاس سره نو نشی ترک کولے به مګر د ضرورت په وجه باندی ، او هغه داچه که چرته عمل په حدیث وکړے شی نو بند به شی باب د رائے من کل وجه پس دا انسداد به مخالف شی د دی قول د الله تعالی، چه فاعتبروا یا اولی الابصار او راوی فرض کړے شوی دی چه دا خو غیر فقیه دے او نقل بالمعنی دا مشهور وو ، د دوی کښی ، نو کیدے شی چه د هٔ حدیث بالمعنی نقل کړے وی ، د خپل فهم په اعتبار سره ، او د ے خطاء شوے وی او نه وی پوهیدلے د هٔ مراد د رسول الله ﷺ ، پس دی وجه نه دا روایت من کل وجه د قیاس مخالف ګرځیدلے دی ، پس د دی ضرورت پر وجه باندی حدیث به ترک کولے شی ، او عمل به په قیاس باندی کولے شی او دا تحقیر او سپک والے نه دے د ابو هریرهؓ د الله نه پناه ده ،

دوی تحقیر نه بلکه بیان د نکته دے په دے مقام کښی ، پس ترک خبر دار وسه ۔

**تشریح** :- صاحب المنارؒ د خبر واحد راوی دویم قسم بیانوی او هغه داچه راوی معروف بالفقه والاجتهاد نه وی خو معروف بالعدالة والضبط وی یعنی د راوی شرط عادل او ضابط په طور باندی وی (د ضبط تشریح به آئنده کښی راشی) شروط یې ضمن کښی فالنظره) لکه حضرت انس بن مالکؓ او حضرت ابو هریره (په حضرت ابو هریرهؓ کښی مونږه ما قیل تفصیل کړے دے ، نوکه چرته د دوی روایت د قیاس سره موافق وی نو بیا به د دوی په روایت او حدیث باندی عمل کولے شی ، او که نه مخالف وی د قیاس سره نو دا روایت به صرف د ضرورت په وخت کښی ترک کولے شی ، شارح نورالانوار دی ضرورت تشریح کوی او هغه دا چه د ضرورت دا معنی که اوس مونږه قیاس پریږده نو ما رُوِیَ کښی بالکلیه د رائے باب بند کړے شی ، حالانکه دا ایت سره دا خبره مخالفده حُکم ایت کښی دا حیٰ فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ ۔ او دا اعتبار معنی ده ردّ الشی الی نظیره ای قیسوا الشیٔ علی نظیره ، نو دی آیت سره قیاس ثابتیږی ،

والنقل بالمعنی الخ سره شارحؒ دا خبره بیانوی چه ولے روایت بالکلیه مخالف قیاس کړی نو بیان کوی چه د دغے راوی دا روایت به حُکم د قیاس مکمل مخالف کړیدلے وی چه نقل بالمعنی (یعنی الفاظ د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه نقل کول بلکه خپلو الفاظو کښی د رسول الله صلی الله علیه وسلم د الفاظو معنی نقل کول) په صحابه کرامؓو مشهور وو ، حُکم صحابه کرامؓو نه د روایت نه پس د الفاظ دا اخلی وی ، قال علیه السّلام کن ، او قر یبا من ، او نحو امنه ، او مونږه خبره خوچونکه په هغه راوی کښی د چه معروف بالفقه والاجتهاد نه دے ، نوکیدے شی چه د نقل بالمعنی د صحیح کړی وی ، د خپل فهم مطابق او حقیقت کښی د غه معنی نه وه کومه چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم مراد وه ، نو دی وجه نه د غه روایت مکمل د قیاس مخالف وگرځیدلو ، پس د د غه مذکوره ضرورت په بناء باندی چه باب د رائے په بالکلیه بند شی نمارُوِیَ کښی د مَارُوِیَ قید مونږه حُکم لګو چه د من کل وجه د امعنی نه ده چه په هرځائے کښی به باب د رائے بند شی بلکه معنی دا چه په کوم خیز د نو کښی روایت د اخلے دے ، هغه کښی به مکمل باب د رائے بند شی ،) نو قیاس باندی عمل به کولے شی او حدیث به

ترک کولے شی۔

وھذا لیس الخ شارح نور الانوارؒ په دی عبارت سره دفع دیو سوال کوی، حاصل د سوال دا چه ته وائی د ابوھریرهؓ روایت به د قیاس مقابله کښی ترک کولے شی حُکمه کیدے شی چه دے خطاء شوے وی، نو دا خو نه دے مکرد ابوھریرهؓ تحقیر او سپک وھذا کما تری، نو شارحؒ جواب ورکوی چه دا د دهٔ تحقیر نه دے الله د دینه مونږه وسائی بلکه دا خو مونږه تاسو ته په مقام د اختلاف د حدیث او قیاس کښی یوه نکته بیانوی کومه چه ابوھریره که روایت من کل وجه د قیاس چرته مخالف راغلے وی نو علت به ئے ومومی۔

کحدیث المصرّاة ھی فی اللغة حبس البھائم عن حلب اللبن ایاما وقت ارادة البیع لیحلب المشتری بعد ذالك فیغتر بکثرة لبنه ویشتریه بثمن غال ثم یظھر الخطاء بعد ذالك فلا یحلب الا قلیلا وحدیثه ھو ما روی ابوھریرة ان النبیؐ قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعھا بعد ذالك فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا ان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلی المشتری بھذا الاعتراز فان رضیھا فخیر وحسن وان غضبھا ردھا و رد صاعا من تمر عوض اللبن الذی اکل فی یوم اول فان ھذا الحدیث مخالف للقیاس من کل وجه فان ضمان العدوانا والبیاعات کلھا مقدر بالمثل فی المثلی وبالقیمة فی ذوات القیم فضمان اللبن المشروب ینبغی ان یکون باللبن او بالقیمة ولو کان بالتمر فینبغی ان یقاس بقلة اللبن وکثرته لانه یجب صاع من التمر البتة قل اللبن او کثر فذھب مالك والشافعی رحمھما الله الی ظاھر الحدیث وابن ابی لیلی وابو یوسفؒ الی انه ترد قیمة اللبن وابوحنیفةؒ الی انه لیس له ان یردھا ویرجع علی البائع بارشھا ویمسکھا ھکذا نقله بعض الشارحین۔

ترجمه:- لکه حدیث د مصرّاة دا په لغت کښی بندول د څارو ته وائی د پیو د لښولو ته خو د رڅی کوم وخت چه ئے د بیع اراده وکړے شی، د یاره دا دی چه مشتری ئے د لښی پس دا غږنه پس

دھوکہ بہ شی پہ ډیرو الو د پیوسرہ او بیا بہ ئے د اخلی پہ کوان نرخ سرہ بیا دہ غہ نہ لپس چہ کلہ د انقصان بسکارہ شی نو پیئ نہ ورکوی مگر کم او حدیث ئے ھغہ چہ روایت لے کړے ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ ئے چہ پہ تحقیق سرہ نبی علیہ السلام فرمایلی دی تاسو مہ بندوی او شولرہ او کړہ ولرہ او کہ دہ غہ نہ لپس چا دی لرہ د اغستل نو ھغہ تہ پہ دوہ بھتر نظر نو کښی اختیار دے، پس د لشلونہ کہ خو بنہ ئے شی حصارہ ډکړی او کہ خو بنہ ئے نہ وی واپس ډکړی، او یو صاع کھجوری د ډھم ورکړی او معنی د دی دادہ چہ کلہ اسمعان کښی واچولے شو مشتری پہ دی قسمہ دھوکہ سرہ نو لپس کہ دہ رضا وی نو بنہ خبرہ او کہ غصّہ وی واپس ډکړی او یو صاع کھجوری د ورکړی دا بہ عوض شی دھغہ پیو چہ دوہ او اوّلہ وی رخ خو پرلی وی، او س دا حدیث د قیاس سرہ پورہ د جو ھو سرہ مخالف دے ځکہ چہ ضمان د عدوانا تو او بیا عاتو د اتول اندازہ کړے شوی دی، پہ مثل سرہ پہ مثلی خیزونو سرہ او پہ قیمت سرہ پہ ذوات القیم کښی، پس ضمان د ھغہ پیو چہ کوم څکاوی دی پکارہ وہ چہ پیو سرہ شی او یا پہ قیمت سرہ شی او کہ چرتہ پہ کھجورو سرہ شی نو پکارہ چہ قیاس کړے شی پہ کم والی او زیات والی د پیو سرہ دا نہ چہ خامخا یو صاع کھجوری د واجب شی، کہ پیئ کم وی او کہ زیات وی پس امام مالک رح او امام شافعی رح خو ذھاب کړے دے ظاھر حدیث تہ او لہ ابن ابی لیلی او ابو یوسف رح دی تہ چہ قیمت بہ واپس کولے شی او امام ابو حنیفہ رح دی تہ چہ دہ تہ پیارہ (مشتری لرہ) دا نشتہ چہ خارنی د واپس کړی بلکہ پہ بائع د رجوع ورکړی پہ تاوان سرہ او خاروے د حصار کړی ھم دغہ رنگہ نقل کړی دی د بعض شارحینو رح۔

**تشریح:** ۔ حدیث د مصرّاۃ مثال دھغہ دے چہ حدیث من کل الوجوہ د قیاس مخالف وگرځی، مصراۃ د امعنی چہ یو کس د یو خار وی د خرڅولو ارادہ وکړی نو دغہ د وخت نہ ئے پیئ لوشل بند کړی او پارہ دہ چہ کلہ مشتری دا د اخلی او پیئ ئے د لشوی نو د ډیرو الی د پیو د وجھی نہ بہ ئے پہ کوان نرخ باندی د اخلی بیا کلہ چہ ئے مشتری د اخلی او روستو ترینہ پیئ اخلی نو پیئ کم ورکوی، او س دی بارہ کښی حدیث کښی راځی چہ تاسو د وکی کښی تصریہ مہ کوی یعنی د پیو نہ ئے مہ بند وی چہ خلق پہ دھوکہ کړی، او کہ دینہ پس د اچوا د اغستلہ نو بیا ۳ ورځو پہ دوہ خبرو کښی اختیار دے یا خو د حصارہ کړی کہ خو بنہ وی

دی او که خو ښښه ئے نه وی نو واپس ورکړی لیکن په اوله دوړ چه ده کوم پیسی خوړلی وی دهغے په عوض او بدله کښی به یو صاع تمر ورکوی، او س دا حدیث د قیاس مکمل مخالف دے، حکمه چه قیاس دا تقاضا کوی چه که عدوانات وی یعنی یو څیز غصب کړے شی او که په بیع سره و اغستل شی که په دی کښی ضمان راځی نو دا مقدّر دے په مثل سره مثل په دوه قسمه دے، مثل صوری او مثل معنوی د کوم څیز چه مثل صوری وی یعنی ذوات الامثال وی دهغے ضمان په مثل صوری سره دے، او کوم څیز چه مثل صوری نه وی او د ذوات القیم څخه وی دهغے مثل، مثل معنوی دے، لهذا د لبن مشروبه ضمان یا په مثل صوری سره پکار دو یا په مثل معنوی یعنی قیمت سره، نه دا چه په ضمان کښی د تمر راشی او بیا که خامخا تمر راتلے نو بیا د پیو د لبن) قلّت او کثرت نه کتل پکار دو، دا نه چه که پیسی ټیټوی او که ډیروی په هر حال کښی به هم یو صاع تمر لازم میږی، او س هر کله چه دا حدیث من کل الوجوه د قیاس مخالف و کرځیدلو نو امام شافعیؒ خو د حدیث ظاهر نه ذهاب کړے دے او هغه دا چه مبیعه به واپس کړی سره د یو صاع کهجورو او ابن ابی لیلیٰؒ او ابو یوسفؒ دی نه ذهاب کړے دے چه مبیعه د نه واپس کوی او د پیو قیمت د درکړی او امام ابو حنیفهؒ فرمائی چه مبیعه د هم نه واپس کوی او د پیو تاوان د هم نه ورکوی حکمه چه مذکوره حدیث د نصّ قطعی مخالف دے او هغه دا چه وجزاء سیّئة سیّئة مثلها۔ او دلته کښی که دغه پیسی چه کوم یو شل شوی دی او مشتری خوړلی دی که دا د بائع ملکیت دی نو بیا پکار دو چه په مشتری باندی په مثل سره ضمان واجب شی نه دا چه په صاع من التمر سره او که چیرته دا په ملک د مشتری د د لبن مشروبه څه ضمان راشی حکمه چه حدیث کښی راځی ام المؤمنین عائشه صدیقه رضی الله عنها فرمائی چه نبی علیه السلام فرمایلی دی الخراج بالضمان یعنی منافع حقدار جوړ یدل دا د ضمان د وجهی نه دی مطلب دا چه پاباندی د یو څیز تاوان لازم میږی نو هغه منافع حقه اړیه هم هغه جوړ یږی نو دلته کښی هم که چیرته دغه مبیعه یعنی څاروے هلاک شی او مشتری په لاس کښی مخکښی د واپس کولو نه بائع ته نو ضمان او تاوان به په دوه لازم میږی حکمه چه دا منافع دی او دوه د حق دے،

شارحؒ وائی چه هم دغه رنګه نقل کړی دی بعض شارحینو، محشّیؒ فرمائی چه تحقیق

دادے چه تصریه څه عیب نه دے لهذا مشتری د پاره صرف دی وجه نه مبیعه واپس کول نه دی پکار څکه چه بیع تقاضاؤ سلامتیا د مبیعه کوی او په کم والی د پیوسره سلامتیا ته څه نقصان نه رسی څکه لبن څمره ده او د څمرے په نشوالے سره صفت د سلامتیا نه معدوم کیږی نو په کم والی سره خو به ئے په طریقه اولی سره نه معدوم کیږی،

ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئ فيه واما حديث الوضوء مما مست النار فمحمول على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وانس وغيرهما ولما كان مقدما على القياس۔

**ترجمہ:-** بیا دا تفرقه چه په مابین د معروف بالفقه والعدالة کښی ده دا مذهب د عیسیٰ ابن ابان دے، او د ډیر اکثر متاخرینو تابعداری کړی ده او هرچه په نزد کرخی او څوک چه د ده تابعداری زمونږه د اصحابوته نو نه دے شرط فقاهت د راوی د پاره د تقدم د حدیث په قیاس باندی بلکه خبر د هر راوی عادل مقدم دے په قیاس باندی کله چه دا خبر مخالف د کتاب او سنّت مشهور نه نه وی او د دی وجه نه قبول کړے دے، عمرؓ حدیث د حمل بن مالك د جنین په باره کښی او په ده کښی ئے غره واجبه کړی ده، سره د دینه چه دا مخالف دے د قیاس څکه که جنین ژوندے وی نو کامل دیت واجب دے او که مړ وی نو هیڅ شی په کښی نشته، او هرچه حدیث د وضوء دے په هغه چا باندی چه څوک قهقهه په ما نځ کښی وکړی نو دا اګرکه مخالف دے د قیاس لکه دی لره متعدد لویو صحابه کرام رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین روایت کړے دے

لکه جابرؓ او انسؓ وغیرهما شول نو دوی وجه نه دا مقدم دے په قیاس باندی،

**تشریح:** حضرت شارحؒ فرمائی چه په مابین د معروف بالفقه او معروف بالعدالت کښی دا فرق ساتل چه د معروف بالفقه خبر کله د قیاس مخالف وی نو دوۀ خبر به د قیاس په مقابله کښی قبلولے شی او قیاس به ترک کولے شی او که راوی معروف بالفقه نه وی، بلکه معروف بالعدالت وی او دوۀ خبر د قیاس مخالف وی نو دا خبر به لنشی قبلولے بلکه قیاس باندی به عمل کولے شی، نو دا مسلک د عیسیٰ ابان ؒ دے او اکثر متاخرین احنافو دوۀ تابعداری کړی ده، محشیؒ وائی چه متقدمین احنافو نه دا قول نه دے منقول بلکه امام صاحبؒ فرمائی چه کوم څیز مونږه ته راشی د اللہؐ او د هغه د رسولؐ نه نو په سر ستر گو قبول دے، او هر چه ابوالحسن کرخیؒ او دوۀ نور تابع دی زمونږه د اصحابو یعنی احنافو نو دوی په نزد باندی راوی د خبر چه مقدم وگرځی په قیاس باندی هغه شرط نه دے یعنی دا نه چه که راوی فقیه وی نو دوۀ خبر به مقدم وی په قیاس باندی بلکه خبر د هر راوی چه عادل وی او عدالت په کښی وی نو دوۀ خبر به مقدم وی په قیاس باندی که خبرئے مخالف وی د قیاس نه او که موافق وی د قیاس سره البته دا خبره شرط وه په کښی چه خبر ښے د کتاب اللہ نه او مشهور سنّت نه مخالف نه وی ورنه بیا به لنشی قبلولے، او د دے، وجهی نه چه د یو راوی د خبر د مقدم والی په قیاس باندی فقاهت د دغه راوی د پاره شرط نه دے عمرؓ حدیث د حمل بن مالکؓ قبول کړے دے د جنین په باره کښی او غره ئے په کښی واجبه کړی ده حالانکه دا وجوب د غره مخالف دے د قیاس سره وضاحت دا چه حضرت عمرؓ مشوره واغستله د خلقونه په دی باره کښی چه کله یو ښځه اسقاط د بچی کړی او بچے ضائع کړی نو چونکه دا حق د سړی دے لهذا په ښځه باندی څه تاوان راوستل پکار دی نو حمل بن مالک ودریدو او وے ویل چه ما په وراندی یوی ښځی بلله ښځه په یو لرگی باندی وهله ښځه حامله وه هغه هم مړه شوه او بچے ئے هم مړ شو نو رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلّم دا فیصله وکړه چه د ښځی په بدله کښی خود قاتله قصاص کړے شی او پاتی شوه جنینی یعنی ماشوم بچے نو د هغه بدله کښی ئے غره واجبه کړه یعنی غلام یا وینزه، نو حضرت عمر رضی اللہ عنہ، وفرمائل اللہ اکبر که مونږه دا خبره نه وے او ریدلے نو دی خلاف به مونږه فیصله کړی وه، دا حدیث اوس د قیاس مخالف دے په وجوب د غره

کښی حُکه که چمل کښی ماشوم ژوندے وی او مړ کړے شی نو پکار ده چه کامل وینت
ئے په عوض کښی واجب شی نه غره او که مړ وی ډ و پراندی نه نو بیا په کښی وهیڅ خیز
وجوب نشته دے ، اوددی حدیث راوی چه حمل بن مالک دے هم فقیه نه دے اوسره
د دینه حضرت عمرؓ دا خبر قبول کړلو او قیاس ئے ترک کړلو ، د دینه دا معلومه شوه
چه خبر د مقدم والی علی القیاس دپاره فقاهت دراوی شرط نه دے بلکه چه عدل وی
په کښی دا هم کافی ده ،

وامّا حدیث الوضوء الخ دا په قاعدے د متن باندی یو سوال وارد یږی ،
شارحؒ نور الانوار دهغه جواب درکوی سوال داچه حدیث کښی راغلی چه چا په ماځنه
کښی په قهقهه سره وخندل نو دے د ډ مونځ اعاده وکړی او دوباره د اودس وکړی
اوددی خبر راوی معبد خزاعی دے اودا راوی فقیه نه دے ، اوحدیث هم من کل الوجوه
مخالف دے د قیاس حُکه چه اودس واجبیږی د نجاست په خروج سره او دلته کښی داسی
څه خبره نشته دے ، اوسره د دینه چه قاعده د متن داده چه کله راوی غیر فقیه وی
اوخبرئے مخالف وی د قیاس سره نو خبر به ترک کولے شی اودلته کښی امر لیس کذلک
حُکه خبر متروک نه دے بلکه قیاس متروک دے ،

نو شارح جواب ورکوی چه دا خبر اګر چه مخالف دے د قیاس لیکن دی لمړه لویو
لویو صحابه کرامؓ لکه حضرت انسؓ او حضرت جابرؓ وغیرهما روایت کړے دے ، نو دوی
بزرګانو د فضیلت او تقدس په خاطر دا خبر مقدم کړے شوے دے په قیاس باندی
اګرکه مخالف دے د قیاس .

وان کان مجهولاً ای فی روایة الحدیث والعدالة لا فی النسب بأن لم یعرف
لا بحدیث او حدیثین کوابصة بن معبد مخاله لا یخلو عن خمسة اقسام فان
روی عنه السلف او اختلفوا فیه او سکتوا عن الطعن صار کالمعروف فی
کل من الاقسام الثلثة لان روایة السلف شاهدة بصحته والسکوت
عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا یقبل واما المختلف فیه فاورد وا
فی مثاله ما روی ان ابن مسعودؓ سئل عمن تزوج امرأة ولم یسم لها

مهرا حتی مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله شیاء ولکن اجتهد برأی فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنی ومن الشیطان أری لها مهر مثل نسائها لا وکس ولا شطط فقام معقل ابن سنان وقال اشهد ان رسول الله ﷺ قضی فی بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم یُرَ مثلُه قط لما فقه قضاءه قضاء رسول الله ﷺ ورده علی رض وقال ما نصفی بقول اعرابی بوال علی عقبیه وحسبها المیراث ولا مهر لها لمخالفة رایه وهوان المعقود علیه عاد الیها مسلما فلا تستوجب بمقابلته عوضا کما لو طلقها قبل الدخول ولم یسم لها مهرا نعلی رض عمل ههنا بالرأی والقیاس وقدمه علی خبر الواحد ونحن عملنا بحدیث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء کعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار کالمعروف بالعدالة وهو مؤکد بالقیاس وهوان الموت یؤکد مهر المثل کما یؤکد المسمی

**ترجمہ:-** اوکہ چرته راوی مجهول وی یعنی په روایت وحدیث او عدالت کښی نه واچه نسب ئے مجهول وی، په دی شان چه شهرت ئے نه وی مګر یا په یو حدیث سره او یا په دوه حدیثو نو سره، لکه وابصه بن معبد شو، نو دده حالت به د پښځه اقسامو نه خالی نه وی، که چرته دده نه سلفو روایت کړے وی او یائے په کښی اختلاف کړے وی او یائے د طعن نه سکوت اختیار کړے وی نو دا راوی به ګرځی په شان د معروف چه هر یو دا اقسامو ثلاثه کښی ځکه چه د سلفو روایت کول دده په صحت باندی ګواهی ده، او د طعن نه خاموشی اختیار ول دا د سلفو په نزد باندی د قبلولو په مرتبه کښی وی، دی وجه نه قبلولے شی او هر چه اختلاف په کښی شوے وی نو دوی راوړے دی په مثال کښی هغه څه روایت ئے شوے دے چه ابن مسعود رض نه تپوس وشو دهغه سنځی په باره کښی چه واده شوی وی او مهر ورلره نه وی مقرر شوے تردے چه خاوند ئے مړ شی، نو یو میاشت ده سویځ وکړو او ویده پس ئے وویل مادی باره کښی د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه څه شی نه دے اوریدلے، لیکن زه په خپله رائے سره اجتهاد کومه که حق ته ورسیدمه نو د الله د طرف نه دی او که خطاء شومه نو زما د طرف نه

او د شیطان د طرف نه به وی، حُما گمان دا دے چه دی ته د مهر ملاؤ شی په مثل د هغے د بنځے نه کم او نه زیات، پس معقل بن سنانؓ وویل چه زه گواهی ورکوم چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فیصله کړی وه په بارہ د بروع موریا شق کښی هم ستاد فیصلے په شان اپس خوشحاله شو ابن مسعودؓ په دا سی خوشحالی سره چه دی نه وړاندے گڼه دا سی نه وو لیدلے شوے دی وجه نه چه د دغه فیصله د رسول الله صلی الله علیه وسلم د فیصلے سره موافق شوه او علیؓ دی لره رد کړد او وے ویل چه مونږ خو نه د بروع د یو اعرابی په قول باندی چه پرینږد باندی اودس ماتوی او د غه بنځی لره میراث کافی دے، او مهر وس لره نشته دی وجه نه چه د دغه د رائے مخالف خبره وه، او هغه دا چه په گوم خیز باندی گڼه عقد شوے دے هغے بنځے ته سالمه واپس شوی ده، پس نه به واجبیږی د هغے په مقابله کښی څه عوض لکه څرنگه چه خاوند بنځی لره طلاق ورکړی و پرانده د د خول نه او مهر وس لره مقرر نه کړی نو علیؓ دلته کښی په رائے باندی عمل وکړلو، او په قیاس باندی اووا قیاس ئے مقدم وگڼلو په خبر واحد باندی اومونږه عمل کړے په حدیث د معقل بن سنان باندی، حُکه چه هغه د د نه ثقه خلقو د فقهاء نه لکه علقمه، او مسروق او حسن روایت وکړو نو دے په شان د دغه الله وگرځید لو او دا په قیاس سره هم مؤکد گرځی حُکه چه مرگ چرخ نگے موگد او مهر مسمّی لره د غه شان مؤکد گوی مهر مثل لره هم،

**تشریح**:- صاحب المنار د خبر واحد د راوی د ریم قسم بیانوی او هغه دا چه راوی په روایت د حدیث کښی او په عدالت کښی مجهول وی جهالت په نسب کښی سراد نه دے حُکه چه په نسب کښی جهالت د راوی د خبر د قبول والی د پاره مانع نه گرځی، بلکه جهالت په عدالت کښی مراد دے چه عدالت ئے مجهول وی او د غه شان په روایت د حدیث کښی مجهول وی، په دی شان چه یا تر ینه صرف یو روایت راغلے وی او یا د وه لکه د ابصه بن معبد معروف صحابی نه دے، بهر حال که راوی مجهول وی نو د د نه حالت به د پینځه اقسامو نه خالی نه وی اوّل دا چه د نه نه به سلفو روایت کړی وی دویم دا چه په د نه کښی به ئے اختلاف کړے وی یعنی بعضو به د د نه روایت قبول کړے وی او بعضو به نه وی قبول کړے، دریم دا چه په د نه باندی طعن او عیب لگولو نه به ئے خاموشی اختیار کړی وی په دی دری وارو صورتو نو کښی راوی په شان د معروف بالعدالت دے، حُکه چه سلفو د د نه روایت کول د د نه ئے صحت باندی

گواهی ورکول دی، او په دهٔ باندی د طعن کولو نه خاموشی اختیارول دا دی خبری دلیل دے چه دهٔ روایت عند السلف مقبول دے، او هغه صورت چه سلفو په کښی اختلاف کړے وی نو دهغه د پاره شارح مثال راوړے چه د حضرت عبدالله بن مسعودؓ نه دهغه بنځی باره کښی پتوس وشو چه خاوند ئے مړ شی او مهر ورلره مقرر نه وی نو دغے بنځی مهر به څنګه وی عبدالله بن مسعودؓ یو میاشت پوری سوچ او اجتهاد وکړو او دیا ئے دینه پس ویل چه دی رسول الله صلی الله علیه وسلم نه خو ما دی باره کښی څه خبره نه ده او ما دلی خو لیکن زه په خپل اجتهاد او رائے سره وایم که درسته وی خو د الله دَ طرف نه به وی او که غلطه وی نو ځما او د شیطان د جانبه به وی او هغه داچه دغے بنځی هم مثل چه کوے بنځی دی دهغوی مهر به ورلره مقرر کړے شی یعنی مهر مثل، دی اوریدو سره معقل بن سنان چه یو اعرابی او دیهاتی و و هغه ویل چه د غه شان فیصله د رسول الله صلی الله علیه وسلم دبروع لوی د واشق په باره کښی هم کړی وه، عبدالله بن مسعودؓ پدی خبره چه ځما فیصله د رسول الله صلی الله علیه وسلم د فیصلے سره موافق شوه ډیر خوشحاله شو چه دا سی خوشحالی سره چرے هم نه وو لیدل شوے،

حضرت علی رضی الله عنهٔ دی مخالفت وکړو او دلته د فرمائیل چه مونږه د یو اعرابی په خبره باندی څه غوښه نه کړو یعنی پرواه نه ساتو چه هغوی په پوند و باندی او دس ماتوی، او د اعرابیانو دا عادت وو چه دوی به کله تش او دس ماتولی نو دا سی به کینا ستل چه وخپوا کلکی بدئے پورته وی نو دا دس ماتولو دخت کښی به ستاړی د دوی په پوند و باندی راتلی دا د جهل او بے احتیاطی وجه وه) او دغه بنځی د پاره میراث کافی دمے یعنی د خاوند په مال کښی چونکه دی ته حصّه ملاویږی نو مهر ته ضرورت نشته دے، او وجه داده چه په کوم څیز باندی عقد شوے وو یعنی بضعه نو هغه خو دغه بنځی ته بالکل سالم ملاو شوه ځکه بنځی خاوند ته وادهٔ شوه او قبل الدخول ئے خاوند وفات شوے دے نو معقود علیه یعنی بضعه ورته سالمه ملاؤ شوه او استعمال نه شوه او مهر خو چونکه د بضعه عوض دے نو چه بضعه استعمال نه شوه نو په عوض کښی ئے بدل یعنی مهر هم رانغلو، او د دی دا سی مثال دے لکه بنځی لره سړے د راندی د دخول نه طلاق ورکړی او مهر ورلره مقرر نه وی نو دغه بنځی ته به مهر نه ملاویږی البته متعه یعنی کپړے وغیره به ملاویږی۔ نو

علیؓ دلته کینی خپل رائے نه کار واخستلو او هغه واچه معقود علیه بنځی ته سالم
ملاؤ شوی ده او دغه شان علیؓ قیاس وکړو په مطلقه قبل الدخول وله یستم لها مهر
باندی او خپله رائے ئے په خبر واحد باندی مقدم وکړ حُکم له او موبنږه یعنی احناف
حدیث د معقل بن سنان باندی عمل وکړو او د مهر مثل قائل شولوه د چه دا ده چه که
معقل بن سنان مجهول راوی دے خو لیکن ثقه فقهاء چه هر کله ده نه روایت وکړو نو دا
توثیق دے، او د ده په صحت باندی گواهی ده لهذا په شان د یو معروف بالعدالت
وګرځید لو، او بل قیاس هم زمونږ ه تائید کوی او هغه دا چه که دیوی بنځی د پاره مهر
شی او قبل الدخول خاوند وفات شی نو پوره مهر به بنځی ته ورکولے کیږی، حُکم چه
مړ مهر مسمّی لره مضبوطوی حُکم که مړ مړ نه وے راغلے او دخول شوے وے نو
پوره مهر به دی بنځی ته ملاویدو لهذا د مړ مړ په صورت کښی به هم پوره مهر ملاویږی
دغه شان که یو بنځی لره مهر مقرّر شی او دخول را شی نو دیته به مهر مثل ملاویږی
نو چه مړ مړ را شی هم به مهر مثل ملاویږی حُکم د مړ مړ په شان د دخول دے په نامحرم
د مهر کښی -

وان لم یظهر من السلف الا الرد کان مستنکرا فلا یقبل وهذا هو القسم
الرابع من المجهول ومثاله ماروت فاطمة بنت قیس ان زوجها طلقها ثلاثا
ولم یفرض لها رسول الله صلی الله علیه وسلم سکنی ولا نفقة ورده
عمرؓ وقال لا ندع کتاب ربنا وسنة نبینا بقول امراة لا ندری اصدقت ام
کذبت احفظت ام نسیت فانی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول
لها النفقة والسکنی وقد قال ذلک عمرؓ بمحضر من الصحابة فلم ینکره احد فکان
اجماعا علی ان الحدیث مستنکر ولکن قیل اراد عمرؓ بالکتاب والسنة القیاس
علی الحاصل المبتوتة وعلی المعتدة عن طلاق رجعی بجامع الاحتباس وقیل
بین السنّة هو بنفسه واراد بالکتاب قوله تعالی ولا تخرجوهن من بیوتهن
فی باب السکنی وقوله تعالی وللمطلقات متاع بالمعروف فی باب النفقة -

ترجمہ:- اوکہ چرتہ نہ وی ظاہر شوے د سلفونہ مکر صرف ردّ نو دا روایت بہ مستنکر وی او نہ بہ شی قبلولے ، او دا قسم رابع دے د مجہول ، او دوی مثال ھغہ ڈے یوم چہ روایت کړے فاطمہ بنت قیس چہ خاوند ہ دوی دیتہ طلاق ورکړل دری او نہ وہ مقرر کړی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دی تہ نہ نفقہ او نہ سکنیٰ اورڈ کړل دی لرہ عمرؓ وے ویل موبنرہ نہ ترک کوو کتاب د رب خپل او سنّت د نبیؐ خپل پہ قول د یوی بنځی سرہ مدنکی مونبرہ تہ دا پتہ چہ ربنتیا وائی دا اوکہ دروغ خبرہ ئے یادہ دہ اوکہ ترینہ ھیرہ ، ، حُکہ ما اوریدلی دی د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایلی ئے چہ د غہ بنځی لرہ نفقہ مہ شتہ او سکنیٰ ھم شتہ ، او دا خبرہ عمر رضی اللہ عنہ د صحابہ کرامؓ پہ وړاندی وکړلہ او پوکس پہ ھم او نہ کړلو انکار د اجماع شوہ پہ دی چہ حدیث مذکورہ (د فاطمہ بنت قیس) مستنکر دے ، لیکن چا ویلی دی چہ عمرؓ مراد کتاب او سنّت نہ قیاس کول دی پہ حامل مبتوتہ او بائنہ او پہ معتدہ باندی چہ طلاق رجعی ورتہ ملاؤ وی د علت جا معہ الحتباس د وجہی نہ او با ویلی دی مراد د سنت نہ دہ ڈ خپل خان دے او مراد د قول د اللہ نہ ئے دا آیت دے والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء پہ باب د سکنیٰ کښی او قول د اللہ تعالیٰ والمطلقات متاع بالمعروف پہ باب د نفقہ کښی ،

تشریح :- صاحب المنار د ھغہ راوی چہ مجہول فی الروایت والعدالت وی خلورم سم بیانوی او ھغہ داچہ سلفونہ د ڈ روایت ردّ کړے دی نو دا روایت بہ مستنکر وی نا اشنا بہ وی او دا بہ نہ شی قبلولے دا پہ ھغہ وخت کښی چہ کلہ مخالف دی د قیاس سرہ او وجہ داده چہ د سلفو اتفاق پہ ردّ کولو د دی روایت دا دلیل دے چہ دوی د غہ راوی پہ دی روایت کښی ھم کړ خُولے دے ،

حضرت شارح ؒ د دی مثال کښی د فاطمہ بنت قیسؓ روایت راوړے دے او ھغہ داچہ د دی ویل ما رہ خاوند د دی طلاقہ راکړی وو او ما د پارہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نفقہ مقرر کړی وہ او نہ استوکنہ یعنی سکنیٰ ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ د دی لرہ ردّ کړلو او دے فرمایل چہ موبنرہ د خپل رب کتاب یعنی قرآن او د خپل رسول سنّت د یوی بنځی پہ قول باندی نہ پریږدو چہ موبنرہ نہ دا ھم پتہ نہ لگی چہ دا بنځہ دروغ وائی اوکہ رښتیا وائی او حافظہ وہ خبرہ ورتہ یاد یږی اوکہ نہ ھیرہ دی ئے او دے ویل چہ ما د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ اوریدلی دی

مطلقه ثلاثه لره هم نفقه شته او هم ورلره سکنی شته دے، او دا خبره عمرؓ د کرامو رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین په حضور کښی وکړله او یوکس په هم ردّ و نه کړ لهذا دَ وی دا نه انکار په قول د عمر رضی الله عنهٗ باندی دا اجماع شوه په دی چه د فاطمه بنت قیس مستنکر دے مُحَشّیؒ په دی مقام کښی وائی چه لږ وکسانو چه په کښی ابن عباس رضی الله عنهٗ هم شامل وو حدیث د فاطمه بنت قیس قبول کړو اکثرلره حکم وَکل وی دی وجه نه شارحؒ وائی فلم ینکره احد الخ -

ولکن قیل الخ سره حضرت شارحؒ د حضرت عمرؓ په دی قول کښی چه لاس کتاب ربنا ولا سنت نبینا احتمالات متعدّده طرف ته اشاره کوی، چه دی نه څرګنده شوه چا ویلی دی لکه عیسیٰ بن ابان چه د عمرؓ په کتاب او سنّت سره مراد قیاس دے، هم چه قیاس هم چونکه د کتاب الله نه ثابت دے په دی قول سره چه فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ حُکم د اعتبار معنیٰ ده ردّ الشی الی نظیره ای قیسوا الشی علی نظیره او د غه شان په د معاذ بن جبلؓ سره قیاس ثابتیږی، په کوم وخت کښی چه ئے هغه یمن ته لیږلو، په عهده باندی نو رسول الله صلی الله علیه وسلم وِ ته وفرمایل فیصله به په څه وے ویل په کتاب الله باندی رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمایل که په کتاب کښه څه به کوی وے ویل د رسول الله صلی الله علیه وسلم په سنت باندی وے فرمایل که په سنت کښی بیا نه مومی وے ویل په خپله رائے سره به فیصله کوم اجتهاد به کوم رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمایل حمد وی د هغه الله کوم چه د خپل رسول رسول خپلو موافقت راوستلو یعنی د رسول الله صلی الله علیه وسلم دا مطلب دو چه رسول الله رسول یمه او معاذ څمارسول دے، او الله پاک څما او د دۀ خبره یوه کړه، حدیث نه قیاس ثابت شولو،

نو هر کله چه کتاب الله سره او سنت سره قیاس ثابت شولو نو د کتاب الله او سنت او قیاس د پاره سبب وګرځیدل او قیاس مسبب شولو نو د عمرؓ په قول کسی ذکر سبب دے چه کتاب او سنّت دے خو مراد ترینه مسبب دے چه قیاس دے، بهرحال عیسیٰ بن ابان وائی چه د عمرؓ مراد قیاس دے او هغه داچه ده مطلقه ثلاثه قیاس کړی ده، په هغه بنځه باندی چه حامله وی او طلاقه ثلاثه ورلره ورکړے شوی دی

نو ده هغے د پاره په آیت کریمه سره چه وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتّٰی یضعن حملهن دے نفقه ثابته ده نو مطلقه ثلاثه چه حامله نه وی، هغه لره به هم ثابته اوی او علت په کښی احتباس دے یعنی حامله مبتوته یعنی مطلقه بطلاق ثلاثه چونکه د خاوند د پاره عدت تیروی د خاوند په کور کښی نو دا احتباس چونکه د خاوند په خاطر دے، نو ذمواری به ېے هم د هغه وی دا علت په صرف مطلقه ثلاثه چه حامله نه وی هم شته حکم هم د خاوند په خاطر باندی عدّت تیروی نو د دی ذمداری به هم په خاوند وی، د غه شان قیاس ئے کړے دے، په هغه ښځه باندی چه عدّت تیروی په کور د خاوند کښی په رجعی طلاق وسره یعنی هغے ته طلاق رجعی ورکړے شوی وی نو دلته کښی هم چونکه دا ښځه د خاوند په خاطر عدّت تیروی چه دی درحم استبراء او پاک والے راشی، لهٰذا دلته کښی هم احتباس د خاوند په وجه را غلو نو ذمداری به د خاوند وی او مطلقه ثلاثه کښی هم د اخبره ده نو ذمداری به د خاوند وی، ابوجعفر طحاویؒ وائی چه د عمر رضی الله عنهٗ د سنت نه مراد خپل خان دے حکم چه حدیث کښی راځی علیکم بسنتی وسنتی الخلفاء الرّاشدین نو د سنت نه مراد د ده خپل خان دے یعنی حُما دارائے ده چه دی د پاره د نفقه هم وی او سکنی هم وی او هر چه کتاب دے نو د کتاب نه د دهٗ په باب وسکنیٰ کښیٰ د روایت مراد دے ولا تخرجوهن من بیوتهن ای من سکنی رد خاوند او نو کور د نو ته دلته کښی بیوتهن ویلے شوے حکم چه دوی به هم په دغه کور د نو کښی عدت تیروی نو کو یا دا د دوی کور د نه شول) او په باب د نفقه کښی ئے د اقول د الله تعالےٰ مراد دے چه والمطلقات متاع بالمعروف (چه مراد د متاع نه نفقه د معتده ده حکم نفقه کله مسمّی کیږی په متاع سره، په حاشیه د تفسیر بیضاوی کښی حلبی د غه شان ویلے دی۔

وان لم یظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول ای ان لم یظهر حدیثه فی السلف فلم یقابل برد ولا قبول یجوز العمل به ولا یجب بشرط ان لم یکن مخالفا للقیاس وفائدة اضافة الحکم ج الی الحدیث دون القیاس ان لا یتمکن الخصم فیه ما یتمکن فی القیاس من منع هذا الحکم۔

**ترجمہ:-** او کہ چرتہ نہ ظاہر دا قسم خامس دَ مجہول دے یعنی کہ نہ وی ظاہر دہ حدیث پہ سلفو کښی او نہ وی مخالف شوے نہ د ردّ سرہ او نہ دَ قبول سرہ نو عمل پہ دی جائز دے او واجب نہ دے خو شرط پہ کښی دا دے چہ مخالف نہ وی دتہ سرہ، او فائدہ د اضافت دحکم پہ وخت کښی پہ طرف دحدیث باندی نہ پہ طرف دَ قیاس باندی دا دہ چہ خصم ہغہ قدرت نہ لری پہ حدیث کښی کوم چہ پہ قیاس کښی او ہغہ دا چہ د ہغہ حکم منع کړی،

**تشریح:-** صاحب المنار د مجہول راوی پینځم قسم بیانوی او ہغہ دا چہ دہ راوی دسرہ نہ پہ سلفو کښی بنکارہ شوے نہ وی، لہذا ہر کلہ چې دہ روایت پہ سلفو کښی بنکارہ نہ شو نو دَ قبول سرہ مخالف شو چہ ہغوی ئے قبول کړی او نہ د ردّ سرہ چہ ہغوی ئے ردّ کړی نو پہ دی روایت باندی عمل جائز دے ځکہ ترجیح بہ ورکړے شی جانب د صدق لرہ لیکن واجب نہ دے ځکہ شبہ پہ کښی شتہ وجہ دا دہ چہ شہرت ئے پہ سلفو کښی نہ دے راغلے، لیکن د اعمل بہ پہ ہم ہغہ جائز وی چہ کلہ د قیاس مخالف نہ وی او د قیاس مخالف وی نو ترک کولے بہ شی،

**وفائدۃ اضافتہ الخ،** دی عبارت سرہ شارح نور الانوار یو سوال دفع کوی او ہغہ دا چہ ہر کلہ حدیث منکورہ او قیاس مخالف وی نو کرخی او حکم چہ ځکہ پہ قیاس سرہ ثابتیږی نو د ہغہ شان پہ حدیث سرہ ہم ثابتیږی نو بیا د حکم اضافت قیاس تہ ولے نہ کوی چہ دا حکم ثابت دے پہ قیاس سرہ او حدیث تہ ئے ولے کوی،

نو شارح جواب ورکوی چہ پہ دی کښی دا فائدہ دہ چہ ہر کلہ مونږہ د دی حکم د ثبوت نسبت د قیاس پہ طرف تہ کړو نو خصم او مقابل بہ دا اجرأت نشی کولے کوم چہ دے پہ قیاس کښی کولے شی چہ د احکم زہ یہ منم حکم د حدیث نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طرف تہ کیږی او د قیاس نسبت رائے د مجتہد طرف تہ۔

ولما فرغ عن بیان تقسیم الراوی شرع فی شرائط فقال وانما جعل الخبر حجۃ بشرائط فی الراوی وھی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام فالعقل وھو نور فی بدن الادمی یضیئ بہ طریق یبتدأ بہ من حیث ینتھی الیہ درک الحواس

اے نور یضئ بسبب ذالک النور طریق یبتدی بذالک الطریق من مکان ینتهی الی ذالک المکان درک الحواس مثلاً لو نظر احد الی بناء رفیع انتهی درک البصر الی البناء ثم یبتدی منه طریق الی انه لا بد له من صانع وعلم وحکمة فمبتدأ المعقول هو منتهی الحواس وهذا فیما کان الانتقال من المحسوس الی المعقول واما اذا کان معقولا صرفا فانما یبتدئ به طریق العلم من حیث یوجد فیبتدی المطلوب للقلب فیدرک القلب بتامله وفیه تنبیه علی ان القلب مدرک والعقل آلة له علی طریق اهل الاسلام فللقلب عین باطنة یدرک بها الاشیاء بعد اشراقه بالعقل کما ان فی الملک الظاهر تدرک العین بعد الاشراق بالشمس او السراج وعند الحکماء المدرک هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة والباطنة والشرط الکامل منه ای الشرط فی باب روایة الحدیث الکامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبی والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم یجعلهم اهلا للتصرف فی امور انفسهم ففی امر الدین اولی وهذا اذا کان السماع والروایة قبل البلوغ واما اذا کان السماع قبل البلوغ والروایة بعد البلوغ یقبل قول الصبی فیه اذا لم یخل فی تحمله لکونه ممیزا ولا فی روایته لکونه عاقلاً۔

ترجمہ:۔ ادھر کلہ چہ فارغ شو مانتؒ دبیان دتقسیم دراوی نہ نو شروع ئے وکړلہ پہ شرائطو دراوی کښی پس فرمائی چہ خبر واحد حجت کرځیدلے دے خو پہ شرائطو دراوی سرہ او ھغہ څلور دی، عقل، ضبط، عدالت او اسلام، پس ھغہ نور دے یہ بدن دسړی کښی چہ روښانہ کیږی پہ دی سرہ ھغہ لارہ چہ شروع کولے شی پہ ھغے سرہ دھغہ ځائے نہ چرتہ چہ انتہاء رسیدلی وی د علم د حواسو، یعنی نور چہ روښانہ کیږی پہ سبب د دغے نور سرہ لارہ چہ شروع کولے شی پہ دغے لارې سرہ دیو مکان نہ چہ انتہاء راغلی وی دغے مکان تہ د علم د حواسو، مثال پہ طور کہ یو کس نظر وکړی یو لوړ عمارت تہ نو دی بناء تہ بہ د ستر کو علم وی ھم ہیا بہ دی نہ لارہ شروع شی دی خبرې تہ چہ دی دیارہ یو جوړ نکے نہ لا یدی وہ چہ ھغہ بہ خاوند د علم او حکمت وی نو مبتداء د عقلو نو ھغہ منتهیٰ د حواسو دی،

او دا په هغه وخت کښی چه کله د غه مُدرَک کښی انتقال د محسوس نه په طرف د معقول راځی
او که مُدرک صرف معقول وی نو بیا په دی سره شروع د طریق د علم کیږی کله نه چه موجود
پس ظاهر شی مطلوب قلب ته نو قلب دهغے ادراک وکړی په خپل سوچ سره او په دی کښی خبر دار
د ے چه مدرک قلب دے ، او عقل آله ده په طریقه د اهل اسلام باندی پس د قلب پاره ،
یوه باطنی ستر که راغله چه د اشیاء ادراک په کوی پس د دینه چه د غه اشیاء روښانه شی
واسطی د عقل سره لکه په ظاهری ملک کښی چه ستر که ادراک کوی د اشیاء پس د روښانه
کیدلو نه په نمر ادیه چه دی سره او په نزدې حکماء مُدرَک هغه نفس ناطقه دے په اهل
د عقل سره او حواس ظاهری او باطنی سره ، او شرط کامل د دینه یعنی شرط په باب د
روایت د حدیث کښی کامل عقل دے ، هغه عقل د بالغ دے د دی نه کم نه ، چه هغه عقل
دے او د معتوه دے او د مجنون دے حُکه شرع چه هر کله د دی په خپلو امور و کښی د نقرن
اهل نه د ی گرځولی ، نو د دین په امر کښی په طریقه اولی سره نه د ی گرځول پکار او د په هغه
وخت کښی چه کله سماع او روایت د واړه د بلوغ نه وړاندی وی او که چیرته سماع د بلوغ نه
وړاندی وی او روایت کول د بلوغ نه بعد وی نو په دی کښی به بیا د حبی قول قبلولے شی
حُکه چه د دې په تحمّل کولو څه خلل نشته دے حُکه چه دے تمیز کولے شی او نه د دۀ په روایت
کښی څه خلل نشته حُکه چه عاقل دے ،

**تشریح** : صاحب المنارؒ خبر واحد راوی د تقسیم نه پس په هغه شرائطو کښی شروع
کوی د هغو شرائطو په وجه چه د راوی خبر واحد حجّت گرځیدلے شی ، پس خبر واحد
حجّت گرځیدلو د پاره په راوی کښی څلور شرطونه ضروری دی ، چه هغه عقل ، ضبط ، عدالت او اسلام دے یعنی راوی به عاقل وی ، ضابط به وی ، عادل به وی مسلمان
به وی د هر یو تشریح تفصیلاً په خپل مقام کښی به راشی د لته کښی اولاً د عقل تشریح
کیږی ، پس عقل صاحب المنار وائی چه د انسان په بدن کښی هغه نور دے چه کوم څائے
کښی د حواسو ظاهری علم انتهاء ته رسی نو د عقل کار چالوشی او د دی واسی مثال دے
لکه یو لوړ عمارت ته سړے نظر وکړی نو آخری سر ته چه د ډۀ د ستر گو د درک انتها
راشی نو وړاندی خو نور عمارت وی نه چه دے ته پے ستر گو د بینی نو د ظاهری حواسو
کار د لته کښی ادس ختم شولو او دس د غه څائے د عقل کار چالوشی حُکه چه عقل د اوائی چه

دی دپارہ دیوما هر کار یکر نه خلاصے نشته نو د ظاهری حواسو منتهی د عقل مبتدا ذکر شوید
خو منتهی د حواسو او مبتداء د معقول کر خیدل په هغے وخت کښې دی چه کله خبره د محسوس
نه د معقول په طرف دم انتقال دی لکه په مذکوره مثال کښې او که نه مُدرک صرف معقول دی نو
بیا د عقل په ذریعه چه کومه د علم لاریپیدا کیږی نو هم د دغه معقول په موجودیدلو سره پیدا
کیږی کله چه موجود شی،

اوس هر کله چه د عقل په ذریعه لاره د علم پیدا کیږی نو د عقل په واسطې قلب ته د
مطلوب ظهور کیږی او قلب ئے بیا ادراک کوی په تامّل سره، شارح نورالانوارؒ وائی چه
په دی کښې تنبیه ده په دی چه قلب مُدرک دے او عقل په دی ادراک کښې واسطه دے او دا
طریقه د اهلِ اسلام ده، پس لکو یا د قلب دپاره یو باطنی ستر که راغله چه د هغے په
ذریعه هغه ادراک کوی د څیزونو چه کله دا څیزونه د عقل په واسطې سره روښانه شی،
کما ان فی ملک الخ سره شارحؒ د معقول تشبیه د محسوس سره ورکوی د پاره د توضیح د معقول
د دی دا سی مثال دے لکه چه په ظاهری ملک کښې ستر که د یو څیز ادراک کوی چه کله
هغه واضحا و بنکاره شی په نمر سره یا په بیړی سره یعنی په ورځ کښې چه مونږه هغه
ښه ښکاره د ی د وجه نه چه د نمر په رڼا سره هر څه واضح شوی دی، او که په شپه کښې هغه
څیز دینو نو بیړی په رڼا سره ئے مثلاً دینو، نو د غه شان په باطن کښې عقل د دی
مثال دے مو حُبید لو لکه په ظاهر کښې د شمس او سراج نو څرنګه چه شمس او سراج واسطه
ده په وضاحت د اشیاء کښې د غه شان عقل هم واسطه ده په وضاحت او اشراق د اشیاء کښې۔

وعند الحکماء الخ شارحؒ وائی کښې د اهل فلاسفه مسلک بیانوی حکماء فلاسفه وائی
چه مُدرِک نفس ناطقه دے، د نفس ناطقه تعریف حکماء داکوی چه جوهر مجرد عن
المادة متعلّقة بیدبن الانسان مجهولة الکنه و اثرها التدبیر و التّصرف، دا یو جوهر مجرّده
دے د هادی نه او د انسان بدن پوری متعلّق دے او لکنه او حقیقت ئے مجهول دے او اثرئے
تدبیر او تصرّف کول دی) په واسطې د عقل سره (د دی وائی عقل جوهر مجرده عن المادة
دے) او په واسطې د ظاهری او باطنی حواسو سره، پس په حواسو کښې تفصیل دا دے چه
حواس په دوه قسمه دی ظاهری او باطنی، ظاهری هم پینځه دی او باطنی هم عند الفلاسفه
پینځه دی ظاهری پینځه حواس دا دی (۱) باصره (۲) لامسه (۳) شامّه (۴) ذائقه

(۵) سامعه، د باصری یعنی ستر کو په ذریعه ادراک د مبصراتو کیږی، او د لامسه یعنی لاسونو په ذریعه ادراک د ملموساتو کیږی او د شامّه یعنی پوزی په ذریعه ادراک د شمومو کیږی او د ذائقه یعنی ژبه په ذریعه ادراک د مذوقاتو کیږی او د سامعه یعنی غوږونو په ذریعه ادراک د مسموعاتو کیږی، او باطنی حواس هم پینځه دی (۱) حس مشترک (۲) خیال (۳) وهم (۴) حافظه (۵) قوّت متصرّفه، پس حس مشترک ذریعه د ادراک د صور جزئیه ده لکه د زید عمر و صورت و اخله او بیا د اخزانه شی په خیال کښی، خلق وائی هلکه فلانه نے سړے ے په خیال کښی راڅی د اڅکه را ځی چه دلته کښی د اصور خزانه شوی وی او وهم ذریعه د ادراک د معانیه جزئیه ده لکه په وقت د درس د یو ماهر فن کښی د هغه ادراک د علمی تبحّر کیدل او د اخزانه کیږی بیا په حافظه کښی او هر چیرته قوّت متصرّفه د ے نو حکماء وائی چه د اترکیب او تحلیل کوی په معانیه متناسبه او متنافره کښی لکه د فلانی د فلانی سره مینه ده او د فلانی د فلانی سره نفرت د ے د اترکیب او تحلیل قوّت متصرّفه کوی، وفی ما فیه لایسع هذا المقام من شاء زیاده التفصیل فلیرجع الی کتب الفلاسفه لاسیّما الی توضیح المیبذی شرح المیبذی للعبد الضعیف وَحَیَّدَ اللّٰه حَقَّاقِی ـ

صاحب المنار فرمائی چه په باب د روایت فی الحدیث کښی د عقل نه مراد کامل عقل دے او مراد د کمال عقل نه عقل د بالغ د ے د دَیته کم عقل نه د ے مراد چه عقل د صبی د ے او د معتوه د ے، معتوه هغه سړی ته وائی چه په ساعت کښی صحیح خبره کوی او په ساعت کښی د لیونو خبری کوی، او نه عقل د مجنون او د لیوانه شرط د ے، شارح نور الانوار د د وی د عقل د نه معتبر والی علّت بیانوی او هغه دا چه هر کله شریعت د وی لره د د وی د خپلو امورو په باره کښی اختیار نه د ے ورکړے نو د دین په باره کښی خو به په طریقه اولی سره د وی اهل د تصرّف نه وی،

مُحشّی د نور الانوار دلته کښی یو اعتراض کړے د ے او هغه دا چه غلام هم اهل د تصرّف نه د ے، په خپل امور و کښی او سره د دینه د ده روایت قبول د ے، و مینه ئے بیا په اللهم سره جواب کړے د ے او هغه دا چه غلام حکه اهل د تصرّف نه د ے په خپل ځان کښی چه چه د ے حق د مالک د ے او هغه چه د ده خبر قبول دی نو چونکه عاقل د ے فلذا یقبل روایته وهذا اذا کان الخ سره شارح د اخبره بیانوی چه د صبی عقل لره سره هغه وخت اعتبار

نشی ورکولے کیدے چه کله دۀ سماع او روایت دواړه د بلوغ نه وړاندی کړی وی یعنی چه کله ئے د روایت سماع کوله لهذا نابالغ وو او چه کله ئے روایت کوی نو هم نابالغ دے اوکه نه سماع خوئے د بلوغ نه تبل کړی وی او بیا ئے روایت بعد البلوغ کوی نو بیا به د صبی قول قبولے شی په روایت کښې د چه دواړو چه د دده د روایت په بارکولو کښې هم څه خلل نشته دے ځکه چه تمیز کولے شی د نبه او بد او په روایت کولو کښې ئے هم څه خلل نشته ځکه اوس عاقل دے او د صبی په روایت کولو باندی اتفاق راغلے دے د سلفو ځکه عبد الله بن عباس رضی الله عنه او عبد الله بن زبیر رضی الله عنه په کم عمری کښې د روایت کولو او د وی به قبلول د غه شان حضرت سفیان ثوری رحمه الله به فرمائیل امام ابو حنیفه رحمه الله په باره کښې ما یقول هذا الشاب الحدیث الاسن عندی رجل دانا هلک چرګ عمره دے ځما یه نزد

والضبط هو سماع الکلام کما یحق سماعه ای سماعاً مثل سماع شئ یحق سماعه یعنی من اداء الی اٰخره بتمام الکلمات والهیئة والترکیبة وانما قال ذالک لانه کثیرا ما یجی السامع فی سماع مجلس الوعظ بعد ان مضی شی من اوله وفاته ولم یعلمه المعلم للازدحام حتی یرد الکلام الماضی بعد حضوره فمثل هذا السماع لا یکون حجة فی باب الحدیث بل یکون تبرکا کما یوتی بالصبیان فی مجلس الوعظ تبرکا لهم ثم فهمه بمعناه الذی ارید به لغو یا کان او شرعیا لان یقتصر علی حفظ الالفاظ فقط لانه لیس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظ ببذل المجهود له الضمیر فی حفظه وله راجع الی المسموع والمجهود مصدر بمعنی الجهد وهو الطاقة ای ثم حفظ ذالک المسموع بقدر الطاقة البشریة ثم للثبات علیه یحفظه حدوده وهی العمل بموجبه وبدنه ومراقبته بمذاکرته ای مع مذاکرته حال کونه مستقل اعلی اسارة الظن بنفسه بان لا یعتمد علی نفسه بقوة الحافظة بل یقول انی اذا ترکته نسیته۔

ترجمہ:۔ او ضبط او ریدل د کلام دی څرنګه چه ئے حق دے یعنی سماع

په مثل د سماع دشی باندی چه څرنګه ئے حق د سماع وی، یعنی د اوّل نه واخلی تر آخره پوری په پوره کلمات و سر، او هیئت ترکیبی سره، او هر چه دائے وویل نو دا دی وجهی نه چه ډیر څله یو سامع راسی او ږدلو د مجلس دَ وعظ ته پس د دینه چه د اوّل نه څه شی تیر شوے وی، او فوت شوے وی، او استاد ته هم د دهٔ علم نه وی، دکثرت د وجهی نه تر دی چه تیر شوے کلام اعاده کړی، پس د وهٔ دَ حاضرید و نه پس په مثل د دی سماع د حجّت نه ګرځی، په باب د حدیثُ کښی بلکه د ابه تبرک وی، لکه څرنګه چه راتګ کولے شی په ماشومانو باندی مجلس دَ وعظ ته د دوی دَ تبرک په خاطر، بیاد ده فهم د معنی کول دی هغه معنی چه کومه اراده کړے شوی وی په دغه روایت مسموعه سره، که لغوی وی او که شرعی وی دا نه چه صرف قصر به کوی، په حفظ دَ الفاظو باندی فقط حُکم چه د اکامله سماع نه ده بلکه صرف د چغو سماع ده بیاد دغے حفظ کول دی، یعنی محافظت کول، په خروج کولو د خپل کوشش و پاره د دغه مسموع، ضمیر په حفظ اوله کښی راجع دے مسموع ته او المجهود مصدر دے د جهد په معنی سره او هغه طاقت دے یعنی بیا به حفاظت کوی، د دغه مسموع په قدر د طاقت بشری باندی بیا په دغے حفاظت باندی ثابت پاتے کیدل دی په محافظت د حدود دُ غے مسموع سره او هغه عمل دے په موجب د دغے سنّو باندی په خپل بدن سره او مراقبه کول دی د دغے مسموع په مذاکری سره یعنی سره د مذاکری د دغه مسموع نه په حال کون د دی کښی چه دے اقرار کونکے دی په خپل ځان باندی د بدکلۍ په دی شان چه دے په خپل ځان اعتماد نه کوی، په سبب د قوّت حافظے خپل سره بلکه والله چه کړته مادی لره پر یخودل نو هیر به ئے کړم۔

تشریح:- صاحب المنار د خبر واحد د راوی د حجّت والی د پاره دویم شرط بیانوی، چه هغه ضبط دے، د ضبط د دی صورتونه مصنفؒ بیان کړل، بیا شارحؒ ملّا جیونؒ د هغه هر یو تشریح وکړله اوّل صورت د ضبط د اچه د کلام سماعه کول دی په دا سی طریقه چه څرنګه دَ سماع حق وی، یعنی د اوّل نه واخلی تر آخره پوری پوره هیئت سره کلام او وریدل د شی او د اخبره مصنفؒ حُکم وکړله چه د برکرته د وعظ مجلس ته لوکس راشی خو په وسط کښی راشی د وعظ څه حصّه تر ینه تیره شوی وی، د اوّل کلام د هٔ ته پته نه لګی چه د اعظ څه ویلے دی، نو چونکه د دهٔ د سماع کول د پوره کلام د مجلس وعظ سماع نه وه، لهٰذا دَ روایت حدیث باندی کښی د اسمه سن ۴ چه کامله نه وی حجّت نشی گرځیدلے بلکه د دهٔ د سماع

لکه د صبیانو د سماع په شان صرف تبرک وسے،

دریم داچه د کلام په معنی باندی حان پوهه کول برابره خبره ده که لغوی معنی وی اوکه شرعی معنی وی، صرف په الفاظو اوریدو باندی به اکتفاء نه کوی، څکه کامله سماع صرف د الفاظو سماع نه نشی ویلے کیدے، بلکه کامله سماع هغه ده چه د کلام مسموعه په معنی باندی هم پوهه حاصله شی ورنه که داسی نه وی نو بیا به صرف د آوازونو سماع وی کوم چه په باب د روایت حدیث کښی حجت نشی کرځیدلے،

دریم داچه د غه کلام مسموعه ئے حفظ کړے هم وی، اوخپل کوشش ئے په حفظ کولو کښی خرچ کړے وی، بیا صاحب المنار د حفظ طریقی بیان کړی، او هغه داچه د د غه کلام اوروایت مسموعه کومه مقتضیٰ وی، په هغے باندی عملی طور باندی عمل وکړے شی څکه چه عمل په پوهه خبره باندی وشی نو هم محفوظ کیږی، او بله داچه مذاکره به ئے کوی، او تکرار به ئے کوی، اوخپل حان باندی دا اعتماد نه کوی، چه لبس مانه، نه هیر یږی، بلکه دا به دوائی کړی مادا ترک کړو نورانه به هیرشی،

وهذا کله الی حین ادائه ای الی حین ان یودیه و یبلغه الی شخص اخر کذالك واحد اکان او جماعة فح تفرغ ذمته عند الله تعالی و تشتغل به ذمته انسان اخر یودیه الی احد وهکذا الی یوم التناد اوالی ان تولف کتب الاحادیث وهذا بخلاف القران لانه لم یشترط لنقله فهمه بمعناه لانه ماثبت فی الاصل الا بانیة الهدی وخیر الوری وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فی نفسه معجز یتعلق به الاحکام فلم یعتبر معناه ولانه محفوظ عن التغییر ومصون عن التبدیل قال الله تعالی انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون فیصح نقل نظمه ممن لیست له معرفة بمعناه۔

ترجمہ:۔ اوداتول هغه وخته پوری چه کله اداکړی د غه روایت مسموعه لره یعنی چه کله ئے اداکړی اووے رسوی بل کس ته لکه خرنګه چه ده ته رسیدلے وی، که یو کس وی اوکه جماعت وی، نیس په د غه وخت کښی به بیا ده ذمه

عند الله فارغه شی او دُ بل انسان ذمه به مشغوله شی، هغه به ئے بل ته اداء کوی او دغه شاته د ورځ د چغو پوری او یا تردی په تالیف د احادیثو وتم او دا چه خلاف د قرآن باندی ځکه په دی کښی د نقل د پاره فهم په معتبر شرط نه دے، ځکه چه دوی په اصل کښی ثبوت نه دے راغلے مگر په رهبرانو د هدایت سره او بهتر د خلقو سره او هغوی دی لره نقل کړے دے پس دا کامل ضبط نه او دوی نظم هم فی نفسه معجز دے، او احکام ورپوری تعلق لری لهذا دوی معنی لره اعتبار ورنه کړے شو، او بل دا چه قرآن محفوظ دے تغیر او محفوظ دے د تبدیل نه الله پاک فرمایلی دی مونږ ه دی قرآن لره نازل کړے دے او هم مونږ ه ئے حفاظت کوو، پس د قرآن د نقل کول صحیح دی دهغه کس د طرفه هم چه هغے په معنی نه پوهیږی،

**تشریح** ۱ صاحب المنار فرمائی چه د ضبط کوے طریقے بیان شوی نو دا هغه وخته پوری چه کلام د سامع بل تردغه روایت مسموعه بیان نه وی او چه کلمے دے بل ته ورسوی نو بیا دغے روایت مسموعه د ضبط او حفظ ذمه داری ده نه پورته شوه او ذمه داری اوس د دغه بل کس ده چه هغه به د دغه روایت مسموعه حفاظت کوی او دا سلسله به تر قیامه جاری وی او یا تردی چه کلمه کتابونه د احادیثو تالیف شی نو بیا چونکه د کتاب په ذریعه د روایت حفاظت کیږی نو مذاکری وغیره ته بیا ضرورت نشته دے لکه زمونږ په دی زمانه کښی،

**وهذا بخلاف القرآن الخ** ۲ سره شارح نورالانوار فرق بیانوی د حدیث او قرآن په مابین کښی او هغه دا چه د قرآن د نقل د پاره د اخبره شرط نه ده، چه قرآن به صرف هغه څوک بل ته نقل کوی، چه په معنی باندی ئے هم پوهه وی او وجه داده چه قرآن متواتر طریقی سره د صحابه کرامو په ذریعه باندی را رسیدلے دے، او هغوی دی نقل کړے دے، پس د کامل ضبط نه او یله دا چه د قرآن صرف معنی نه بلکه الفاظ ئے هم بالذات اعجاز لری، او د قرآن په الفاظو پوری احکام متعلق کیږی ځکه څول په معنی پوهیږی هم نه نو بیا هم د حائضه او جنب د پاره مثلاً د قرآن الفاظو تلاوت کول ممنوع دی او بل دا چه که معنی باندی ئے فهم نه وی او صرف

نقل د الفاظو وی، نوهم پاک نشته حُکم چه په قرآن کښی خوک تغیر او تبدیل نشی کولے حُکم دوی د حفاظت ذمه الله پاک په خپله باندی اعستی ده ۔ لهٰذا د قرآن نقل کول دهغه چاد پاره هم صحیح دی، خوکسے چه په معنی نه پوهیږی او صرف الفاظ ورته یاد وی ،

والعدالة وهی الاستقامة فی الدین وهو تفاوت الی درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر ههنا کما لهاوهو رجحان جهة الدین والعقل علی طریق الهوی والشهوة حتی اذا ارتکب کبیرة او اصر علی صغیرة سقطت عدالته وان لم یصر علی صغیره بل یلم بها احیانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جمیع ذالك من خواص الانبیاء ومعفو رفی حق عامة البشر والاصرار علی ذالك یکون بمنزلة الکبیرة یجب الاحتراز عنه و فی الکبائر اختلاف فعن ابن عمرؓ انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المومنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واکل مال الیتیم وعقوق الوالدین المسلمین والالحاد فی الحرم وروی ابوهریرةؓ مع ذالك اکل الربوا وعلیؓ اضاف الی ذالك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر والشهادة الزور والیمین الکاذبة وقطع الطریق والغیبة والقمار وقیل هما امران اضافیان فکل ذنب باعتبار ما تحته کبیر و باعتبار ما فوقه صغیر دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان کل من هو مسلم معتدل العقل لایکذب و یمتنع عن خلاف الشرع ولکن هذا لایکفی لروایة الحدیث لان هذا الظاهر یعارضه ظاهر اخر وهو هوی النفس فکان عدلا من وجه دون وجه وانما یکفی هذا فی الشاهد فی غیر الحدود والقصاص مالم یطعن الخصم فاذا کان فی الحدود والقصاص او طعن الخصم فیه لایکفی ههنا ایضا ۔

ترجمہ :- او عدالت او دا په دین کښی استقامت دے، اود اچونکه متفاوت کیږی مختلفو درجاتو په ډیاتی او کمی سره نو معتبر په دی مقام کښی کمال عدالت دے

او هغه دین او د عقل وطرف راجح کیدل دی په طریقی د نفس او شهوت باندی ترډی که ارتکاب ئے وکبیره وکړو ایائے همیشه والے په صغیره وکړو لوعدالت به ئے بیا ساقط وی، او که نه همیشه والے په صغیره نه کوی بلکه کله نه کله نادر هم ملامت کوی، نو بیائے عدالت نه ساقط کیږی، ځکه چه ځان ساتل دټولو صغیرو کنا هونو نه داد انبیاءو کرامو خاصه ده، او د عامو خلقو په حق کښی داخبره مشکله ده، او همیشه والے کول په صغیره باندی د انبیاءو په شان کبیره ده لهذا دی نه احتراز کول پکار دی، او په کبائرو کښی اختلاف دے، پس د ابن عمر رضی الله عنه دا قول چه هغه الله سره شرک کول دی، او نفس مومنه ناحق کول دی، او پاک دامنه باندی الزام لګول دی، او جهاد نه تښتنه کول دی، او مال خوړل دی، او مسلمان مور او پلار نافرمانی کول دی، او په حرم کښی زیات کول دی، او روایت کړے شوے دے، د ابوهریرة رضی الله عنه چه دی سره سود خوړل هم شامل دی، او علی رضی الله عنه دی سره اضافه کړی ده، د غلا هم او د شرابو څکلو هم، او دی سره زیات کړے دے د زنا او لواطت او سحر یعنی جادو او په دروغو یا ناحقه گواهی ورکولو، او په دروغ باندی قسم خوړلو، او د ډاکے کولو، او د غیبت او جادی هم اوچا ویلے دی چه صغیره او کبیره د واوازه اضافی اموروی، پس هغه کناه کله لاندی ته ئے نسبت وکړی نو یو ده او که پورته ته ئے نسبت وکړی، نو ډیر دی او قاصر عدالت نه، او داهغه دے چه ثابت دی په ظاهر اسلام سره، او په اعتدال د عقل سره ځکه ظاهره ده چه هر مسلمان د عقل په لحاظ سره معتدل دے، دروغ نه وائی، او ځان ساتی خلاف شرع کارونو نه، لیکن داخبره نه کافی کیږی، په روایت د حدیث کښی ځکه دی ظاهر سره یو بل ظاهر معارض دے چه هغه خواهش د نفس دے، لهذا دے من وجه عادل شو او من وجه عادل نه شو، او دا قسم عدالت کافی کیږی، په گواه کښی چه د حدودو او قصاص گواهی ده وی، تر څو چه مقابل طعن نه وکړے، او که گواهی ورکول په حد یا په قصاص کښی یا حد او قصاص کښی نه وی خو مقابل او خصم په طعن کښی کړے وی، نو بیا دلته کښی هم دا قسم گواهی نه کافی کیږی،

تشریح:- خبر واحد راوئ حجّت والی پاره څلورم شرط عدالت دے مه دے یه عادل وی، دعدل معنی په دین کښی استقامت اختیار ولوته والئ اوددی چولکه مختلف درجات دی، دکمی اوزیاتی په اعتبار سره، لهذا دروایت فی الحدیث په باب کښی دعدالت نه کمال عدالت مراد دے، او کمال عدالت دیته وائی چه دین او عقل طرف لخا طب وی، او راجح وی په طرف دخواهیش نفس باندی، لهذا که څوک ارتکاب دکبیره گناه وکړی نو ددهٔ عدالت به ساقط کیږی، ځکه چه دهٔ کښی دا احتمال شته چه دروغ والئ اودغه شان په صغیره باندی هیڅ ولے سره هم عدالت ساقط کیږی، ځکه دا هم په شان دکبیره دی، اوکه نه هیڅه والے په صغیره گناهو نه کوی بلکه چه کله کله ترینه دښی نوځان هم ملامت کوی، نو بیا په دی سره عدالت نه ساقط کیږی ځکه چه دجمیع صغایرو نه ځان، پاک کول واو نبیانو خاصه ده، اوعام مخلوق د پاره دی ځان ساتل بکمل طریقی سره داکرانه ده، بیا شارح دکبیره اوصغیره بیان کوی فرمائی چه دعبدالله بن عمرؓ په نزد باندی دکبیره تعداد دوٗ ۲ دے، اوهغه الله تعالی اسره شریک جوړول دی اودغه شان ایمان ارنفس قتلول دی، اوپاک دامنه بنځه اولادی و زنا پهتان لګول دی، اودجهاد دمیدان نه تختیدل دی دیتیم مال خوړل دی اودمسلمان موږ ملات تابعدادی نه کول دی، په هغه خبرو کښی کوم چه گناه نه وی وړنه که وگناه امر ووته موږ او پلار وکړی نو دهغے تابعداری کول حرام دی ځکه حدیث کښی راځی لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق محشی دنورالانوارؒ وائی چه قید داسلام ولته کښی اتفاقی دے، احترازی نه دے، ځکه موږ او پلار کافران وی نوهم دهغوی اطاعت کول پکار دی، اوبل په حرم کښی الحاد کول دی، محشیؒ وائی چه دَ متوسطلاری نه عدول ته الحاد وائی -

حضرت ابوهریرة رضی الله عنه ورسره دسود خوړل هم زیاتی کړے دے اوعلیؓ فرمائی چه دی سره سره غلا کول اوشراب څکل هم کبیره گناه ده، بعض حضرات تو ورسره زیادت کړے دے، چه زنا کول اولواطت کول اوجادو کول اوپه دروغو یاندی گواهی ورکول اوپه دروغو یاندی قسم کول، دغه شان په لاره کښی شوکه کول غیبت کول اوجواری کول هم کبیره کښی داخل دی، بعضو حضراتو ویلے دی چه گناه کبیره اوصغیره اضافی امور دی او

خاص نقاد ئے نہ دے معلوم بلکہ ھرہ گناہ کبیرہ تر طرف تہ ئے نسبت وکړی نو صغ
دہ، اوکہ لاندی گناہ تہ ئے نسبت وکړی نو کبیرہ دہ،

صاحب المنارؒ فرمائی چہ پہ باب د روایت فی الحدیث کښی کم عدالت نہ دے
معتبر اوکم عدالت ھغہ دے چہ ظاھری اسلام سرہ او پہ اعتقاد ال دعقہ
سرہ ثابت وی، بلکہ کمال عدالت پکار دے، او وجہ داڈہ چہ دا بنکارہ خبرہ
چہ مسلمان وی نو دہ شان دا نہ دے چہ دے دروغ دائی او دے خلاف شرع
کار وکړی، لیکن چونکہ وی ظاھر سرہ یو بل ظاھر معارض دے، او ھغہ دا چہ دا ھغہ
کید ے شی چہ دے دخواھشن نفس غلام شی، لھذا دا کس من وجہ عادل دے
من وجہ عادل نہ دے لھذا عدالت ئے مشکوک دگر حدیث لھذا دہ روایت بہ
شی قبلولے،

ھاں ے البتہ دا قسمہ عدالت دگواھی ورکولو پہ باب کښی معتبر دے خوکہ دگواھی
پہ باب د حدود واد قصاص کښی نہ وی حکم چہ حدود او قصاص پہ یقینی گواھی
ثابتیږی نہ مشکوکہ سرہ حکم الحدود تندرء بالشبھات او دغہ شان کہ پہ
د حدود واو قصاص کښی نہ وی، او خصم پہ طعن کوی دہ پہ عدالت باند
نو بیا بہ ھم دہ گواھی معتبرہ نہ وی اوکہ نہ وی کړے طعن خصم نو بیائے گواھی بیا
دہ، او پہ باب د غیر روایت الحدیث کښی دا قسم عدالت حکم معتبر کړے شو چہ سع
معطل نہ شی، مثلاً اثبات د اموالو وغیرھا حکم کامل عدالت ھر چا کښی نہ وی موجود
نو د سھولت پہ خاطر دا قسم عدالت معتبر کړے شو،

والاسلام وھو التصدیق والاقرار باللہ تعالیٰ کما ھو واقع فالتصدیق
عبارۃ عن نسبۃ الصدق الی المخبر اختیاراً لان الاذعان قد یقع فی قلب الکافر
بالضرورۃ ولا یسمی ذلک ایماناً قال اللہ تعالیٰ یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم
وحصول ھذا المعنی للکفار ممنوع ولو سلم فکفرھم باعتبار امارات
الانکار والاقرار شرط لاجراء الاحکام اوکن مثل التصدیق۔

تشریح:- او اسلام دے او دا تصدیق او اقرار دے په الله باندی لکه څرنګه چه واقع دے پس تصدیق عبارت دے، د نسبت د صدق نه په طرف د مخبر یعنی خبرورکونکی اختیاری طریقه سره څکه چه اذعان کاله نه کاله واقع کیږی، په قلب کافر کښی بدیهی طور باندی بلا اختیاری اودانه مسی کیږی په ایمان سره الله پاک فرمایلی دی دوی پیژنی دغه پیغمبر لره لکه څرنګه چه پیژنی خپلو ځامنو لره او حصول د دی معنی افزاو لره ممنوع دے، او که ومنل شی نو بیا کفر د دوی په اعتبار د علاماتو دا انکار سره دے او اقرار شرط دے، د پاره د اجراء د احکامو او یارکن دے په مثل د تصدیق باندی۔

تشریح:- صاحب المنار د خبر واحد د راوی د حجت والی د پاره څلورم شرط بیانوی چه هغه اسلام دے، لهذا هغه راوی خبر واحد به مقبول دی، چه هغه مسلمان وی، بیا مصنف د اسلام تعریف کوی، چه اسلام څه نه عبارت دے پس فرمائی چه اسلام تصدیق دے او اقرار لسانی دے، په الله باندی دے، په څرنګه چه تصدیق او اقرار واجب دے، په نفس الامر کښی په مکلف باندی،

صاحب نور الانوار ملا جیون رحمه الله تعالی د تصدیق بیان کوی چه تصدیق څه نه والی پس فرمائی چه تصدیق دی نه وائی چه په خپل اختیار سره خبرورکونکی ته د صدق نسبت وکړے شی، یعنی نبی علیه السلام چه کوم خبر ورکړے دے مثلاً هغه طرف نه د صدق نسبت وکړے شی، چه دے صادق دے په دی خپل خبر کښی او دا نسبت په خپل اختیار سره وکړی، د اختیار قید شارح څکه ولګولو چه کله نه کله دا د صدق نسبت او اعتقاد په زړه د کافر کښی بلا اختیاره هم پیدا کیږی، مثلاً د نبی نه د یو معجزی صدور وشی او د کافر په زړه کښی د هغه د صدق نسبت پیدا شی، خو غیر اختیاری او ضروری یعنی بدیهی طریق سره نه اختیاری او قصدی طریقی سره نو دیته ایمان نشی ویلے کیدے، څکه د یهودیانو اهل کتابو باره کښی الله پاک فرمائی چه د وی نبی علیه السلام په نبوت سره دا سی پیژنی لکه څرنګه چه خپل ابناء د وی پیژنی خو با وجود دډیره د وی مومنان نشوکنزل کیدے، وجه دا چه د دوی د امر اختیاری نه وو، بلکه د وی په کتابونو کښی چه د نبی علیه السلام په باره کښی کوم علامات وو، د هغه علاماتو په وجه باندی د وی نبی علیه السلام پیژندلو، لیکن

چونکه په خپل اختیار سره ئے د صدق نسبت نبی علیه السلام ته نه کولو لهذا اسلام نه بلل کیدل، شارح فرمائی چه حصول دمعنی مذکور ے په ... نسبت د صدق په طرف د مخبر ... په خپل اختیار سره دا د کافر اثر دپاره ممنوعه ده او که ومنل شی چه یو دا ممکنه ... چه د غه معنی مذکوره دوی ته حاصله شی او بیا هم دوی ته کافران ویلا کیږی حالانکه د تصدیق د غه معنی مذکوره سره انسان مسلمان کیږی نو وجه دا چه دوی ته بیا کافران وانکار د علامات و په بناء ویلے کیږی، مثلاً بتانو ته سجدے کول، غول نوبتا نو ته سجدے کول علامه د انکار او کفر ده یا مثلاً مشعر الزنار شونو علامه د کفر ده، نو دوی علامات و په وجه باندی هغه کافران و ته هم نسبت د کفر کیږی چه د کفر په معنی مذکوره ورته حاصله وی،

والاقرار الخ سره شارح اختلاف طرف ته اشاره کوی او هغه دا چه بعض حضرات وائی چه اقرار د رکن نه دے، د اسلام بلکه د اشرط دے، د پاره د اجراء د احکامو لپاره یو شخص باندی به د مسلمان اطلاق هله کیږی، چه هغه په لسان سره اقرار وکړی او که نفس تصدیق ورته حاصل وی، او اقرار ئے نه وی کړے نو که وفات شی د مسلمانا په مقبره کښی به ئے ونه ښخ کولے، او د غه شان ماسوی د مسلمانا احکام به په دوی باندی جاری کیدلے، حکمه چه شرع ظاهر ته کوری او د زړه حال مونږه سره نه ښکته نه لهذا د ظاهری احکاما تو د اجراء د پاره اقرار لسانی شرط دے، لهذا که یو کس په زړه کښی تصدیق لری او په ژبه ئے اقرار نه وی کړے نو عند الله مسلمان دے خو عند نا مسلمان نه دے، او که په زړه کښی ئے تصدیق نه وی او ژبه ئے اقرار وی نو عند الله مسلمان نه دے، خو عند نا په دے مسلمان احکام جاری کیږی، او سبب هم د غه دے، کوم چه مونږه بیان کړو، چه په زړو نو خبر دار صرف الله دے مونږه نه یو، او بعض حضرات وائی چه اقرار د لسان رکن دے د تصدیق په شان بیا دوی فرق کوی او هغه دا چه تصدیق رکن لازم دے په هر حال کښی هم نه ساقط کیږی او اقرار رکن لازم نه دے، بلکه غیر لازم دے، حکمه چه عند الاکراه که کلمه د کفر په ژبه جاری شی او زړه کښی ئے تصدیق وی نو رخصت ورلره شته الله پاک فرمائی الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان -

باسمائه وصفاته بدل من قوله بالله ویحتمل ان یکون منعلقا بالواقع المقدر خبرًا لهو والاسماء هی المشتقات من الرّحمٰن والرّحیم والعلیم والقدیر والصفات هی مبادی المشتقات من العلم والقدرة وقبول احکامه وشرائعه یحتمل ان یکون مرفوعًا معطوفًا علی الاقرار ویحتمل ان یکون مجرورًا معطوفًا علی قوله باسمائه وصفاته ۔

**ترجمه** :۔ په اسماء او صفاتو دهغه لره دا بدل دے دقول د مصنّفؒ بالله نه ، او دا هم احتمال لری چه متعلق شی بصیغهٔ اسم الفاعل) په لفظ دالواقع مقدّر پوری او خبر د هو شی ، اداسماء مشتقات دی د رحمٰن او د رحیم نه او د علیم او د قدیر نه او صفات مبادی دی د مشتقاتو د علم او د قدرت نه ، او قبول د احکامو او شرائعو دهغه دا هم احتمال شته چه د اعبارت مرفوع شی او عطف شی په اقرار باندی ، او دا هم احتمال شته چه مجرور شی او عطف شی په قول د مصنفؒ باسمائه او صفاته باندی ،

**تشریح** :۔ صَاحِبُ الْکَوْکَبِیِّ په قول د مصنفؒ باسمائه او صفاته کښی دوه احتماله ذکر کړی یو احتمال داچه دا قول بدل د واقع شی د بالله نه نو معنی به داشی چه اسلام عبارت دے د اقرار بالله نه یعنی اقرار په اسماء او صفاتو دهغے باندی نو مراد د اقرار بالله نه به د اقرار بالاسماء والصّفات شی او بل احتمال داچه لفظ دالواقع د رلره مقدر و باسی ، او هغه پورے متعلق شی ، او د هومره ذکر د پاره خبر وکړی والاسماء الخ سره شارحؒ داسم او د صفت فرق بیانوی نو فرمائی چه اسم عبارت دے مشتق نه لکه رحمٰن او رحیم شول علیم او قدیر شول ، رحمٰن او رحیم دواړه مشتق دی د رحیم نه او علیم د علم نه او قدیر د قدرة نه ، پس اسم عبارت شو د هغه څیز نه چه دلالت کوی په ذات مع الصفت باندی ، او هر چه صفت دے د وصف مبدء دمشتق ته والی لکه علم شو او قدرة شو ، چه د اعلیم او قدیر د پاره مبادی دی ،

صاحب المنارؒ فرمائی چه قبول د احکامو او شرائعو نه هم اسلام عبارت دے بیاشارحؒ په دی قول کښی دوه احتماله ذکر کړی دی یو داچه اسلام تصدیق دے او اقرار دے او قبول د احکامو او شرائعو دے او دا هم احتمال شته دے ، چه د اعبارت

مجرور شی او عطف شی، په قول د مصنف باسمه او صفاته باندی او د اقرار د لاندی داخل شی لومعنی به داشی چه اسلام تصدیق دے او اقرار په الله باندی یعنی په اسماء او صفاتو دهغه باندی او اقرار دے په قبول د احکامو او شرائطو د هغه باندی،

والشرط فیه البیان اجمالاً کما ذکرنا ای الشرط فی الاسلام بیان الشرائع اجمالاً بان یقول کل ما جاء به محمد صلی الله علیه وسلم فهو حق و ان الله تعالی بجمیع صفاته قدیم ثابت حق وقد کان النبی صلی الله علیه وسلم یکتفی بالایمان الاجمالی حیث قال للاعرابی شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا الٰه الا الله وان محمداً رسول الله قال نعم فتقبل شهادته وحکم بالصوم وقال الجاریة این الله قالت فی السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالکها اعتقها فانها مومنة وقال بعض المشائخ لا بد من الوصف علی التفصیل حتی اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبین من زوجها وجعل ذالک ردة منها وفیه حرج عظیم ۷ منه۔

ترجمہ:۔ او شرط په دی کښی اجمالاً بیان دے څرنګه چه مونږ ذکر کړل، یعنی شرط په اسلام کښی بیان د شرائطو دے، اجمالی طور باندی، په دی شان چه قائل قبول هغه څه چه محمد صلی الله علیه وسلم په رانګه کړے دے، هغه حق دی او الله تعالیٰ سره د خپلو قدیمو صفاتو نه حق دے، او ثابت دے، او نبی علیه السلام اکتفاء کړی دہ، په اجمالی ایمان باندے په دی شان چه دے فرمائل هغه اعرابی ته چه ګواهی ورکوله په میاشت د رمضان باندی ایا ته ګواهی ورکوی چه ما سوی الله معبود نشته او محمد رسول الله دے، هغه ووئیل هاے نو نبی علیه السلام د هغه شهادت قبول کړلو، او حکم ئے وکړلو په صوم باندی او وے فرمایل ونځی ته الله چرته دے هغه ووئیل په آسمان کښی بیائے وفرمائل چه زهٔ څوک یم هغے ووئیل ته د الله رسول ئے، نو پس نبی علیه السلام د هغے مالک ته ووئیل چه دا آزاده کړه حکم د ایمان دا رنګه دے، او بعضو مشائخو ویلے دی چه د تفصیلی بیان نه لابدی دے

وی که یو شبکه بالغه شی او دهغے نه د تفصیل بیان مطالبه وشوه او هغه بیان
ونکړه نو دا به څه اکیږی د خپل زوی نه او واخیره به د دی نه ارتدا د کړو لے
یا دیه دی کتینی عظیم حرج دے، چه محفی نه دے،

تشریح:- صاحب المنار فرمائی چه په باب د اسلام کښی اجمالی بیان کافی دے
لکه څرنګه مونږ ذکر کړل یعنی اسلام عبارت دے د تصدیق او اقرار نه، حضرت
شارح وضاحت کړو چه د اجمالی بیان معنی او چه د یوکس د مسلمان کیدلو پاره کافی
وی چه دے دائی چه هر هغه څیز چه حضرت محمدؐ په هغے باندی د الله د طرف نه راتلے
وے پس هغه حق دی د اضروری نه ده چه دے دائی په مانځے هم ایمان دے او په
نورو هغو هم ایمان دے، د جنت او د نار په شان د اقرار وکړی چه الله پاک
سره د خپلو کل صفاتو قدیمه ثابت دے، او حق دے، (صفات د الله قدیم دی حکه
نه محل د حادث حادث وی، لهذا که صفات د باری تعالی قدیم نشی او حادث شی
د الله به محل د حوادث وګرځی او الله پاک حادث نه دے، حکه حادث مسبوق بالعدم
وی یعنی اول نه وی بیا پیدا شی او الله پاک کښی د عدم کل اقسام منتفی دی کل اقسام
د عدم وار د عدم الصبی یعنی چه د سره نه، نه وی، او عدم سابق یعنی اول کښی نه وی
بیا پیدا شی او عدم لاحق یعنی چه اول وی او بیا معدوم شی دا یوه نوعه هم د عدم
په الله پاک نشته لهذا د باری تعالی قدیم دے نو صفات به ئے هم قدیم دی، عذرًا
هذا الطلاب من شاء زیادة التحقیق هذا المباحث الشریفة علیه بسط الشرح
عمدة للعبد الضعیف وحید الله حقانی من البدر اللیالی علی الخیالی
توضیح المبیذی علی المبیذی و توضیح الثبوت شرح مسلم الثبوت)

وقد کان النبیؐ الخ سره شارح نور الانوار ملا جیون رحمة الله علیه شواهد
(راندی کوی، چه په اسلام کښی اجمالی بیان کافی دے اول شاهد د اچه نبی علیه
السلام په د راندی یو اعرابی راغلو او د رمضان د میاشتی کوا هی ئے وکړه نو نبی
علیه السلام ورته ویل چه الله معبود برحق منی او محمدؐ د الله رسول منی هغه
ویل هان منم، نو نبی علیه السلام د هغه کوا هی قبوله کړه او حکم ئے په روژه باندی
وکړو، د لته کښی دا دے اعرابی د اسلام په باره کښی نبی علیه السلام په اجمالی بیان

باندی انکفاء وکړله او تفصیلی طور باندی جزی جزی دیوے یوے مسئلے او حکم تپوس ئے ترینه نه دے کړے، بل شاه ولی دا چه معاویه رضی الله عنه بن حکم نبی علیه السلام ته راغلو او ووے ویل چه ځمایوه وینځه ده او هغه کس ے څوړلے نو یوه کاږه ترینه ورکه شوله ما ورته ووېل چه څه شوه هغے ویل چه شړ مخ څوړله ما په مخ یوه سپیره وهله او س زه داغواړم چه د کفاری په طور باندی ئے آزاد کړم چونکه په کفاری کښی ځوره دا ده چه رقبه د مومنه وی نو نبی علیه السلام دغه وینځی ته وفرمائل چه الله چرته دے، هغے ویل په آسمان کښی بیائے ترینه خپل ځان پوه کښی سوال وکړو چه زه څوک یم هغه ووېل ته د الله رسول ئے نو نبی علیه السلام دغه مالک یعنی معاویه رضی الله عنه ته وفرمایل چه دا ازاد کړه حکم دا ایماندار ده، نو دلته کښی دوینځی د ایمان په باره کښی انکفاء وکړه، نبی علیه السلام په اجمالی بیان باندی او تفصیلی پوښتنه هغه نه ونه کړو، دینه دا معلومه شوه چه په باب د ایمان کښی اجمالی بیان کافی دے

حضرت شارح رحمه الله فرمائی چه بعض مشائخو ویلے دی چه لابدی ده د تفصیلی بیان نه تردی کم یو کس د نابالغے سره نکاح وکړی او بیا هغه بالغه شی، او ووے ترینه تفصیلی طور باندی دا اسلام د بیا نو لو مطالبه وکړی او هغه دا تفصیلی بیان ورنه کړے شی نو دا به د دی خاوند نه جدا کیږی او د دی دا تفصیلی بیان نه کول به د دی ښځی د ارتداد نسبه کړے شی، چه د امر ترده ده، لیکن په دی کښی چیرے ووے حرج دے چه په چا پټ نه دے، حکم تفصیلی د هر هر جزء د اسلام بیان چیرو کسو خلقو ته معلوم دے او اکثر خلق په دی قادره نه دی چه تفصیلی بیان د اسلام وکړی. وحید الله خالد

ولهذا لا یقبل خبر الکافر والفاسق والصبی والمعتوه والذی اشتد تغفله تفریع علی الشروط الآتیة علی غیر ترتیب اللف فالکافر راجع الی الاسلام والفاسق الی العدالة والصبی والمعتوه الی کمال العقل والذی اشتد غفلة الی الضبط واما الاعمی والمحدود فی القذف والمرأة والعبد فتقبل روایتهم فی الحدیث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم فی [illegible] هکذا قیل۔

ترجمہ:- اودی وجهی نه ، نه به شی قبلولے خبر د کافر اود فاسق اود صبی اود معتو اود هغه چاچه غفلت په غلبه کړے وی د تفریع ده په ما قبل غلو شرطونو باندی خو دلته د ترتیب موافق نه ، پس کافر راجع دے اسلام ته ، او فاسق عدالت ته او صبی او معتو کامل عقل ته ، او هغه چه غفلت په غلبه کړے وی ، ضبط طرف ته اوهر چه پرونه دے او محدود فی القذف دے ، او بنځه ده او غلامه ده نو دوه وی روایت به قبولے شی په حدیث کښی له وجهی دوجود د شرائطو نه ، اګر که نشی قبولے د دوی شهادت په باب د معاملاتو کښی هم د غه رنګه و یلے شوی دی ،

تشریح:- حضرت شارح فرمائی چه د ما تنّ عبارت مذکوره په ما قبل اربع شرائطو باندی تفریع ده لیکن د تفریع د لف نشر غیر مرتّب په طور باندی ده ، ځکه چه ما قبل اوّل شرط د عقل دے ، نو په دی باندی اوّلاً تفریع د صبی او د معتو پکاره ده یعنی هر کله چه د راوی د خبر د قبولیت دپاره شرط عقل دے نو لهذا د صبی او د معتو خبر به نشی قبولے ، له وجهی د عدم کمال عقل نه ، او دویم شرط د ضبط بیان شوے ، لهذا تفریع چه دویم نمبر کښی د والذی اشدت غفلة پکاره او دریم شرط د عدالت دے نو تفریع په دریم نمبر کښی د والفاسق پکاره ځکه چه فاسق کښی عدالت نه وی ، او څلورم نمبر کښی اسلام ذکر دے ، نو دلا یقبل خبر الکافر والا تفریع په څلورم ځائے کښی یعنی د نه قبولونه آخر پکاره ، یعنی هر کله چه اسلام شرط دے ، نو لهذا خبر د کافر به نشی قبولے د نور الانوار محشّیٔ د بدعتی پاره کښی بیان کړے دے چه ایا د ده روایت به قبولے شی او که نه نو څوک وائی چه د ده روایت به نشی قبولے ځکه د افاسق دے لهذا عدالت ئے ساقط دے ، او عدالت شرط دے ، د قبولیت د خبر د پاره ،

او چا ویلے دی که کذب مباح کنړی لکه غالی شیعه کمان چه دوی کذب مباح کنړی د تقیه په شکل کښی نو بیا به د ده روایت د کذب د شبه په بنا نشی قبولے او که چرته کذب مباح نه کنړی نو د ده روایت قبول دے ، ځکه جانب د صدق په کښی راجح دے محشی هم دی قول لره بیا ترجیح ورکړی ده ، او ویلے دی چه د بخاری او مسلم په روایاتو کښی د مبتدعینو نه هم روایات لنټه ، لکه امام نوویؒ په شرح د صحیح مسلم کښی دوی بیان کړے دے ،

وامّا الاعمش الخ شارحؒ وئی خبری بیان کوی چه «اعمش او محدود فی القذف ارمحدود فی القذف هغه چا ته وائی چه په ناحقه ئے په چا الزام کلو له وی او بیا په هغه باندی حد کلو له شوی وی، نو محدود فی القذف ورته وائی) او بنځگی او غلام روایت به په باب د احکاو پشو کښی قبولے شی، حُکه چه د روایت د قبولیت چه کوم اربع شروط وی هغه په دوی کښی موجود یدلے شی او هر چه په باب د معاملاتو کښی نو د دوی گواهی ورگولو سره په مشهود علیه باندی د یو خبری الزام او لزوم گولی وی او دیو پاره یو کامل تمیز پکار دے، او اعمش کښی دا خبره معدوم ده او د غه شان ولایت پکار دے، چه په گواهی د دۀ سره په بل باندی الزام راشی، او عبد کښی ولایت نشته د غلامیت په وجه باندی او هر چه محدود فی القذف دے نو د ده باره کښی ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا راغلے دے، او هر چه بنځه ده نو دی له هم بنځه والی په وجه باندی کامل نه بلکه قاصر ولایت شته دے، او دانه کافی کیږی، شارحؒ وائی چه هم د غه شان ویلے شوی دی، وحید الله حقانی عفی عنه۔

والتقسیم الثانی فی الانقطاع ای عدم اتصال الحدیث بان من رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو نوعان ظاهر و باطن فالمرسل من الاخبار بان لا یذکر الراوی الواسطة التی بینه و بین رسول الله صلی الله علیه وسلم بل یقول قال الرسول الله صلی الله علیه وسلم کذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان یرسله الصحابی او یرسله القرن الثانی والثالث او یرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه۔

ترجمہ:- او دویم تقسیم په انقطاع کښی دے یعنی په عدم اتصال د حدیث کښی مونږه ته د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه او هغه په دوه قسمه دے ظاهر او باطن هر چه ظاهر دے نو مرسل د اخبارو نه پاتے دی شان چه راوی ذکر نه کړی هغه واسطه لره کوم چه د ده او د رسول الله صلی الله علیه وسلم په منځ کښی دی، بل کښی وائی قال الرسول الله صلی الله علیه وسلم کذا یعنی رسول الله صلی الله

علیه وسلم دغه شان ویلے دی او هغه په خلور قسمه دے، حکمه چه یا به دا ارسال صحابی کړے وی او یا به خلقو د قرن ثانی کړے وی، او یا د ثالث او یا به دوی نه ماسوی خلقو ارسال کړے وی، او یا به په یوه وجه سره مرسل وی او یو وجه سره به نه وی،

**تشریح:** حضرت ماتن رح د تقسیم اوّل د فراغت نه پس تقسیم ثانی شروع کوی، او د تقسیم په انقطاع کښی دے اوّل تقسیم په اتصال کښی وو، انقطاع د معنی چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه موبنږه تر حدیث متصل نه وی را رسیدلے، انقطاع په دوه قسمه ده یو انقطاع ظاهری او بله باطنی، هرچه ظاهری انقطاع ده خو دوی مثال ارسال دے، د نور الانوار محشی رح وائی چه د ماتن رح په کلام کښی مسامحه ده او عبارت داسی پکار وو، ارسال ا ـ ن من الاخبار، یعنی د انقطاع ظاهری مثال ارسال د مرسل دے د اخبارونه ارسال چه خوک کوی هغه تر مرسل (اسم فاعل) وائی او کوم حدیث کښی چه ارسال شوے وی، هغے ته مرسل (اسم مفعول) وائی ارسال دیته وائی چه راوی د حدیث د رسول الله صلی الله علیه وسلم او خپل مابین کښی واسطه پریږدی برابر یو خبره ده که یو واسطه پریږدی او که تر لسو پریږدی نو په اصطلاح د اهل اصول سره دیته ارسال وائی (اصطلاح د خلو د انو د حدیث علیحده ده، فعلیك بالرجوع الی مصطلحات الحدیث للشیخ الدهلوی رح) مثلاً یو شخص وائی چه قال الرسول ﷺ کذا او په مینځ کښی واسطی پریږدی حضرت شیخ رح ارسال منقسم کړے دے، خلور قسمونه او هغه داچه ارسال صحابی کړے وی، مثلاً صحابی وائی قال الرسول ﷺ کذا او د مثلاً د بل صحابی نه د د غه روایت سماع کړی وی خو هغه واسطه دے ترک کړی او یا به دا ارسال اهل د قرن ثانی یعنی اما سال به تابعی کړے وی، او یا به دا ارسال اهل د قرن ثالث یعنی تبع تابعی به دا ارسال کړے وی، او یا به دوی نه ماسوی خلقو یعنی نه به تابعی وی او نه به تبع تابعی وی او یا به خبر داسی وی چه من وجه به مرسل وی او من وجه به مرسل نه وی، بیان به راشی،

وهو ان کان من الصحابی فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان

یسمع بنفسه منه او ان کان یحتمل ان یسمع من صحابی اخر ولکن هو بنفسه حاضر ج فان ارسل الصحابی یقول قال رسول الله صلی الله علیه وسلم کذا او ان اسند یقول سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم او حدثنی رسول الله صلی الله علیه وسلم کذا ۔

ترجمہ:- او دا ارسال کہ د صحابی ؓ نہ وی نو بالاجماع مقبول دے ځکہ غالب حال د دۀ دادے چہ دۀ بہ دا پہ خپلہ اوریدلے وی، د نبی علیہ السلام نہ اګرکہ دا احتمال ہم شتہ چہ دۀ د بل صحابی ؓ نہ اوریدلے وی او دے پہ خپلہ موجود نہ وی، پہ دغہ وخت کښی پس کہ صحابی ارسال کړی نو دائی بہ چہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دغہ شان ویلے دی او کہ دے اسناد کړی نو وائی بہ چہ ما دا اوریدلی دی د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ او یا ما تہ بیان کړے دے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دغہ شان،

تشریح:- صاحب المنار ؒ د ارسال اوّل قسم بیانوی او هغہ دا چہ ارسال صحابی ؓ کړے وی، اوس د صحابی د دغہ خبر مُرسَل ځکم څہ دے، نو مانځ ؒ فرمائی چہ مرسل د صحابی اجماعی طور باندی مقبول دے، حضرت شارح ؒ دی د مقبولیت وجہ دا بیانوی چہ دا بہ ځکہ مقبول وی چہ غالب حال د دغہ صحابی چہ ارسال کړے دے دا دے چہ دۀ بہ دا پہ خپلہ د نبی علیہ السلام نہ اوریدلی وی، ځکہ چہ صحبت د دۀ ثابت دے د نبی علیہ السلام سرہ، اګرکہ دا احتمال ہم شتہ چہ دۀ دا پہ خپلہ نہ وی اوریدلے بلکہ دہ د بل صحابی نہ د دغہ حدیث سماع کړی وی، او دے پہ خپلہ نہ وی موجود پہ دغہ موقع باندی، پہ دی مقام کښی محشی ؒ د نور الانوار یو پیر بر محل اعتراض کړے دے او هغہ دا چہ خبرہ خو د رسول پہ ارسال د صحابی کښی روانہ دہ، نو بیا دا دلیل پہ مقبولیت د خبر کښی ولے راوړی چہ غالب حال د دہ دادے چہ دہ بہ پہ خپلہ سماع کړی وی، ځکہ چہ کلہ خبرہ د ارسال شوہ نو خود بخود دا خبرہ محققہ شوہ چہ دۀ بہ پہ خپلہ سماع نہ وی کړی هاړے البتہ دا خبرہ چہ د صحابی ؓ د خبر مرسل د مقبولیت وجہ پہ بل صحابی ؓ

چه کومه واسطه ده هغه به حذف وی او دخبر په عدم مقبولیت کښې راوی د عدالت د جهل په وجه یاندی چه کوم بشر راځی داهم یوعلت دے او دلته کښې که مخذوف راوی مجهول هم دے خو چونکه صحابی ؓ دے او صحابه ټول عدول دی لهذا عدالت ئے معلوم دے اګرکه نسبت ئے مجهول دے، خود نسبت جهالت مضر نه دے، د عدالت جهالت مضر دے، لهذا مرسل د صحابی ؓ به مقبول وی، خو په دی وجه سره نه داچه د ۀ به په خپله سماع کړی وی، ځکه چه خپله ئے سماع کړی وی نو بیا مرسل په څه شو،

بیا حضرت شارح رحمة الله علیه د صحابی رضی الله عنهٗ د مرسل او د مسند روایت فرق بیانوی او هغه داچه که صحابی ارسال کوی نو داسی به وائی چه قال رسول الله کذا، یعنی د غائب صیغه به استعمالوی او که دے اسناد کوی نو داسی به وائی چه سمعت رسول الله کذا، یا حدثنی رسول الله کذا، او دس په دی کښې دا احتمال نشته چه ده په منځ کښې واسطه پریښې ده، او په خپله ئے سماع نه ده کړی، یعنی دا رسال شبه په کښې نشته دے،

ومن القرن الثانی والثالث کذلك عند نا ای مقبول عند الحنیفة بان یقول التابعی او تبع التابعی قال رسول الله کذا وعند الشافعی ؒ لایقبل لانه اذا جهلت صفات الراوی لم یکن الحدیث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطریق الاولی الا اذا تائد بحجة قطعیة او قیاس صحیح او تلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه اخر ونحن نقول ان کلامنا فی ارسال من لم اسنده الی شخص اخر یقبل ولا یظن به الکذب فلان لایظن به الکذب علی رسول الله صلی الله علیه وسلم اولی بل هو فوق المسند لان العدل اذا قنع له طریق الاسناد یقول بلا وسوسة قال کذا واذا لم یتضح له ذلك بذکر اسماء الراوی یحمله ما تحمل عنه ویفرغ ذمته من ذلك۔

**ترجمه:** او یابه د قرن ثانی او ثالث وی، نوهم دغه رنګه مقبول دے

زمونږه په نزد باندی یعنی په نزد [illegible] باندی په دی شان چه وائی تابعی او یا تبع تابعی رسول الله ﷺ دغه شان ویلے دی، او په نزد [illegible] رحمه الله نشی قبولے به، حُکم چه هرکله د راوی صفات مجهول وی نو د هغه حدیث حجت نه گرځی، نو هرکله چه ځینے صفات او ذات د واړه مجهول وی، نو په طریقی اولی سره به حجت نه گرځی، مگر که تائید ځے وشی په یو قطعی دلیل سره او یا صحیح قیاس سره او یا امت ځے ملاقات وکړی په قبول والی سره او یا ځے اتصال ثابت شی په بله وجه سره او مونږه وایو چه خبره زمونږه په ارسال د هغه چا کینی ده که هغوا سناد وکړی، یو شخص طرن ته نو قبولے به شی او په ده باندی به د کذب گمان نشی کولے پس اولی دا خبره چه د رسول الله ﷺ په باره کښی هم پرده باندی د کذب گمان و نه کړے شی بلکه د اخو د مسند ثم پورته دے حُکم هرکله چه عدل ده ته د اسناد لاره واضح کړه نو دے بلا وسوسه وائی چه رسول الله ﷺ دغه شان ویلے دی، او هرکله چه د ورته عدل لاره واضحه نه کړی نو دے به د راوی اسماء ذکر کوی، چه بار کړی په هغه باندی هغه څه چه ده د هغه نه بار کول او د وغه څیز نه خپله ذمه فارغه کړی،

**تشریح:** صاحب المنار رح د ارسال دویم درییم قسم بیانوی او هغه دا چه ارسال یا تابعی کړے وی او یا تبع تابعی کړے وی مالن رح فرمائی چه دوی مراسیل هم عند نا مقبول دی شارح رح فرمائی چه عند نا نه مراد احناف دی، حضرت شارح رح د تابعی او تبع تابعی د ارسال بیان کوی او هغه دا چه دوی وائی قال رسول الله کذا او په منځ کښی واسطی پریږدی تابعی د صحابی رض واسطه پریږدی او تبع تابعی صحابی او تابعی دواړو ترک وکړی، بیا حضرت شارح رح اختلاف د امام شافعی رح د احنافو سره بیانوی او دهر یو دلیل ځے هم بیان کړے دے، پس امام شافعی رح وائی چه مرسل حجت نه دے حُکم چه کله په یو خبر کینی د راوی صفات مجهول وی مثلاً عدالت ځے مشکوک وی عقل او ضبط ځے مجهول وی اسلام ځے مجهول وی، نو د غه روایت د راوی د صفت د مجهول والی په بناء باندی حجت نه گرځی، نو چه کله ارسال وشی نو په ارسال کښی خو یا قاعده

حذف د راوی وی راوی په کښې مجهول وی ذات او صفات دواړو په اعتبار سره لهذا داخبر خو په طریق اولی سره حجت نه وی که څوک دا خبر خپل پکار څنګه چه هر کله دهغه مجهالت په وجه خبر حجت نه کړئ نو چه ذات او صفت ئے دواړه مجهول وی نو څرنګه به حجت کړئ هغه خبر مرسل به حجت کړئ خوکه دغه مرسل تائید په یو قطعی دلیل مثلاً کتاب الله سره یا سنت مشهوره سره وشی یا صحیح قیاس ئے مؤیّد وکړئ او یائے امت په قبول والی سره ملاقات کړے وی، نو داخبر مرسل بیا حجت کړئ، احنافؒ وائی چه خبر مرسل حجت دے خکه چه خبره زمونږ په په هغه هستو کښې دی که هغوی د رسول اللهؐ نه ماسوی یو بل کس ته دلو خبرې نسبت وکړی، نو مونږ به په هغوی دکذب گمان نشو کولے، مثلاً تابعی وائی چه فلانی صحابی دا روایت کړے دے نو دی تابعیؒ متعلق مونږ به دا گمان نشو کولے چه ده به په دغه صحابی دروغ وئلے وی نو هر کله چه دے رسول اللهؐ ته طرو خبرې نسبت وکړی، چه قال رسول الله کذا نو په طریقه اولی سره مونږ به په دهٔ باندی به دکذب گمان نه کوؤ، بلکه زمونږ به نزد باندی خو مرسل د خبر مسند د پاسه د رجحان لري خکه چه کوم راوی ارسال کوی نو د عدل د وجهی نه دهٔ ته په دغه خبر کښې د اسناد چه کله پوره وضاحت وشی او دهٔ ته د اپته ونګی چه په دی اسناد کښې څه نقصان نشته نو دے وا سطی پریږدی او بغیر د څه وسوسی نه رسول الله صلی الله علیه وسلم ته نسبت وکړی چه قال رسول الله کذا، (او د دی د اسی مثال دے لکه زید ته څوک وائی چه خالد د اسی ویل او زید په دغه کس باندی اعتماد وی چه دے به کذب نه کوی نو دے په دغه خپل اعتماد دغه واسطه پریږدی او وائی چه خالد د اسی ویل هکذا (دلته کښې هم دغه معامله ده) او هر کله چه د رته د اسناد لاره واضحه نشی نو دے به دهٔ راوی نومونه ذکر کوی، او په بل څوک والو کښې په خپل اعتماد خبره نه کوی، دی د پاره چه کوم بوجه دهٔ ، د دغه راوی نه بار کلو چه دے ئے په هغه بار کړی او خپله ذمه فارغه کړی، لهذا که نقصان راځی نو دهٔ د جانب نه به نه وی، بلکه دهٔ چه په چا حواله وکړی وی دهغه د جانبه به دی، واحیل الامر حقانی عفی عنہ

وارسال من دون هولاء بان یقول یقول من بعد القرن الثانی والثالث قال النبیؐ کذا مقبول کذلک عند الکرخی خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم لیشهد النبیؐ بعدالتهم فلا یقبل۔

ترجمہ:- او ارسال دهغه چا دوی نه ماسوئ وی په دی شان چه وائی هغه څوک چه وی پس د قرن ثانی او ثالث نه نبی علیه السلام د غه شان ویلی دی هم دغه رنګه مقبول دے په نزد کرخیؒ خلاف ثابت دے، ابن ابان لره ځکه چه زمانه پس د قرون ثلثه نه زمانه د فسق ده او نبی علیه السلام ئے په عدالت گواهی نه ده ورکړی لهذا نه به شی قبولے،

تشریح:- حضرت ماتنؒ دهغه ارسال بیان کوی چه د تابعینو او تبع تابعینوؒ نه علاوه بل چا کړے وے، یعنی دوی نه علاوه څوک وائی چه قال رسول الله کذا، اوس دَدوی داخبر مرسل مقبول دے او که نه صاحب المنارؒ اختلاف بیان کړے دے، په مابین دابوالحسن کرخیؒ او امام عیسیٰ ابن ابانؒ کښی ابوالحسن کرخیؒ (یو ابوالحسن حلوائی دے داهم حنفی دے) وائی چه ددی خلقو مرسل هم مقبول دے، ځکه چه د قرون ثلثه د مراسیلو د قبولیت چه کومه وجه ده یعنی ضبط او عدالت هغه دلته کښی هم کیدے شی یعنی ضبط او عدالت صرف په قرون ثلثه کښی منحصر نه دے، بلکه شامل دے، نو لوزما نولره لهذا او دی خلقو مراسیل به هم حجت کړی۔

ابن عیسیٰ بن ابانؒ وائی چه د قرون ثلثه په باره کښی نبی علیه السلام دغوره والی گواهی ورکړی ده چه خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم لهذا د دوی عدالت متیقن دے - او پاتی شوه زمانه د قرون ثلثه نه پس نو دا زمانه فسق ده، او د دوی په عدالت گواهی نه ده ورکړی نبی علیه السلام لهذا د دوی مراسیل به حجت نه کړی ځکه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه پس د دغه قرون ثلثه نه به دروغ شروع شی، او فتنے به ظاهری شی،

والذی ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة لحدیث لا نکاح الا بولی

رواه اسرائیل ابن یونس مسندًا وشعبة مرسلا فیغلب اسناده علی ارساله وقیل لایقبل لان الاسناد کالتعدیل والارسال کالجرح واذا اجتمع الجرح والتعدیل یغلب الجرح ،

**ترجمہ**:- او هغه چه من وجه مرسل وی او من وجه مسند وی مقبول دے په نزد د علمو یاندی لکه حدیث د لا نکاح الا بولی روایت کړے دے وی لره اسرائیل ابن یونس مسند طریقی سره او شعبه مرسل طریقه سره ، پس غالب به وی ، ارسال دهغه په اسناد یاندی ، او چا ویلے دی نه به شی قبول لے حکه چه اسناد په شان د تعدیل دے ، او ارسال په شان د جرح دے ، او هر کله چه جرح او تعدیل جمع شی ، نو جرح به غالبه وی ،

**تشریح**:- صاحب المنارؒ د هغه خبر مرسل بیان کوی چه من وجه مرسل او من وجه مسند وی یعنی یو خبر وی ، هم په کښی ارسال شوے وی ، او هم ے اسناد شوے وی ، حضرت شارحؒ ے مثال بیان کړے دے او هغه د احدیث دے چه لا نکاح یعنی روی اسرائیل عن ابی اسحٰق عن ابی بردة عن ابی موسیٰ قال قال رسول الله لا نکاح الا بولی ، او شعبه د او روایت مرسل بیان کړے دے ، یعنی روی شعبة عن ابی اسحٰق عن ابی موسیٰ عن النبیؐ الخ نو شعبه په کښی د ابی بردة کوم چه واسطه ده د ابوالحسن او ابو موسیٰ په مابین کښی بیان ترک کړے دے ، واسطے په کښی پریښی ده ، او د واسطه د اسرائیل په خبر کښی موجوده ده ، نو هغه مسند شو او ولم رسل شو نو یو خبر دے خو په یو طریقه سره مسند دے او په بل طریقی سره مرسل دے ،

شارحؒ فرمائی چه د اسی خبر چه من وجه مسند وی او من وجه مرسل وی نو اسناد والا طرف به ے غالب شمارل کیږی په ارسال یاندی ، یعنی د انقطاع جبیره به په اتصال سره وشی ، لهٰذا د اخبر به مسند شمارل کیږی نه مرسل ، او چا ویلی دی چه طرف ارسال غالب دی په اسناد یاندی حکه چه اسناد د اسی دے لکه تعدیل او ارسال د اسی دے لکه جرح او چه کله اجتماع راشی د جرح او د تعدیل نو جرح غالبه وی په تعدیل یاندی ، لهٰذا د اخبر به مسند نه بلکه موسل کښلے شی ،

واما الباطن فنوعان بان یکون الاتصال فیه ظاهرا ولکن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوی او مخالفته لدلیل فوقه فان کان لنقصان فی الناقل فهو علی ما ذکرنا من عدم قبول خبر الکافر والفاسق والصبی والمغفل وان کان بالعرض بان خالف الکتاب کحدیث لا صلوٰة الا بالفاتحة الکتاب یخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تیسّر من القرآن ولحدیث من مس ذکره فلیتوضاء یخالف قوله تعالیٰ فیه رجال یحبون ان یتطهروا الآیة فی مدح قوم یستنجون بالماء وفیه مس الذکر او السنة المعروفة کحدیث القضاء بشاهد ویمین یخالف قوله البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وهو مشهور او الحادثة المشهورة کحدیث الجهر بالتسمیة فی الصلوٰة الذی راوه ابوهریرة فان حادثة الصلوٰة مشهورة مستمرة کان یحضرها الوف من الرجال ولم لیسمع التسمیة الا ابوهریرة وهذا شئ عجیب او اعرض عنه الائمة من الصدر الاوّل یعنی ان الصحابة اذا تکلّموا فیما بینهم بالرای ولم یلتفتوا الی الحدیث کان ذلک دلیل القطاعه مثل ما روی ان الصحابة اختلفوا فیما بینهم فی وجوب الزکوٰة علی الصبی بالرای ولم یلتفتوا الی قوله ابتغوا فی مال الیتیٰ خیرا کیلا تاکله الصدقة فعلم انه غیر ثابت او مؤول بتاویل ان المراد بالصدقة النفقه علیه کما قال نفقة المرء علی نفسه صدقة کان مردودا منقطعا ایضا جواب ان ای یکون الخبر فی کل من هذه المواضع الاربعة مردودا کما فی النوع الاول،

ترجمہ:- او هر چه باطن دے نو دا په دوه قسمه دے په دی شان چه ظاهری طور باندی په کتبی اتصال وی لیکن نقصان په کتبی په یو بله وجه سره واقع وی، او هغه فقدان د شرائطو د راوی دے او یا د مخالفت وی هغه دلیل سره چه د هغه نه په مرتبه کتبی پورته وی پس که چرته د نقصان په نقل کولو کتبی وو، نو هغه بناء په هغه چه کوم مونږ ذکر کړل چه عدم قبول والے دے د خبر د کافر او د فاسق او د صبی او د مغفل، او که چرته بالعرض وی په دی شان

چه مخالف وی د کتاب الله سره لکه حدیث د لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب مخالف دے د عموم د وی قول د باری تعالیٰ سره چه فاقرؤا ما تیسر من القرآن اولکه حدیث د من مسّ ذکره فلیتوضأ مخالف دے د وی قول سره چه فیه رجال یحبّون ان یتطهّروا حکه چه دا په مدحه د اسی قوم کښی دے چه په اوبو برے استنجاء کوله او په دی کښی مسّ د ذکر شته او یا مخالف وی د مشهور سنّت سره لکه حدیث د تضاء په شاهد او یمین سره مخالف دے د قول د نبی علیه السّلام سره چه البیّنة علی المدّعی والیمین علی من انکر او د امشهور دے او یا مخالف وی د حادثه مشهوره سره لکه حدیث د جمع بالتسمیة په صلوٰة کښی هغه چه روایت ئے کړے ابو هریرةؓ حکه چه حادثه د صلوٰة مشهورا و هیشه ده او زر گونو سړی به ورته حاضریدل او تسمیه نه ده اوریدلی مگر صرف ابو هریرةؓ او دا عجیبه خبره ده، او یا ترینه اعراض کړے وی، ائمه په صدر اوّل کښی یعنی کله چه صحابه کرامؓ په خپل مابین کښی په رائے سره کلام کړے وی او اتفاق ئے نه وی کړے حدیث ته نو داوغه حدیث د انقطاع دلیل دے، مثلاً هغه چه روایت کړے شوے چه صحابه کرام رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین په خپل مابین کښی اختلاف دو. چه تصبی د زکوٰة د وجوب شته او که نه په رائے سره او د وی التفات نه گولو د نبی علیه السلام د وی حدیث ته چه ابتغوا فی مال الیتیم خیراً کیلا تاکله الصدقة، نو وی نه معلومه شوه چه دا حدیث ثابت نه دے او یا موال دے، په دی تاویل سره چه مراد د صدقه نه په یتیم فقه کول دی لکه څرنگه چه نبی علیه السلام فرمایلی دی نفقه د سړی په خپل ځان باندی داهم صدقه ده، نو هغه به مردود وی منقطع به وی هم د غه رنگه د اجواب د انُ دے یعنی وی خبر په دی څلور واړو موانعو کښی مردود دے لکه څرنگه چه په نوع اوّل کښی وی،

**تشریح:** ـ صاحب المنارؒ د انقطاع باطنی بیان کوی شارحؒ فرمائی چه باطنی انقطاع په دوه قسمه ده، یو دا چه ظاهری طور په کښی اتصال وی لکه استاد موجود وی ـ لیکن نقصان په کښی دلیله وجهی نه پیدا شوے

وی او هغه د اچه د راوی د پاره کوم شرائط دی د هغې فقدان وی مثلاً
نه وی عقل نه وی عدالت یا اسلام نه وی یا راوی کښې خوشه نقصان
وی لیکن خبر کښې نقصان دی وجه نه راغلے وی چه مخالفت ګے راغلے و
د هغه دلیل سره چه دۀ نه په مرتبه کښې پورته دے یعنی سنت متواتره
یا مشهوره دے، یا کتاب الله سره مخالفت راغلے وی، او دس که چرته د انقطا
په ناقل کښې وی یعنی راوی کښې وی، مثلاً راوی کښې ضبط نه وی، عدالت
نه وی نو ما قبل موبنږه ذکر کړی دی چه د کافر او فاسق او صبی او مغفل خبر
نشی قبولے حُکه کافر کښې اسلام نشته او فاسق کښې عدالت نشته، صبی
کښې عقل نشته مغفل کښې ضبط نشته او دا اصول شروط دی د راوی د خبر
قبولیّت د پاره، او که چرته د انقطاع په خبر کښې د عرض دوه څخې نه راغلے
یعنی مخالفت وی د کتاب الله سره مثلاً حدیث لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب
راغلے نو داد کتاب الله دے دی قول چه فاقرؤا ما تیسر من القرآن عموم سره مخا
دے حُکه دی آیت نه دا عام حکم معلومیږی چه کوم څیز د قرآن نه تاسو وتیښ
شی نو هغه لولی، دا نه چه تخصیص دیو قراءت راغلے، بلکه فرضیّت د مطل
قراءت راغلے په صلوٰة کښې امام شافعیؒ دی حدیث د وجهې نه وائی چه فر
د فاتحه دا فرض دے، په ما تحُ کښې او موبنږه وائو چه په دی حدیث سر
فرضیت ثابتول د زیادت دے په کتاب الله باندی او زیادت په کتاب الله
په خبر واحد سره جائز نه دے، پس احنافؒ وائی چه د دی حدیث په روس
به فاتحه واجبه شی، په ما تحُ کښې نه فرض او هر چه حدیث کښې لا صلو
راغلے نو نفی د لته کښې محمول دے په نفی د کمال باندی یعنی کامل صلوٰة هغ
دے چه فاتحه په کښې قراءت کړے شی، نه د اچه د سره نه موبنځ نه کیږ
یا لکه حدیث د من مس ذکره فلیتوضأ چه دا روایت ترمذی کړے دے، د لیث
بن صفوان نه او امام شافعیؒ مستدلاً کړے دے، او مخالف دے، وائی الله
دی قول سره، فیه رجالٌ یحبون ان یتطهروا دا د مسجد قبیٰ د خلقو په
کښې نازل شوے دے، د بعض حضراتو ترینه اهل د مسجد نبوی مراد اخ

او الله پاک دد غه خلقو مدحه فرمایلی ده، او دغه خلقو یه چه کلا استنجاء بالاحجار وکړه نو دینه پس به ئے استنجاء بالماء هم کوله، او په استنجاء بالماء کښی خو لا محاله مس د ذکر راځی نو کله چه ترته مس د ذکر حدث وے نو د دوی مدحه به الله پاک ولے فرمائیله، او یا به دغه خبر چه باطنی انقطاع ده په کښی یعنی ظاهری طور یه کښی اتصال وے، خو باطنی انقطاع ده په کښی دی وجه نه چه مخالفت ئے راغلے وی د مشهور او معروف سنت سره مثلاً د احدیث چه نبی علیه السلام د مدعی د پاره قضی او فیصله کړی ده په شاهد او په یمین سره، یعنی هغه مدعی چه د هغه یو گواه وی، او بل گواه ورسره نه وی نو نبی علیه السلام دغه مدعی د پاره دا اجازت ورکړے چه دے دیل گواه پیش کړی او ورسره د قسم هم وخوری چه دا قسم به ئے دیل گواه نه کفایت وکړی نو د مدعی د پاره هم گواه راغلو او هم قسم دا احدیث د دی مشهور حدیث نه مخالف دے چه البینة الخ یعنی د مدعی د پاره صرف گواه دے او قسم په مدعا علیه باندی او په زکوٰة باندی ده چه په زکوٰة کښی د مدعی د پاره هم گواه راغلو او هم قسم نو دا حدیث د اصحابو چه په یتیم پیسو مال کښی تجارت کوی دا یا تیری ده چه په زکوٰة ورکولو سره ختم نه شی، نو دی حدیث نه دا ثابتیږی چه د یتیم په مال کښی زکوٰة شته لیکن صحابه کرامؓو بیا هم په باره د زکوٰة صبی کښی اختلاف کولو دی نه دا معلومه شوه چه دا حدیث ثابت نه دے، او دا هم کیدے شی چه شارحؒ فرمائی چه دلته کښی د صدقه مراد زکوٰة نه وی بلکه نفقه وی یعنی حدیث ثابت دے خو حدیث د زکوٰة په باب کښی نه دے، بلکه معنی دا چه د یتیم په مال کښی تجارت کوی چه ترته په نفقه کولو او خرچ کولو سره مال ختم نه شی، شارحؒ دی خبری د پاره چه د صدقه اطلاق په نفقه کیږی بطور تائید دا حدیث هم راوړے دے چه نفقة المرء علی نفسه صدقةٌ یعنی دسړی په خپل ځان باندی نفقه کول هم صدقه ده، نو دلته کښی په نفقه باندی د صدقه اطلاق شوے دے،

جواب ان ای یکون الخ شارحؒ فرمائی چه دا ماتنؒ عبارت مذکوره یعنی کان مردوداً منقطعاً دا ان شرطیه جواب دے، معنی دا چه خبر په دغه خلورو واړو مواضعو کښی یعنی چه خبر مخالف دی د کتاب الله سره او د سنت مشهوره سره او

حادثه مشهوره وی او یا ترینه اعراض کړے امامانو د صدر اوّل نوبه وی
خلورو وارو مواضعو کښی به هم مردود وی لکه په نوع اوّل یعنی کلمچه ناقل
کښی نقصان وی او خبرئے مردود وی دغه شان دلته کښی به هم مردود وی یعنی
ردّ کولے به شی او قبولے به نه شی،

او دغه خبر چه باطنی انقطاع وی
په کښی او نقصان په کښی وی وجه نه راغلے وی، چه مخالف وی د حادثه
مشهوری سره مثلاً مونږ یوه حادثه مشهوره وه، یعنی مونږ داسی مسئله
وه چه یو کس سره تعلق نه لری او ابو هریرهؓ روایت کړے دے چه نبی
علیه السلام به په ماښځه کښی په بسم الله باندی جهر کولو او مونږ
یوه داسی حادثه وه، چه زرګونو صحابه کرام او کبار صحابه کرامؓ هیڅ ورته
حاضر یدل پسی هغوی نبی علیه السّلام پسی مونږ کړے دے اویو
نه هم دا روایت نه دے شوے، ماسوی د ابو هریرهؓ نه چه نبی علیه په ماښځه
کښی په بسم الله باندی جهر کړے دے لهذا اعادهٔ د اعجمیه غوندی خبره
شکاری چه د اتسمیه صرف جناب ابو هریرهؓ اوریدلی وه اویل چا نه وه اوریدلی
یا اعراض کړے وی د حدیث نه امامانو د دور د صحابه کرامؓ یعنی صحابه کرامؓ
چه خپل مابین کښی کلام کړے وی په رائے سره یعنی دا یو څیز یاره کښی ئے صرف خپله
رائے ورکړی وی، او حدیث طرف ته ئے نظر نه وی کړے نو دا د وی خبری دلیل
دے چه دغه حدیث به منقطع وی په مثال په طور باندی د صحابه کرامؓ په مابین
کښی په دی خبره اختلاف وو چه ایا ښځه صبی باندی زکوٰة شته او که نه، او حدیث
ته د وی التفات و نه کړو چه ابتغوا فی مال الیتامیٰ خیرا کیلا تاکله الصدقة یعنی یتیم
په مال کښی تجارت کوی چه چیرته صدقه ئے ختم نه کړی،
هر چه کتاب الله سره مخالفت راغلے وی نو څکه به مردود وی چه خبر
واحد مفید ظن دے او کتاب الله مفید قطع او یقین دے، لهذا کتاب الله

سره مقابله نشی کولے او هر چه په دویم صورت کښی یعنی چه دسنّت مشهوره سره ئے مخالفت را غلے وی نو حُکم به مردود وی چه سنت مشهوره قطعی الثبوت او خبر واحد نه پوریته دے، لهذا هغه لره به اعتبار ورکولے شی او هر چه احاد ثه مشهوره وی نو حاد ثه مشهوره ته کثیرین حاصرین ی، او دیو کس مخالفت دوهغه کثیرینو سره دی لره څه اعتبار نشته دے، او هر چه څلورم صورت کښی نو صحابه خو دَ دین بنیاد ونه او دوی اعراض دیو حدیث نه دا دی دلیل دے، چه یا به دراوی نه سهوه شوی وی او یا به داحدیث منسوخ وی او یا به په کښی بل څه علت موجود وی دی وجه نه به په عمل نه کوی،

والتقسیم الثالث فی بیان محل الخبر الذی جعل الخبر فیه حجة وهو اما حقوق الله تعالیٰ وهو نوعان العقوبات وغیرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام مافیه الزام محض او الزام فیه اصلا وفیه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسیم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان یکون خبر الرسول ﷺ او اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهی من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام۔

ترجمه:- او تقسیم ثالث په بیان د محل د خبر کښی دے هغه محل چه خبر په هغه کښی حجّت کړے شی او دا به یا حقوق الله کښی وی او دا په دوه قسمه دے یا به عقوبات نه وی او یا به دینه ماسوی وی او یا به حقوق العباد وی او دا په دری قسمه دے، یو هغه چه محض الزام وی په کښی او بل هغه چه دَ سره نه په کښی الزام نه وی او بل هغه چه من وجه په کښی الزام وی او من وجه الزام نه وی پس دا پنځه قسمه شول، او دا تقسیم د مطلق خبر واحد دے عام دینه که خبر د رسول ﷺ وی او که د اصحابو وی، او که د عاموخلقو وی د بازار خاوند انو نه او دا د مشهور سلفو د جمهور سلفو نه وی، له وجهی د اقتداء د فخر الاسلام نه،

تشریح:- صاحب المنارؒ د تقسیم ثالث بیان کوی پس دریم تقسیم وهغه محل په بیان کښی دے، چه خبر په هغے کښی حجت کرئ حضرت شارحؒ دوے محل او تقسیم دوه قسمونه تر کړے دے، او هغه دا چه دا محل به یا د الله د حق نه وی او یا به د بنده کا نو د حق نه وی که د الله د حق نه وی نو یا به عقوبات نو یعنی حدود څخه وی، او یا به دینه ماسوی د عبادا تو څخه وی، او که حقوق العباد وی نو دا حُان ته دری قسمونه لری، یو هغه چه صرف په ملا باندی په کښی یوشئ لازم کول وی یعنی محض الزام وی په کښی او دویم هغه چه بالکل په الزام نه وی دریم هغه صورت دے چه په یو وجه سره په کښی الزام وی او په یو وجه سره په کښی الزام نه وی پس دا تول پنځه اقسام شول د هر یو مثال به ان شاء الله راشی،

وهذا التقسیم الخ سره شارحؒ په ماتن رحؒ باندی یو اعتراض کوی، او هغه دا چه ده دا تقسیم کړے دے، نو د مطلق خبر واحد نه کړے دے، بر ابره خبره ده که خبر واحد د رسول وی او که د صحابی وی او که د بازار ځ عاموخلقو وی حالانکه زمونږ نه بحث په خبر د رسول او صحابی کښی روان دے، نه د عام بازاری خلقو په خبر کښی، شارحؒ وائی چه د جمهور سلف د مشهور رسا محاتو نه دا هم یو مسا محره او دا مسا محرئ د فخر الاسلام بزدوی دا اقتدا، د وجهی نه کړی ده حُکه چه فخر الاسلام دا سی کړی دی نو د ده هم د هغه تابعداری کړی ده،

فان کان من حقوق الله تعالیٰ یکون خبر الواحد فیه حجة سواء کان من العبادات والعقوبات او دائرة بینهما او مؤنة مع احدهما ولکن قیل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حدیث اذا التقی الختانان من عائشةؓ وحدها وقیل بشرط عدد لان النبیؐ لم یقبل خبر ذی الیدین فی عدم تمام صلاته مالم ینضم الیه خبره غیره خالفا للکرخی فی العقوبات فانه لا یقبل فیها خبر الواحد

ولا یثبت الحدود منه لان فی اتصاله الی الرسولؐ شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبینات عند القاضی فیجوز بالنص علی خلاف القیاس وهو قوله تعالی فاستشهدوا علیهن اربعة منکم وامثاله ولان الحدود لم یثبت بالبینات وانما تثبت اسبابها والحدود ثابتة بالکتاب -

ترجمه :- پس که چې نه محل د الله د حقو توخنه وی نو خبر واحد به په دی کښی حجّت وی برابره خبره که دا محل د عبادانو توخنه وی او که عقوبات توخنه وی، او که دا ئر وی په مابین د دواړو کښی او که پیوسته وی که سره ویونه لیکن ویلے شوی دی چه بغیر د شرط د عدد نه، حُکه چه صحابه کرامؓ قبول کړے، حدیث اذا التقی الختانان د عائشهؓ نه یوازی او چا ویلی دی چه شرط د عدد سره حُکه چه نبی علیه السّلام نه دے قبول کړے خبر د دو الیدین په عدم تمام والی د صلوة کښی تر خو چه ئے د سره ضم نه کړو، خبر د بل کس، خلاف ثابت دے، کرخیؒ سره په عقوبا تو کښی حُکه چه د د ۀ په نزد په عقوبا تو کښی خبر واحد قبول نشی، او نه د د بینه حدود ثابتیږی حُکه چه په اتصال د دغه حدیث کښی په طرف د رسولؐ شبه ده، او حدود ختمیږی په شبهاتو سره او هر چه د حدودو اثبات دے په گواهانو سره په نزد د قاضی باندی نو دا جائز دے په نصّ سره خلاف القیاس، او هغه دا قول د الله تعالی چه گواهان مقرر کړی په دوی باندی خلور د خیلو نه او د دی امثال د اخله، او حُکه چه حدود ثابت په گواهانو سره نه دی په گواهانو خو صرف اسباب ثابتیږی د حدودو او حدود خو ثابت دی، په کتاب الله سره،

تشریح :- ماتن رح دهغه محل بیان کوی چه خبر واحد په کښی حجّت کرځی او د حقوق الله څخه تعلق لری، برابره خبره ده که د عبادا تو نه وی لکه صلوة وغیره شوه، او که د عقوبا تو نه وی لکه حد د او قصاص شول او که دائر وی په

مابین د عباداتو او عقوباتو کښی لکه کفاره شوه نوکه د ی ته وګوری چه جزاء د فعل بد ده نو عقوباتو ته ګوری او که د یته وګوری، چه اداء کیږی په فعل د عبادت سره مثلاً کفاره دیمین واخلے نو اداء کیږی په صوم سره هم او صوم عبادت دے نو د عباداتو نه ګرځی او یا به تعلق لری د عبادت سره او یا د عقوبت سره لکه عشر شو، نو داد پیدا وار ډزمکی نه اداء کیږی، خو معرف ئے معرف د نه ګڼلے دے، او د اعبادت دے، او خراج واخله نو خراج د کافرد کفر د وجې نه اغستلے کیږی، نو عقوبت سره تعلق لری،

ولکن قیل الخ سره حضرت شارح رح اختلاف طرف ته اشاره کوی او هغه داچه بعض حضرات وائی چه په حقوق الله کښی یه خبر واحد حجت ګرځی نو د ولوی په باره کښی د عدد شرط نشته دے، بلکه دیو راوی خبر یه هم حجت ګرځی او د دوی دلیل دا وائی چه صحابه کرامؓو د عائشې رضی الله عنها بی بی نه یوازی د اسی حدیث قبول کړے، چه کله التقاء ختانین یعنی د سړی او د ښځی د شرمګاه راشی نو غسل به واجبیږی او چا ویلے دی چه عدد شرط دے، او د یوکس خبر به نشی قبولے او د دوی دلیل دا دائ چه نبی علیه السلام په ده وکعاتو باندی سلام وارولو نو ذوالیدین وویل چه یا رسول الله ډهیر شو د رنه اوکه قصر د وکړو، نو نبی علیه السلام وفرمائل چه داهیڅ نه دی شوی لیکن هرکله چه نور وخلق تصدیق وکړو نو بیا نبی علیه السلام ده وه رکعته نور وکړل نو دلته کښی یوازی د ذوالیدین خبر قبول نه کړو، تر څو چه ئے ورسره نور ضم نه کړل د ینه دا معلومه شوه چه د یوکس خبر حجت نه ګرځی، لیکن محشیؒ دینه جواب دا کړے دے، چه د ذوالیدین خبر یوازی نه قبلول د تهمت نه د بچ کولو په خاطر وو، ځکه چه موږ حادثه مشهوره ده، او صرف د یوکس خبر د ی کول د عدم تمام والی په باره کښی او د نور و نه د رکول په د ی کښی تهمت شبه ر اغله په ذوالیدین باندی، د ی وجه نه رسول الله ورسره د نور و انضمام هم وکړو، بیا ماتؒ دامام الهمام الکرخی رح اختلاف طرف ته اشاره وکړله چه عقوباتو په باب کښی کوخی مخالف دے، او هغه وائی چه عقوبات یعنی

حدود مثلاً دانه ثابتیری په اخبار احاد و سره حُکه د خبر واحد په اتصال الی الرسول کښی شبه وی، حُکه خبر واحد مفید د قطع او یقین نه وی، بلکه مفید د ظن وی او حدود د دفع کیږی په شبهاتو سره،

وامّا اثباتهما بالبیّنات الخ سره شارحؒ دفع د یو سوال کوی او هغه دا چه حدود په شبهاتو سره دفع کیږی نو کار ده چه په بیّنه یعنی گواهانو سره بیا هم ثابت نه شی، حُکه چه په دی کښی هم شبه وی حُکه دا خبر واحد وجه لری حُکه چه د متواتر نه کم وی، نو خبر واحد وی لهذا بیّنه هم داسی شوچه شبهه په کښی راغله لهذا ثابت د شی په دی سره حدود او امر لیس کذالک حُکه چه بیّنه سره حدود ثابتیری نو دی نه شارحؒ جواب ورکوی او هغه دا چه د حدو د و اثبات په بیّنه سره د اخلاف القیاس په نص سره ثابت دے یعنی قیاس خو دا تقاضا کوی چه حدِ ثابت نه شی په بیّنه سره لوجود شبهة فیه لیکن چونکه په نصّ سره دا خلاف القیاس ثابتیری

او هر چه نصّ دے نو هغه قول دے د باری تعالیٰ چه فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ یعنی که زنا نه را ثابته وکړی په فاحشه باندی نو د خپل ځان نه په خلور گواهان مقرر کړی یا دد ی نه نور امثال داخله،

ولان الحدود لم یثبت الخ سره شارحؒ دا اعتراض مذکور نه دویم جواب کوی، او هغه دا چه په بیّنه باندی حُکه اعتراض مه کوه چه بیّنه سره خو نفس حد نه ثابتیری، مثلاً حد د زنا نو داځکه په بیّنه خو ثابت نه دے دا خو ثابت دے، په نصّ سره کتاب سره بیّنه سره خو صرف د دغه حدود اسباب ثابتیری لهذا په بیّنه باندی د خبر واحد قیاس کول صحیح نه دی حُکه خبره د خبر واحد عقوبات او حدود په اثبات کښی روانه ده، نه دا چه د اسبابو د اثبات په بیان کښی،

وَاِنْ كَانَ مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ مَا فِيهِ اِلْزَامٌ مَحْضٌ كَخَبَرِ اِثْبَاتِ الْحَقِّ

علی احد فی الدیون والاعیان المبیعة والمرتهنة والمغصوبة تشترط فیه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولایة بان یکون اثنین ویتلفظ بقوله اشهد وتکون له الولایة بالحریة فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاباحة المتقدمة یخ یقبل خبر الواحد عند القاضی فی المعاملات التی فیها الزام علی المدعی علیه۔

**ترجمہ**:- اوکہ چرتہ محل د حقوق العباد شخہ وو او دوہنځ نہ چہ صرف الزام دی پہ کښی لکہ خبر د اثبات د حق پہ لوکس باندی پہ قرضو او پہ اعیان مبیعہ کښی او پہ کامنرہ کښی او پہ مغصوبہ کښی نو پہ دی کښی شرطونہ دے تول شرطونہ د عقل، عدالت ضبط او اسلام نہ سرہ د عدد نہ او د لفظ د شہادت نہ او د ولایت نہ پہ دی شان چہ وی بہ دوہ او تلفظ بہ کوی پہ دی قول سرہ چہ اشہد او ولایت بہ د ورسرہ ہم حاصل دی د حریت پہ وجہ باندی پس ہرکلہ چہ جمع شی دا دری واړہ شرطونہ سرہ د خلورو پرانہ دیو شرطونو نہ نو پہ دغہ وخت کښی بہ بیا قبلولے شی، خبر واحد پہ نزد د قاضی باندی پہ ہغہ معاملاتو کښی چہ پہ ہغے کښی الزام دی پہ مدعی علیہ باندی،

**تشریح**:- صاحب المنار د ہغہ محل بیان کوی چہ خبر واحد کښی حجت کرځی، او د حقوق العباد شخہ دی، او اوّل قسم دی یعنی ہغہ چہ پہ بل باندی پہ کښی صرف یوہ خبرہ لازم کول دی، مثلاً د اخبر چہ پہ تا د فلانی دومرہ قرضہ دہ، یا دغہ شیز تا فلانی تہ بیع سرہ اغستے دے، یا تا سرہ د فلانی رھن او کامنرہ کړے دے یا تا د اغصب کړے دے، د فلانی نہ نو د لتہ کښی پہ مدعا علیہ باندی صرف دیو خیز ثابتول دی، او لازم کول دی لہذا پہ دی خبر کښی سبق کل شروط ھم ضروری دی یعنی خبر ورکوونکے بہ عاقل دی عادل بہ وی ضابط بہ وی، مسلمان بہ وی، او دی سرہ نور ہم دری شروط ضروری دی، او ھغہ د اچہ د خبر ورکوونکو تعداد بہ دوہ دی عند الامکان او بل خبر ورکوونکی بہ

لفظ د شهادت استعمالوی یعنی داسی به وائی چه مونږ ګواهی ورکوو، اوبل داچه خبرورنکولره دحریت په وجه ولایت حاصل وی غلامان به نه وی ولایت معنی ده وقول نافذکول په غیر باندی، او عبد لره ولایت نشته دے، پس هرکله چه داکل واړه ووه شروطونه موجود شی، په خبرورکو نکوکښی قاضی به بیاده وی خبر قبلوی و معاملات تو په باب کښی او په مدعاعلیه باندی به حق ثابتوی،

وَان کان لا الزام فیه اصلا کخبر الوکالة والمضاربة والرسالة فی الهدایا و نحوها بان یقول وکلک فلان او ضاربک فی هذا او اهدی الیک هذا الشئ هدیة فانه لا الزام فیه علی احد بل یختار بین ان یقبل الوکالة والمضاربة والهدایة وبین ان لا یقبل یثبت باخبار الآحاد بشرط التمییز دون العدالة یعنی بشرط ان یکون المخبر ممیزا صبیا کان او بالغا حرا کان او عبدا مسلما کان او کافرا عادلا کان او فاسقا فیجوز لمن اخبره بالوکالة والمضاربة ان یتصرف فیه ویباشره دون الانسان فلما یجدی جلا مستجمعا للشرائط ببعثه الی وکیله او غلامه بالخبر غیر فلو شرطت فیه الشروط لتعطلت المصالح فی اکثر الاعمال ولان الخبر غیر ملزم فی الواقع فلا تعتبر فیه شرائط الالزام والنبی کان یقبل خبر الهدیة من البر والفاجر۔

**ترجمه**:- اوکه چرته دسره نه په کښی الزام نه وی لکه خبرد وکالت مثو اودمضاربت اود پیغام لیږلو په هدایاکښی اویا په مثل دوی باندی په دی شانسے چه وائی فلانی تالره وکیل جوړ کړے دے، اویا تالره مضارب جوړ کړے دے په دی څیزکښی اویا تانه ګے داڅیز هدیه کړے دے، نو په دی کښی دسره نه څه الزام نشته دے، په یوکس باندی، بلکه مختار دے په مابین دوی کښی چه قبول کړی وکالت لره اومضاربت لره اوهدیه لره او په مابین دوی کښی چه قبول ئے نه کړی ثابتیږی داپه اخبار احاد دوسره په شرط دتمیز سره نه په عدالت سره یعنی شرط دے چه خبر ورکونکے به تمیز کونکے وی برابره ده که صبی وی اوکه بالغ وی، که حر وی اوکه عبد وی

که مسلمان وی اوکه کافر وی، که عادل وی اوکه فاسق وی، پس جائزه دهغه چا
دپاره چه هغه ته خبر ورکړے شی په وکالت سره او مضاربت سره چه تصرف
وکړی، په دی کښی او مباشرت ئے وکړی، حُکه انسان د پرکم موندہ کوی داسی سړی
لره چه جمع کولنکے وی پوره شرطونه لره چه د لیږی خپل وکیل یا غلام ته یو
خبر سره پس شرط کړے شی په دی کښی شروط مذکوره نو په عالم کښی به مصالح
فوت شی او بل داچه خبر هم څه الزام نه راولی، په واقع کښی پس نه دی معتبر په دی
کښی د الزام شرائط او نبی علیه السلام قبول کړے دے، خبر د هدیه د هر نیک
او بد نه،

تشریح:- حضرت ماتن دهغه محل بیان کوی چه خبر واحد په کښی حجت
کړئ او د حقوق العباد قبیلے نه وی او په چا باندی په کښی څه الزام یعنی څه شیز
د نام کول نه وی، حضرت شارح ئے تشریح او توضیح په امثله سره کړی ده، مثلاً
یو کس چاته خبر ورکړی چه فلانی تاته د خپل ځان وکیل جوړ کړے دے، او یائے تاته
په دی شیز کښی مضارب جوړ کړے دے مضاربت د امعنی چه د رب المال د طرف نه مال
وی، او د مضارب د طرف نه محنت وی، مثلاً خالد زید ته وائی چه ما سره عقد مضاربت
وکړه یعنی مال او دولت به ځما وی، او عمل او محنت به ستاوی یا د ۀ وائی چه ما خپل
ئے تاته هدیه کړے دے، یا مثلاً بل شیز واخله مثلاً تاسره د اخیز بطور امانت اینبودے
اوس په دی کښی په دغه کس باندی څه الزام نشته دے که دے وکالت قبلوی،
اوکه نه قبلوی اوکه مضاربت قبلوی اوکه نه قبلوی، دغه شان هدیه قبلوی
او نه قبلوی د ۀ لره په دواړو خبرو کښی اختیار دے، اوس د اسی قسمه خبر چه
پر کښی په چا باندی څه الزام نه وی، د اسی خبر کښی شرط دا دے چه په اخبار احاد
سره به ثابتیږی خو خبر ورکونکی د پاره شرط عدالت ضروری نه دے
چه خامخا عادل به وی، دغه شان اسلام او عقل کامل ورلره هم ضروری نه دے
بلکه چه ممیّز وی فقط برابره خبره ده که صبی وی اوکه بالغ وی اوکه آزاد وی اوکه غلام
وی، اوکه مسلمان وی اوکه کافر وی که عادل وی اوکه فاسق وی د ۀ خبر به بشرط
التمیز قبلولے شی، لهذا چا ته چه خبر په وکالت سره یا مضاربت سره ورکړے شی، نو

هغه لره جائزه ده، چه تصرّف په وکالت او مضاربت کښې اختیار کړی، وجه دا ده چه که یو سړے خپل وکیل ته یا غلام ته مثلاً یو خبر لیږل غواړی نو هغه د پاره د داسې سړی موندل د هر شکل دی چه هغه کښې په عدالت او ضبط او عقل اداسلام قول شرط نه موجود وی، لهذا که داشرط نه په کښې شرط کړے شی، نو په دنیا کښې مصالح فوت شی د خلقو کار نه به فوت شی حکمه مونږ ه کور وچه اهل بازار یو ماشوم لره چه تمیز په کښې وی او په بنهٔ بد پوهیږی یو بل ته لیږی رالیږی او خپل کار نه ځپه روان کړی دی لهذا که د خبر لیږونکی د پاره دا شرط مذکوره شرط کړے شی نو خبرې به ډیره گرانه شی، او شرع کښې حرج نشته دے، او بل داچه په دې خبر کښې خو په چا باندې واقعةً د څه څیز لازم کیدل هم نشته دے، لهذا د الزام والا شرائط دلته کښې نه وی معتبر کول پکار او رضه شان نبی علیه السلام دهدیه باره کښې خبره ده او نیکته قبول کړے دے، دینه هم دا معلومه شوه چه په کوم څیز کښې په چا څه الزام نه وی نو په هغے کښې خبر ورکونکی د پاره مذکوره شروط شرط نه دی، ورنه به فاجر کښې خو عدالت نه وی، نو پکار ده چه نبی علیه السلام د د ٔ خبر نه قبلولے او امر لیږلے کذلك دے کمال قال الشارحؒ -

وان کان فیه الزام من وجه دون وجه کخبر عزل الوکیل وحجر الماذون فانه من حیث ان الموکل والمولی یتصرف فی حق نفسه بالعزل والحجر کما یتصرف بالتوکیل والاذن فلا الزام فیه اصلا ومن حیث ان التصرف ویقتصر علی الوکیل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة فی ذلك ففیه الزام ضرر علی الوکیل والعبد فلهذا یشترط فیه احد شطری الشهادة عند ابی حنیفةؒ یعنی العدد والعدالة ای لا بد ان یکون المخبر اثنین او واحد عدلا رعایة لشبه الجانبین اذ لو کان الزاما محضًا یشترط فیه کلاهما ولو لم یکن الزامًا اصلاً لم یشترط فیه شی منهما فوقرنا حظا من الجانبین فیه وعندهما لا یشترط فیه شیٔ بل یثبت الحجر والعزل بخبر کل ممیز وهذا اذا کان المخبر فضولیًا فان کان وکیلا او رسولا من الموکل والمولی لم تشترط العدالة والعدد

اتفاقا لان عبارة الوکیل والرسول کعبارة الموکل والمرسل ،

**مسئلہ ۱۔** اوکه چرته په کښی من وجه الزام وی اومن وجه نه وی، لکه خبرد وکیل د معزول والی او منع کولو د ماذون نودا په دی حیثیت سره چه موکل اومولی نصرف کوی په حق دخپل نفس کښی په عزل اود منع کولو سره لکه څرنګه چه ئے تصرف کولو په وکالت او په اذن سره نو په دی کښی بیا دسره څه الزام نشته دے، او په دی حیثیت سره چه تصرف مقصور کیږی په وکیل او عبد باندی پس د عزل اوحجر نه او په دغه خیز کښی چه دوی باندی ذمداری لازم کیږی نو په دوی کښی الزام او نقصان دے، په وکیل او عبد باندی پس دی وجه نه په وکښی شرط دے، یوه طرفینو د شهادت نه په نزد د امام ابوحنیفہؒ باندی یعنی عدد یا عدالت یعنی لابدی ده چه خبرو رکونکی به دوه وی او یا به یوی خو عادل به وی له وجهی لحاظ سا تلو د شبه د دواړو طرفونو نه، حُکه کهرته دا محض الزام وے نو په دوی کښی به دواړه شرط وے، اوکه دسره الزام نه وے، نو په دواړو کښی به یو هم شرط نه وے، پس موتبره پوره کړل حصه د جانبینو نه په دی کښی او په نزد د صاحبینوؒ باندی په دی کښی یو شرط هم نشته دے، بلکه ثابت بری، عزل اوحجر په خبرد هر یو تمیز کونکی اوذا خبره په هغه وخت کښی د ه چه کله خبرو رکونکے فضولی وی یعنی اجنبی وی اوکه چرته وکیل وی او یا رسول وی د موکل اومولی د طرف نه نو نه په کښی علت شرط دے او نه عدد اتفاقی طور باندی حُکه چه عبارت د وکیل او د رسول په شان د عبارت د موکل او د مرسل دے،

**تشریح:** حضرت ماتن رحمة الله علیه دهغه محل بیان کوی چه د حقوق العباد د قبیلے نه وی اومن وجه په کښی الزام وی اومن وجه الزام نه وی، حضرت شارحؒ امسئله سره تشریح کړی ده اوهغه داچه یو کس خبرو رکړی هغه چا ته چه وکیل جوړ کړے وی، اویا غلام ته چه مالک و زیره تجارت اذن اواجازت ورکړے وے چه تاله موکل د وکالت نه معزول کړے دے اویا ته ئے د تجارت کولو نه بند کړے ی، او س په دی کښی من الزام نشته اومن وجه نشته حُکه چه دی ته وکړی چه

دلته کښی موکل او مولی په خپل حق کښی تصرف کوی حُکه چه موکل وکیل لره معزوله کوی نو دا دده حق کښی تصرف دے، او که مولی او مالک د عبد لره د تجارت کولو نه منع کوی نو دا دوه په حق کښی تصرف کولدی، نکه څرنګه چه موکل وکیل په وکالت سره نیولو دیا مالک عبد لره د تجارت اذن ورکولو، دا دوی په خپل حق کښی تصرّف کول وو، نو دغه شان د وکالت نه معزوله کول او د تجارت نه منع کول دا دوی په خپل حق کښی تصرف کول دی او په وکیل او عبد باندی څه الزام نشته او که نه دی ته وکورې چه د معزول والی نه پس وکیل او د بند ولو نه پس عبد وکالت او تجارت کوی نو اوس د دوی دا تصرف صرف په دوی پوری مقصور دے، لهذا که دوی نه څه غلطی یا نقصان وشی نو موکل او مالک به ذمه دار نه وی، بلکه دوی به ذمه دار وی نو په دی حیثیت سره په وکیل باندی او په عبد ماذون باندی د ضرر او نقصان الزام راځی، بهرحال په خبرو عزل د وکیل کښی او په خبرو بند ولو د عبد ماذون کښی من وجه الزام نشته چه وکیل او په عبد باندی او من وجه الزام شته دی وجه نه امام صاحب فرمائی چه په طرفینو شهادت کښی به دیو نه لاډبدی وی، یعنی یا به خبرو رکونکی دوه وی یعنی عدد شرط دے او یا به یو وی نو عادل به وی امام صاحب دلیل دا ولُے چه په وی کښی چونکه دوه دار وجا نبو یعنی د الزام او عدم الزام شبر شته لهذا دهر جانبه رعایت سائل پکار دی، حُکمے که د اصل محض د الزام والا محل دے نو هم به په کښی د عدالت شرط دے او هم عدد او که چرته د اصل محل د لا الزام فیه اصلاً وے نو بیا به په کښی یو هم شرط نه وے لهذا مونږ ته دوه دار و طرفو نو خیال وساتلو او دغه دا چه یا به تعداد دوی او که یو وی نو عادل به وی،

او په نزد د صاحبینو یعنی امام ابو یوسف او امام محمد رحمهما الله نه عدالت شرط دے او نه په کښی عدد شرط دے، بلکه که په عزل یا حجر یا بندی خبر ورکړی، هر ډیر کونکے نو پس کافی دے، حُکه که عدالت او عدد په کښی شرط کړے شی نو امر به شکل وګرځی خبره به گرانه شی، حُکه معاملات تو کښی د اخبری اکثر ی اځی،

شارح رح فرمائی چه دا اختلاف په هغه وخت کښی وی کے چه کله خبر ورکونکے فضولی یعنی اجنبی وی، او که چرته دا خبرو وکیل په ذریعه وی او د یا د پیغام لیږدولکی به ذریعه

دی، نو یا په کښی عدد او عدالت بالاتفاق شرط نه دے حُکه چه د وکیل خبر او د مامسول خبر داسی دے لکه د موکل او د مرسل یعنی پیغام لیږونکی خبر او د موکل او مرسل دواړه نه عدد شرط دے او نه عدالت شرط دے، پس چه موکل خپل وکیل ته وائی چه تاسو معزوله کړے ځی نو دا کافی دی وکیل د عزل دواړه هکذا فی العبد المأذون۔

والتقسیم الرابع فی بیان نفس الخبر وهذا التقسیم ایضا لمطلق خبر الواحد اعم من ان یکون خبر الرسول او غیره ولهذا قال وهو اربعة اقسام قسم یحیط العلم بصدقه کخبر الرسول اذا الادلة القطعیة قائمة علی عصمته عن الکذب وسائر الذنوب وقسم یحیط العلم بکذبه کدعوی فرعون الربوبیة لان الحادث الفانی لا یکون الها بالبداهة وقسم یحتملهما الکذب علی السواء کخبر الفاسق فانه من حیث اسلامه یحتمل الصدق ومن حیث فسقه یحتمل الکذب فهو واجب التوقف وقسم یترجح احدا حتماله علی الاخر کخبر العدل والمستجمع للشرائط۔

ترجمه:۔ او تقسیم رابع په بیان د نفس خبر کښی دے او دا تقسیم هم د مطلق خبر واحد دے، عام دے دینه کہ خبر د رسول ﷺ وی او که خبر د غیر رسول ﷺ وی او دی وجه فرمائی چه هغه په څلور قسمه دے، یو قسم هغه چه علم احاطه کړی وی په صدق د هغے باندی لکه خبر د رسول ﷺ شو حُکه قطعی دلائل قائم دی په عصمت د رسول ﷺ باندی، د کذب او د نورو کناهونو نه او بل قسم هغه دے چه علم احاطه کړی وی د هغے په کذب باندی لکه دعوه د فرعون شوه د خدائے حُکه چه حادث او فانی الهه نه شی جوړیدے بد یهی طور باندی او بل قسم هغه چه احتمال د صدق او کذب برابر لری، لکه خبر د فاسق حُکه چه د اسلام په حیثیت سره دا احتمال د صدق لری او د فسق په حیثیت احتمال د کذب لری پس دا واجب التوقف دے، او بل قسم هغه دے چه راجح وی یو احتمال په بل باندی لکه خبر د عادل چه جمع کړے ټکے وی نو لوشرائطو لره،

تشریح:۔ حضرت ماتن رح د دغه تقسیم تو نه چه مختص دی په سنتو پوری

خلورم تقسیم بیانوی او دا تقسیم د نفس خبر په بیان کښی دے نه د راوی او د محل وغیره په بیان کښی او دا تقسیم هم د مطلق خبر واحد په بیان کښی دے که خبر د رسول وی او که غیر د رسول وی او هم دا تقسیم د لسو څخه نه ده، ورنه خبر د خو په خبر واحد د رسول کښی روانه ده، بهرحال خبر واحد د خپل نفس په اعتبار یو سره په خلور قسمه دے یو قسم هغه دے چه علم د هغے په صدق باندی احاطه کړی وی او د کذب په کښی یو سره احتمال هم نه وی، لکه رسول یو خبر ورکړی نو په دی کښی او س د کذب احتمال نشته ځکه چه رسول د کذب نه او د هغه شان د کذا هو نو نه پاک دے او په دی باندی قطعی دلائل قائم دی ځکه که نبی علیه السلام نه کذب صادر شی نو د خلقو د اعتماد به په بیا څه پاتے نکړی، لهذا کذب د نبوت د حکمت سره منافی دے او بل د خبر واحد هغه قسم دے چه کذب په احاطه کړی وی، او د صدق احتمال پکښی نه وی لکه فرعون چه د عوه کړی وه د خدائے نو د د ۀ د خدائے د اخبر قطعاً کاذب وو، ځکه چه فرعون خو یو حادث او فانی بنده دے او حادث او فانی الله کله جوړ یدے شی ځکه چه الله خو به د اسی ذات وی چه واجب الوجود وی یعنی وجود ئے ضروری وی او عدم ئے محال وی او نه به محتاج وی، او انسان خو ممکن دے د وجود او عدم په کښی برابر دی، او اوّل کښی هم معدوم وی او اخر به په هم عدم جاری کیږی، ځکه کل من علیها فان ویبقی وجه ربک ذوالجلال والاکرام

او دریم قسم د خبر واحد هغه دے چه هم د صدق احتمال لری او هم د کذب یعنی برابر احتمال لری، د دوارو لکه خبر د فاسق شو یعنی مسلمان کناهکار نو که اسلام تړئے کوی د صدق احتمال لری او که نافرمانی ته ئے کوری نو احتمال د کذب لری لهذا دی خبر کښی به توقف واجب وی یعنی نه به ورته صادق ویلے شی او نه کاذب، تر دی چه یو دلیل قائم شی په صدق باندی او که کذب باندی او څلورم قسم د خبر واحد خبر واحد د هغه عادل کس دے، چه پدول شرائط یعنی ما قبل اربع شرائط مذکوره به کښی موجود وی نو په دی کښی به احتمال صدق راجح وی په احتمال د کذب باندی ځکه شرائط موجوده والی په وجه باندی۔

ولهذا النوع الاخیر المقصود ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان یسمع الحدیث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان یحفظ بعد ذلك من اوله الی اخره وطرف الاداء بان یلقیه الی الآخر لتفرغ ذمته ۔

ترجمہ:- اودی اخری نوع دپارہ کومہ چہ پہ دی حُلے کښی مقصود دہ، دری طرفہ دی طرف د سماع چہ دا وری اولاً حدیث د محدث نہ اوطرف د حفظ چہ پس دا وریدلو نہ ئے حفظ کړی دا ؤل نہ وا خلی تر اخرہ پورے او طرف د اداء چہ بل تہ ئے بیان کړی چہ د دغہ ذمہ فارغہ شی،

تشریح:- حضرت ماتنؒ د نفس خبر واحد خلور قسمہ بیان کړل، بیا فرمائی چہ پہ دی خلورو اړو قسمونو کښی مقصودی آخری قسم دے، حُکہ اوّل خبر چہ خبر الرسولؐ دے، هغہ موبنږہ د عدل پہ واسطہ را رسید لے دے، لهذا صرف معرفت دحوالو دغے خبر کافی دے، او دوہم پورے غرض د اصولی تعلق نہ لری حُکہ غرض د اصولی استنباط د احکامو دے، او دا دغہ خبر سرہ تعلق نہ لری او دریم پورے هم غرض د اصولی تعلق نہ لری، لهذا غرض د اُصولی صرف منحصر شو پہ رابع قسم پورے، پس دی قسم رابع دپارہ دری طرفہ دی، یو طرف د سماع دے سماع د معنی چہ اولاً د محدث څخہ کونکی سماع وشی، او دا وریدل شی دویم ئے "حفظ دے" او هغہ دا چہ څرنگہ ئے سماع د حدیث کړی وی، دغہ شان ئے حفظ هم کړی، او دریم طرف ئے د اداء دے، او هغہ دا چہ هم دغہ شان ئے بل تہ هم بیان کړی، چہ دے ترینہ خپلہ ذمّہ فارغہ کړی، او بل تہ ذمہ داری پہ غاړہ کړی۔

وفی کل طرف منها عزیمة ورخصة فالاول طرف السماع وذلك اما یکون عزیمة وهو ما یکون من جنس الاسماع ان یسمع التلمیذ عبارة الحدیث مشافهة او مغایبة بان تقرأ علی المحدّث من کتاب او حفظ وهو یسمع ثم نقول له اهو کما قرأت علیك فیقول هو نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه کان اشد عنایة فی ضبط

المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغیره او یقراء علیك المحدث بنفسه من کتاب او حفظ وانت تسمعه وقیل هذا احسن لان رکان وظیفة النبیﷺ والجواب انه معلّم الامة وکان مامونا عن الخطا والنسیان فالاحتیاط فی حقنا هو الاول او یکتب الیك کتابا علی رسم الکتب بان یکتب قبل التسمیة من فلان بن فلان الی فلان بن فلان ثم یسمی ویثنی ویذکر فیه حدثنی فلان عن فلان اه ای الی ان یتصل بالرسول صلعم ویذکر بعد ذلك متن الحدیث ثم یقول فیه اذا بلغك کتابی هذا وفهمته محدث به عنی فهذا من الغائب کالخطاب ثم یقول الحاظر فی جواز الروایة وکل الرسالة علی هذا الوجه بان یقول المحدث للرسول بلغ عنی فلانا انه قد حدثنی بهذا الحدیث فلان بن فلان اه فاذا بلغك رسالتی هذه فاروعنی بهذا الحدیث فیکونا اے الکتاب والرسالة حجتین اذا ثبتا بالحجة ای بالبینة ان هذا کتاب فلان او رسول فلان علی ما عرف فی کتاب القاضی فهذه اربعة اقسام للعزیمة فی طرف السماع والاولان اکملان من الاخیرین۔

**ترجمہ:۔** او په هر طرف د دغه دری طرنو کښی یو عزیمت دے اول رخصت دے پس اول طرف د سماع دے او دا به یا عزیمت وی، او دا هغه دے چه د جنس سماع نه وی، یعنی او وروی شاگرد عبارت د حدیث مخامخ یا پس پشت په دی شان چه وے لولی په محدث باندی د کتاب نه یا د حفظ نه او هغه ئے اوروی بیا وائی شاگرد هغه ته د دغه شان دے، څرنگه چه ماتانه بیان کړو پس دے وائی هاں او ډیره احتیاط والا خبره ده، حکمه چه هرکله ئے دے په خپل بیان کوی نو دے به په حفاظت د متن د حدیث کښی ډیره توجه ورکوی، ځکه چه دے عمل کونکے دے د خپل نفس د پاره او محدث عمل کونکے وی، د بل د پاره، او یا د قراءت وکړی په تا باندی په خپله د کتاب یا د حفظ نه او ته ئے اوری او چا ویلے دی چه د ډیره ښه خبره ده ځکه دا د ظریفه د نبی علیه السلام ده، او جواب دا دے چه د امّت معلّم دے او

محفوظ وو د خطاء او د نسیان نه پس ر مونږه په حق کښی احتیاط په اول صورت کښی
دے ، او یا د لیکی تاته خط په طریقی د خطوطو باندی په دی شان چه اوّل د راوړونکی
د تسمیه نه وروسته لیکی د فلانی حُوئے د فلانی د طرف نه فلانی حُوی د فلانی ته ، بیا
بسم الله او ثنا ، لیکی او ذکر کړی په هغے کښی بیان کړے دے ، ماته فلانی حُوی
د فلانی ته اخره پوری تر دی چه اتصال وکړی نبی علیه السلام پورے او ذکر کړی پس
د دینه متن د حدیث بیاوړ لیکی په دی کښی چه کله تاته حُماد اخط ورسیږی ، او ته
پوهه شوی نو حُماد طرف نه ئے بیا نوم نه داسی شوه لکه د حاضر نه چه
خطاب وی ، په جواز د روایت کولو کښی او هم دغه رنګه پیغام لیږل دی په دغه وجه
سره په دی شان چه د ائ محدث لیږلی تر فلانی ته حُماد طرف نه ورسوه چه تحقیق
سره ماته بیان کړے دے دی حدیث فلانی حُوی د فلانی ته آخره پورے پس هر کله چه تاته
حُماد پیغام ورسی نو بیا حُماد طرف نه روایت کوه دی حدیث لره پس دی به د اوه وارو
یعنی کتاب او رسالت حجّته کله چه دلیل یعنی گواه سره د اوه وارو ثابت شی چه د فلانی
خط دے او د فلانی رسول دے ، بنا ر په هغه چه کوم پیژندل شوی په کتاب القاضی
کښی پس د اځلو رقسمونه دی په طرف د سماع کښی اوّل دوه اکمل دی د دوه آخرینو

**نقش پنځم** :- حضرت ماتن رحمه الله فرمائی چه د خبر واحد د نغے درې واړو طرقونو
د پاره دوه طرفه دی یو طرف نے د عزیمت دے او بل طرف نے د رخصت دے پس
په درې طرقونو کښی اوّل د سماع دو ، پس د سماع د پاره دوه طرفه دی ، یو طرف د عزیمت
دے او بل طرف د رخصت دے ، طرف د عزیمت د پاره څلور قسمه دی ، ماتن رحمه الله بالترتیب
بیان کړی دی او شارح دهر یو شرح کړی د مونږه نے هم دلته کښی مختصر غوندی
بیان کړو ، او هغه د اچه قسم اوّل د عزیمت دادے چه د جنس د اسماع نه دی د اسماع
د معنی چه تلمیذ یعنی شاګرد ولګی او د محدث ته د حدیث بیان کوی یاد کتاب نه او یا
د خپل یاداشت نه او د محدث نے اوری ، او اخر کښی تلمیذ خپل استاد یعنی محدث
ته د ائ چه څرنګه ماتاته د احد حدیث بیان کړو نو حقیقت کښی هم داسی دے او د محدث
د رته وائی چه هاں هم دغه شان دے نو د اطریقه شارح رحمه الله وائی چه پیره د احتیاط والا ده
حُکه چه دلته کښی شاګرد د خپل ځان کښه کوی ، نو د حدیث د متن په یاد ولو کښی به پوره

توجه دلکوی، او هر چه محدّث دے نودے دبل دپاره عمل کوی، او دبل دپاره چه خوک یو کار کوی نود دمره پرواه نه ساتی،

دویم قسم دعزیمت داد دے چه محدیث دمحدّث بیان کوی او ته ئے یعنی شاگرد ئے اوری محدث ئے یاد خپل ځان ویاداشت بیانوی او یائے دکتاب نه بیائ کوی چاو یلے دی چه داوّل نه داطلاقیته ډیره ښه ده ځکه نبی علیه السلام به هم داسی کول، یعنی صحابه کرامؓ به ورته عرض اینبے وو، او هغه به ورته احادیث بیانول لیکن شارحؒ فرمائی چه هغه د اُمّت معلّم او استاد وو، ځکه چه حدیث به هم دغه نه راوتل، او پاتی شو مونږه نو په حق زمونږه محتاط خبره داده چه کوم اوّل صورت کښی بیان شوه،

دریم قسم دعزیمت داد دے چه محدث تاته یو خط ویکی لکه څرنګه چه عام خلق ویکلے کیږی، یعنی اوّل به دخپل ځان تعارف وکړی په خط کښی بیا چه تاته لیږلے کیږی د هغه اسم مع والد به ویکل شی، بیا اسم دالله او د هغه شاته به ویکل شی، او بیا به بیان کړی په خط کښی چه ماته فلانی څوئ د فلانی تردی چه داسلسله سند متصل درسوی رسول الله ﷺ پوری او دینه پس دحدیث معنی او عبارت ویکی بیا په خط کښی دا ویکی چه کله تاته ځما داخط ورسی او ته په پوهه شوی نو بیا داحدیث ځما طرف بیانوه، نو داسی شوه لکه چه حاضر محدث تاته خطاب کوی، په جواز د روایت کولو کښی یعنی څرنګه چه دحاضر محدّث نه تاته اجازت ملاو شی او تا دپاره بیا د حدیث روایت کول جائز دی د غه شان د دغے غائب محدث نه د اجازت ملاو یدلو په صورت کښی هم تاته د حدیث روایت کولو اجازت دے،

او څلورم قسم دعزیمت داد دے چه یو محدث خپل پیغام رسیده ولیږی تاته او هغه ته داوائی چه فلانی تداځما طرف نه درسوه چه داحدیث ماته فلانی څوی د فلانی بیان کړے دے، نو هغه کله چه ځما دا پیغام تاته ورسی نو ته بیا روایت کوه په دی حدیث سره ځما نه - نو دا خط لیږل او دا پیغام لیږل د واړه حجّت کړی د حدیث د روایت کولو په جواز کښی لیکن دا په هغه وخت کښی چه کله په ګواهانو سره واثابته شی، چه داد فلانی محدث خط دے، اود فلانی محدث پیغام رسیده دے، لکه په کتاب ادب القاضی کښی چه دامعلومه شوی ده او هغه داچه مثلاً بصری، یوسړی څوک د

او دے بغداد تہ فرار شو نود بصری قاضی بہ یو خط ولیکی او پہ دی کښی بہ دغہ مجرم پورہ حالت ولیکی او دَ بغداد قاضی تہ بہ ئے ورسوی، دبغداد قاضی بہ پہ گواهانو سره دغہ خبرہ ثابتہ کړی چہ داخط د بصری دقاضی دے، نو بیا بہ مقدمہ پہ دغہ مجرم باندی دائر کړی، پہ دی خلورو اړخو قسمونو کښی شارحؒ اوّل دوہ طرفونو دَ عزیمت لرہ ترجیح ورکړی دہ پہ دوہ اخرینو باندی او فرمائی چہ اوّل دوہ طرف اکمل دی، یعنی قرأت علی الشیخ او سماع من الشیخ دا اکمل دی د خط او رسالت نہ، او دا خبرہ بالکل ظاهره ده، کمالا یخفی علی من لہ ادنی تامّل۔

او یکون رخصة وهو الذی لا اسماع فیه ای لم تکن مذاکرة الکلام فیهما بین لا غیبا ولا مشافهة کالاجازة بان یقول المحدث لغیرہ اجزت لک ان تروی عنی هذا الکتاب الذی حدثنی فلان عن فلان او المناولة بان یعطی الشیخ کتابہ سماعه بیده الی المستفید ویقول هذا الکتاب سماعی من شیخی فلان اجزت لک ان تروی عنی هذا فهو لا یصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة لا بد منها فی کل حال والمجاز له ان کان عالما بما ای بما فی الکتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا یعنی اذا اجاز نا بکتاب المشکوٰة مثلاً لاحد فان کان ذالک الشخص عالما بکتاب المشکوٰة قبل ذالک بالمطالعة بقوة نفسه او بامانة الشروح او نحو ذالک ولکن لم یکن له سند صحیح یتصل بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم یکن کذالک بل یعتمد علی ان یطالع بعد الاجازة ویعلم الناس کما فی رماننا لم تکن تلک الاجازة حجة بل اجازة تبرک :-

ترجمہ :- او اړخصت وی او هغہ داچہ اسماع پہ کښی نہ وی یعنی نہ پہ کښی مذاکره د کلام پہ خپل مابین کښی غائبانہ یعنی پس پشت وی او نہ مخامخ وی لکہ اجازت شو پہ دی شان چہ وائی محدث غیرتہ ماتا تہ اجازت ورکړے چہ تر روایت وکړی، ځما دی کتاب هغہ چہ ماتہ فلانی څوی دَ فلانی بیان کړے دے، او مناولہ چہ

وکړی شیخ کتاب دسمو عانو خپلو په خپل لاس سره استفاده اغستونکی ته اوورته والی چه داکتاب دے دسمو عانو دَ شیخ حمّاد چه فلانی دے، تاته حمّاد اجازت دے چه ته حمّاد طرف نه دا روایت کړی، پس دا بغیر د اجازت نه، نه دے صحیح او اجازت بغیر دمناوله نه صحیح دے، پس په هر حال کښی دا اجازت نه خلاصے نشته اوچا ته چه اجازت ورکړے شوے وی، که هغه عالم وی په هغے باندی یعنی په هغه څیز باندی کوم چه په کتاب کښی وی، مخکښی د اجازت نه، نو بیا اجازت صحیح دے، ورنه نه دے صحیح یعنی هر کله چه موښ نه اجازت د کتاب دمشکوٰة ورکړو مثلاً یو شخص ته، پس که چرته اجازت نه ورپاندی د غه شخص دمشکوٰة په کتاب باندی عالم وو په مطالعه سره وخپل نفس په قوّت سره او یاد شرحو په امداد سره او یا دد ی په مثل باندی لیکن هغه سره څه صحیح سند نه وی، چه هغے سره اتصال وکړی، مصنّف ؒ ته په دغه وقت کښی دَ دپاره زموښ ه اجازت صحیح دے اوکه چرته دے دغه شان نه وی بلکه اعتماد کوی، په دی خبره چه پس د اجازت نه به مطالعه وکړی، او د خلقو نه به زده کړی لکه څرنګه چه زموښ ه په دی د ورکښی وی نو د دَ دپاره په دغه اجازت حجّت ته وی بلکه صرف د تبرک اجازت به وی،

**تشریح:** ۱- حضرت ماتن ؒ د سماع دویم طرف چه رخصت دے، د هغے بیان کوی، رخصت دیته وائی چه سماع په کښی نه وی یعنی د کلام مذاکره په کښی نه وی نه پس پشت او نه مخامخ په مخامخ د رخصت دوه قسمه دی یو قسم اجازت دے، او بل قسم مناوله ده، اجازت دیته وائی چه تاته حمّاد اجازت دے چه ته دَ دی کتاب نه روایت کوه کوم چه فلانی شیخ ماته بیان کړے دے، بل قسم مناوله ده، مناوله دیته وائی چه شیخ هغه کتاب چه په کوم کښی هغه روایت مسموعه چه دَ د او ریدلی وی، وخپل شیخ نه موجود وی حواله کړی، خپل تلمیذ ته اوداوی ته وائی چه داحمّاد شیخ د سمو عانو کتاب دے او تاته حمّاد اجازت دے، چه په دی کتاب کښی څه دی هغه روایت کوه، نو دا مناوله بغیر د اجازت نه، نه صحیح کیږی، او هر څه چه اجازت دے نو هلته کښی دَ مناوله ضرورت نشته پس د اجازت نه په هر حال کښی لابدی ده، بیا ماتن ؒ په مجاز له یعنی چا ته چه اجازت ورکړی شی، هغه کښی کلام کړے دے او هغه د اچه مجاز له یعنی برابره خبره ده که

اجازت مجرّده وی اوکه مع المناوله وی خو مجاز له دپاره دا اجازت په هغه حجّت کښی په جواز د روایت کولو کښی چه قبل دا اجازت نه وی، په دغه کتاب باندی عالم وی، اوکه نه قبل د اجازت نه وی په دغه کتاب باندی چه دکوم وخته اجازت ملاؤ شوے وی، عالم نه وی نو بیا به دا اجازت د حجّت اجازت نه وی بلکه صرف د تبرّک اجازت به وی، شارح وی په مثال سره وضاحت کوی، اوهغه داچه مثلاً مونږ یو کس ته د مشکوٰة شریف د ټولو اجازت ورکوو چه دا روایت کوه، نو په احادیثو د مشکوٰة باندی وی، دا باندی د اجازت نه عالم وی یا د خپل نفس په طاقت سره زور سره او یا مثلاً د قراءت علی الشیخ په زور سره لیکن دی سره صحیح سند نه وی، چه دے ته د اتصال وکړی، مصنّف سره نو په دغه وقت کښی زمونږ ه اجازت د هغه دپاره صحیح دے او دی سره به د دغه سند متصل شی اوکه نه د هغه داخیال وی، چه پس د اجازت نه به زه کتاب مطالعه کړم یا بل نه به زه کړم لکه څرنګه چه زمونږ په دی زمانه کښی رواج دے، نو بیا د دغه اجازت زمونږ د هغه کس دپاره حجّت نه کړی بلکه صرف د تبرّک اجازت به شی،

والثّانی طرف الحفظ والعزیمة فیه ان یحفظ المسموع من وقت السماع الی وقت الاداء ولم یعتمد علی الکتاب ولهذا لم یجز ابوحنیفةؒ کتابا فی الحدیث ولم یستجز الروایة باعتماد الکتاب وکان ذالك سببًا لطعن المتعصبین القاصرین الی یوم الدین ولم یفهموا وعده وتقواه ولا وهداه

ترجمه:- اودویم طرف د حفظ دے او عزیمت په دی کښی دا دے چه دے یاد کړی مسموعه لری د وخت د سماع نه تر د وخت د اداء پورې او اعتماد ونه کړی په کتاب باندی، اودی وجه نه نه دے جمع کړے امام ابوحنیفه رح کتاب په حدیثو کښی اود روایت کولو اجازت ځنے نه دے ورکړے په کتاب باندی د اعتماد په وجه او داسبب د طعن دے د تعصب کونکو او قاصره خلقو د طن نه تر د رځ د قیامت پورې او نه د هغه په پرهیزګاری او تقوٰی، پوهه شوی او نه د هغه عمل او په هدایت پوهه شوی،

تشریح:- حضرت مانتؒ دویم طرف چه حفظ دے دھغے بیان کوی حفظ نه دویم او سماع نه اوّل حُکه وائی چه حفظ وی پس دسماع نه پس دطرف دحفظ هم دوه قسمه دی، یو قسم ئے عزیمت دے، اوبل رخصت دے، عزیمت په طرف د حفظ کښی داد ے چه مسموع لره یعنی چه کوم حدیث واوری نو دغه وخت نه ئے سماع کو ینکے حفظ کړی، تر اداکولو ورځنه پوری، او اعتماد به صرف په کتاب باندی نه کوی، رخصت فرمائلُه چه د اعتماد په کتاب نه کولو وجهی نه امام صاحب په حدیث کښی کتاب نه دے جمع کړے او نه ئے د اجازت ورکړے چه صرف د اعتماد علی الکتاب په وجه روایت کوی، او دی وجه نه متعصبه خلقو او ناپوهه خلقو په امام صاحبؒ باندی طعن کړے دے، لیکن دی دهغه تقوی اودالله نه یره اودهغه عمل اوپه سیده لاره باندی کیدل نه دی پیژندلی،

والرخصة ان یعتمد الکتاب فان نظر فیه وتذکر سماعة ومجلس درسه وماجری فیه یکون حجة والافلا ای ان لم یتذکر ذلک فلا یکون حجة عند ابی حنیفةؒ سواء کان خطه او خط غیره وعندهما وعند الشافعیؒ یجوز له الروایة ویجب العمل بهما وعند انسؒ یجوز الاعتماد علی الخط ان کان فی یده او فی امینه ولا یجوز ان کان فی ید غیره لانه لا یومن من التغیر وعن محمدؒ یجوز العمل بالخط وان لم یکن فی یده فذهب الیه رخصة تیسیرًا علی الناس،

ترجمه:- او رخصت دا چه په کتاب باندی اعتماد وکړی، پس که په کتاب کښی نظر وکړی او سماع ورته وریاد نه شی او دا سی مجلس ورته وریاد شی او هغه څه چه جاری شوی وی، په مجلس درس کښی نو دا به حجّت وی ورنه نه به وی یعنی که دغه سماع ورته یاده نه وی، نو حجّت به نه وی په نزد د امام صاحب باندی برابره ده که په خپله ئے لیکلے وی، او که بل د لره لیکلے وی، او په نزد د صاحبینوؒ باندی او امام شافعیؒ باندی ده دیاره روایت کول جائز دی، او عمل په دغه روایاتو

باندی واجب دے، او په نزد د اشرح باندی اعتماد په خط باندی جائز دے که دده په لاس کښی وی او یا د دهٔ د امین په لاس کښی وی، او که د غیر عدل امین په لاس کښی وی نو بیا جائز نه دے ځکه داد تغیر نه محفوظ نه پاتی کیږی، او په نزد د امام محمدؒ باندی عمل په جائز دے اګر که د دهٔ په لاس کښی نه وی؛ پس د دهٔ دی ته ذهاب کړے دے دپاره د آسانی په خلقو باندی،

تشریح:- حضرت ماتنؒ د طرف د حفظ دویم قسم بیانوی چه هغه رخصت دے، پس رخصت د یته وائی چه سامع په کتاب باندی اعتماد وکړی پس که چرته داداو په وخت کښی ده ته سماع د ریاده شوه او د درس مجلس او چه په هغے کښی کوے خبری شوی وی هغه ورته ورياد شول، نو د دهٔ روایت کول به حجت وی، ورنه نه به وی، یعنی که سماع مجلس درس وغیره ورته د ریاد نه شول، نو په نزد د امام صاحبؒ باندی بیاد دهٔ روایت کول حجت نه دی، برابره ده، که د دهٔ د غه روایات په خپلو لاسو لیکلی وی، او که بل د رلره لیکلی وی او په نزد د صاحبینؒ باندی او امام شافعیؒ باندی د دهٔ د پاره روایت کول هم جائز دی او عمل په د غه روایاتو باندی هم واجب دے، او پ نزد د انسؒ باندی اعتماد په خط باندی جائز دے، که د اخط د د دهٔ په لاس کښی وی او یا د دهٔ د یو اعتماد ی کس په لاس کښی وی، او که چرته د غیر اعتماد ی کس په لاس کښی وی نو بیا جائز نه دی، د دهٔ لره روایت کول ځکه چه د احتمال شته چه تغیر او تبدیل په کښی راغلے وی، او په نزد د امام صاحبؒ اګر که د ده په لاس کښی د غه خط نه وی خو عمل په روایاتو د غے خط باندی جائز دے د دهٔ دی ته ځکم ذهاب کړے دے چه په دی کښی په خلقو باندی د پره آسانی ده،

والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يرويه على وجه الذى سمع بلفظه ومعناه الرخصة ان ينقله بمعناه اى بلفظ اخر يؤدى معنى الحديث وهذا صحيح عند العامة لان الصحابة كانوا يقولون قال كذا او قريبا منه او نحو منه وعند البعض لا يجوز ذالك لانه مخصوصه بجوامع الكلام فلا يؤمن فى النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذى ذكره

المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعنا مثلا قوله من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه فيشمل المرأة ايضا فيقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقولهم الغرم بالغرم والخراج بالضمان والعجماء جبار او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمحض للكل اى لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد نقله واما في المشكل والمشترك فلانه انما ينقل بتاويل مخصوص لو يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم الوقوف على معنا بدون الاستفسار من المجمل ۔

**ترجمہ** :۔ اودریم طرف داداره دے اوعن یمت یه وی کتبی حادیث صحیحه دی ئے اداره کړی، یعنی هغه طریقه باندی چه څرنګه ئے اوریدلے وی هم لفظا اوهم معنا اوس خصت داچه نقل ئے کړی دمعنی په اعتبار سره یعنی په مل لفظ سره اداره کړی، معنی دحدیث، اوداصحیح دے، دعاموپه نزد باندی ځکه صحابه کرامؓو به ویل چه ویلے دی نبی علیه السلام دغه شان اویاوی ترنن دی او یا په مثل دی او په نزد د بعضو باندی داجائز نه وه، ځکه نبی علیه السلام مخصوص و په جوامع الکلم سره نو په نقل بالمعنی کتبی په امن کتبی نه پاتی کیږی وزیادت اوه نقصان نه، اوحق هغه تفصیل دے کوم چه ذکر کړے دے مصنفؒ په دی قول سره چه کړ چرته دغه روایت محکم دی اواحتمال و غیر نه لری نو نقل بالمعنی بیا جائز دے ځکه هغه چاد پاره چه علم لری په طریق د لغت باندی ځکه معنی د هغے نه مشتبه کیږی، په دۀ باندی په دی حیثیت سره چه احتمال وزیادت اونقصان

ولری اوکه چرته ظاهر وی اود غیر احتمال لری، په دی شان چه عام وی او احتمال د خاص ولری، او یا حقیقت وی او احتمال د مجاز لری نو ہیلئے نقل بالمعنی جائز نه دے، مګر د فقیهه او مجتهد د پاره حکم چه دے واقف وی په مراد باندی، پس په نقل بالمعنی کښی ئے نقصان نه واقع کیږی، مثلاً دا قول د نبی علیه السلام من بدل دینه فاقتلوه کلمه د من عام ده او دینه سبحهٗ خاص ده پس کله چرته نو نقل کونکے ئے نقل کړی او وائی کل من بدل دینه فاقتلوه نو نبحئی لره به هم شامل شی پس نقصان به واقع شی په احکامو کښی اوکه چرته د جوامع الکلم نه وی، په دی شان چه لفظ مختص وی، او لاندی ئے گنړی معنی پرتی وی لکه قول د نبی علیه السلام الغرم بالغرم والخراج بالضمان والعجماء جبار او یا مشکل وی او یا مشترک وی او یا مجمل وی نو جائز ئے نه دے نقل بالمعنی د لته لو د پاره یعنی نه د مجتهد د پاره او نه د بل د پاره هر چه په جوامع الکلم کښی نو وجه ده چه نبی علیه السلام هر کلمه چه مخصوص وی په دی سره نو قادر نه دے یوکس په نقل د هغے باندی او هر چه مشکل او مشترک دے نو شان دا دے چه دی نقل به په یو خاص تاویل سره کیږی چه په غیر باندی حجت نه کړی، او هر چه مجمل دے نو له وجهی د عدم واقف والی نه په معنا د هغے باندی بغیر د پتوس کولو د مجمل یعنی اجمال کونکی نه،

تشریح:- حضرت ماتن رح دوه ډیم طرف چه اداء ده بیان کړی، داد او دپاره هم دوه قسمه دی یو عزیمت او بل رخصت طرف د عزیمت خو دا دے چه څرنګه ئے اوریدلے وی، لفظاً او معنی ئے یل په یل اداء کړی، یعنی د حدیث په لفظ کښی څه تغیر راولی او نه په معنی کښی او رخصت دا معنی چه روایت نقل کړی صرف د معنی په اعتبار سره یعنی الفاظ د حدیث نقل نه کړی، بلکه د حدیث معنی په خپلو الفاظو کښی نقل کړی، شارح رح فرمائی چه د عام علماء په نزد باندی دا صحیح ده حکم چه صحابه کرامو رض به چه کله روایت نقل کړو نو قال کذا یعنی نبی علیه السلام و غه شان ویلے دی، دا به ئے ویل او یا به ئے تاویل چه قریبًا منه او نحوامنه یعنی دیته نزدی او یا د دی په مثل باندی د اخبره یعنی نقل بالمعنی صرف په حدیث کښی جائز دی، هر چه نقل بالمعنی په قرآن کښی دے نو دا صحیح نه دے، حکم قرآن صرف د

معنی نه بلکه د لفظ او معنی دواړو نوم دے، لهذا صرف نقل بالمعنی باندی د قرآن
اطلاق نه کیږی، اګرچه تفسیر ئے جائز دے په تواتر کښی په نزد د بعضو باندی
نقل بالمعنی جائز نه دے، حکه چه نبی علیه السلام مخصوص دے په جوامع الکلم
سره یعنی دهغه کلمات جامع او دیو لفظ به ګډ ډیری معانی وی لهذا اګه
نقل بالمعنی کوی نو زیادت او نقصان به په کښی راځی حکه کیدے شی چه د نبی علیه
السلام یومعنی مراد وی، او تر ترینه بله مراد کوی، شارح ؒ وائی چه د نقل بالمعنی په
جواز او عدم جواز کښی چه کوم تفصیل ما ترو ؒ کړے دے، هم هغه حق دے یعنی
نه مطلقاً نقل بالمعنی جائز دے او نه مطلقاً ناجائز دے، بلکه تفصیل په کښی شته او
هغه داچه که حدیث محکم وی په دلالت علی المعنی کښی او د غیر احتمال نه لری، د بیته
اشاره وشوه چه دلته کښی د محکم نه هغه نه دے مراد چه احتمال د نسخ نه لری
بلکه محکم نه مراد داچه د غیر احتمال نه لری، نو بیاد د غه روایت نقل بالمعنی جائز دے
خو د هغه پاره چه چالاره علم په طریقود لغت باندی یعنی په لغت باندی پوهه لری،
حکه چه معنی د د غے روایت په ده باندی بیانه مشتبه کیږی په دی حیثیت چه احتمال
د زیادت او د نقصان ولری او که چرته ظاهر وی یعنی په دلالت علی المعنی کښی او د
غیر احتمال لری مثلاً عام وی، او د تخصیص احتمال لری یا حقیقت وی، او د مجاز
احتمال لری، مثلاً عام ولی نو بیاد د غے روایت نقل بالمعنی صرف فقیه او مجتهد لره
جائز دے، حکه چه فقیه او مجتهد په مراد باندی واقف وی، نو په نقل بالمعنی
کښی د نقصان واقع کیدو څخه خطره بیانه وی مثلاً هغه روایت کوم چه عکرمه ؓ د ابن
عباس رض نه نقل کړے دے، چه رسول الله ﷺ فرمایلی دی چه من بدل دینه فاقتلوه
چه یا څیل دین بدل کړو نو هغه قتل کړی او د دینه نبحئ خاص شوی ؒ حکه چه نبحئ د یاره قتل نه بلکه
مبده والے، اوس که دا یو نقل کونکے چه فقیه نه وی نقل کړی بالمعنی چه کل من بدل دینه
فاقتلوه نو شامل به شی نبحئ لره حکه چه کل نص دے، په عموم کښی د هغه په احکام
کښی به خلل او نقصان واقع شی، حکه چه د نبحئ د یاره د ارتداد په صورت کښی قتل
نشته دے، او که چرته د غه روایت د جوامع الکلم نه وی په دی شان چه لفظ مختصر
وی، او لاندی تر ینه ګډ ډیری معانی وی لکه د اقول د نبی علیه السلام چه الغرم بالغرم

والخراج بالضمان والعجماء جبار دا دَ وضاحت داچه عزم راځی دَ ضمان او تاوان په معنی سره، د غنم په ضمه د غین سره معنی راځی نفع او کلمه معنی داچه ضمان په عوض د منفعت کښی وے دی دی مثال داسی دے لکه مونږه وایو په خپله ژبه کښی کلمه په تاوان ده، نو وضاحت د حدیث داچه په چا دکوم څیز تاوان لازم میږی نو دهغه کلمه او منافع به هم دهغه وی مثلاً چا یو څیز غصب کړو او یائے هلاک کړو نو چونکه فائده تریښه غاصب اغستله لهذا تاوان به هم په دۀ وی، یا مثلاً ئے چا سره یو څار وے مثلاً او ښه کمانړه کړی، نو داو ښئ پلئ یه ته اخلی چه راهنے لهذا د هغے نفقه به هم په تاوی حُکه کلمه ئے ستاده، نو تاون به ئے هم په تاوی، د والخراج بالضمان معنی داچه خراج ویلے کیږی هغه څیز ته چه کوم څه نه خارجیږی، مثلاً د شجر خراج دهغے ثمره ده، اوډاو ښی خراج دهغے پئ دی نو معنی داچه الخراج مستحق لاجل الضمان یعنی کوم څیز چه د چا په ضمان کښی داخل شی نو خراج ئے هم دهغے دے، مثلاً تا یو څار وے واغستلو خو عیب په کښی راوتلو اوس تۀ دا واپس کوی، خو قبل دَ واپس کولونه دا هلاک شو، نو دوی ضمان په تا باندی دے، لهذا قبل ورڈ نه چه کوم دوی منافع تاحاصل کړی هغه هم تا دپاره حلالے دی، د والعجماء جبار وضاحت داچه عجماء نه مراد څاروی دی حُکه چه عجم هغه ته وائی چه قادر علی الکلام نه وی، او جبار بضم الجیم بمعنی هدر یعنی لاشئ فیه طلب داچه د څاروو زخمی کولو کښی څه ضمان او تاوان نشته دے، یعنی یو څاروی دچا فعل ته نقصان ورسولو او یائے ځوک زخمی کړل، خو خپل مالک ورسره نه وه او ورځ وه نو په بدله دوی زخمی کولو کښی د څاروی په مالک باندی څه تاوان نشته دے اوکه چیرته مالک ورسره وو نو بیا په دۀ ضمان شته دے، دده دکوتاهی وجهی نه اود غه شان که شپه وی، نو بیا هم په مالک باندی شته دے حُکه عادت داوے چه خلق څاروی د شپی ترې اود ورځے ئے ایله کوی، نو دده دَ غفلت وجهی نه به په دۀ باندی ضمان لازمیږی محشئ د لته کښی یو اعتراض نقل کړے دے او هغه داچه دا روایات خو د جوامع الکلم دپیلے نه، نه دی حُکه چه دوی دلاندی یو وه یو معنی وه نه پیږی الا ان یقال چه اکوکه معنی یو وه یو خو تحقیق ئے په صورت

کښی راتلے شی او که چرته روایت مشکل وی او یا مشترک وی او یا مجمل وی نو بیا نقل بالمعنی نه مجتهد لره جائز دے او نه غیر مجتهد لره، هر چه نقل بالمعنی په جوامع الکلم حکمه جائز نه دے چه نبی علیه السّلام په جوامع الکلم سره مخصوص وو لهذا اهل خوک خو نشی قادر کیدے، چه نقل بالمعنی په دغه طی تقی سره وکړی و نه بیاد تخصیص شه معنی، او هر چه نقل بالمعنی په مشترک او مجمل کښی جائز نه دے نو وجه داده چه مشترک خو په معانی متعدده باندی دولت کوی، او چه خوک نقل بالمعنی کوی نو خامخا به دَ یو معنی تعین کوی په یوخاص تاویل سره او دا بیا په بل حجّت نه گرځی او هر چه نقل بالمعنی د مجمل جائز نه دے، نو وجه داده چه د دی معنی بغیرَ اجمال کولو نکی چوس نه، نه معلومیږی، لهذا بغیره دی استفسار نه نقل بالمعنی د مجمل روایت صحیح نه دے،

ولما فرغ عن بیان التقسیمات الاربع شرع فی بیان طعن یلحق الحدیث من جانب الراوی ومن غیره فقال والمروی عنه اذا انکر الروایة فان کان انکار جاحد بان یقول کذبت علی وما رویت لك هذا یسقط العمل بالحدیث اتفاقا وان کان انکار متوقف بان قال لا اذکر انی رویت لك هذا الحدیث اولا اعرفه ففیه خلاف فعند الکرخی واحمد بن حنبل یسقط العمل به وعند الشافعی ومالك لا یسقط ۱۲

ترجمه:- او هر کله چه فارغ شو مانن دبیان د خلور تقسیمانو نه نو شروع وکړه په بیان د طعن کښی کوم چه ملحق کیږی په حدیث پوری د راوی او غیر راوی د طرف نه پس دے ویل که مروی عنه انکار وکړی د روایت نه پس که چرته دا انکار انکار د جاحد په شان وی په دی شان چه وائی تا په ما دروغ ویلی دی او ما تا ته دی روایت نه کړے نو ساقط یږی عمل په حدیث باندی اتفاقًا او که چرته انکار د توقف کولکے وی په دی شان چه وائی ما ته یاد نه دی چه ما تا ته دا حدیث روایت کړے دے او که نه یا دا پیژنم نه نو په دی کښی خلاف دے په نزد د کرخی باندی او احمد بن حنبل

باندی عمل پہ دی باندی ساقط دے، اوپہ نزد امام شافعیؒ او مالکؒ باندی پہ عمل ساقطہ نہ دے،

تشریح :- حضرت ماتنؒ فرمائی چہ ماتنؒ ھر کلہ د تقسیمات اربعہ نہ فارغ شو نو اوس شروع کوی پہ ھغہ طعن کښی (طعن معنی ده عیب لګول،) چہ کوم راوی یاد غیر راوی دطرف نہ ملحق کیږی پہ حدیث پورې پس کہ چیرتہ ھغہ څوک چہ ردّ ترینہ کړے شوے وی ھغہ پہ تاکید سره انکار وکړی چہ تہ کوم حدیث ماتہ منسوخ کوی داتہ پہ مادروغ ترې او ماخوتاتہ نہ دے بیان کړے نو پہ دی حدیث باندی پہ عمل ساقط وی، اتفاقی طور باندی وجہ دادادہ چہ یا بہ اصل مروی عنہ صادق وی او دا بل بہ کاذب وی، اویا بہ داصادق وی او اصل مروی عنہ بہ کاذب وی لخائے یو بہ کاذب وی لهذا پہ حدیث کښی قدحہ لازم شوہ عیب پہ کښی راغلو او کہ چیرتہ مروی عنہ انکار پہ توقف سره کوی چہ یره ماتہ یاد نہ دی چہ دا حدیث ماتا بیان کړے وو او کہ نہ مے وو، نو پہ دی کښی اوس اختلاف دے،

امام ابوالحسن کرخیؒ او امام احمد بن حنبل فرمائی چہ عمل پہ دغہ حدیث باندی ساقط دے، حکہ ھر کلہ چہ مروی عنہ تہ پہ یاد دھانی سره ھم تذکر حاصل نہ سو نو دا مغفل دے او دا غافلہ روایت مقبول نہ دے، امام شافعیؒ امام مالکؒ فرمائی چہ عمل پہ دغے حدیث باندی ساقط نہ دے؛ حکہ انسان کلہ یو څیز بل تہ بیانوی لیکن بیا پیره موده تیر یدلو نہ پس ترینہ ھغہ ھیر وی لهذا دا دی نسیان دوجبی جانب دصدق پہ لښی باطل کیږی لکہ چہ دلتہ کښی راجح جانب دے، حکہ راوی او مروی عنہ دوارہ کښی عدالت شتہ او عدالت مرجح دجانب دصدق دے، پہ کذب باندی،

وعمل بخلافه بعد الروایة مما هو خلاف بیقین سقط العمل به لانه ان خالفه الوقوف علی نسخه او موضوعیته فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلة فقد سقطت عدالته مثاله ما روت عائشةؓ انه قال ایما امرأة نکحت بلا اذن ولیها فنکاحها باطل ثلاثا فان زوجت بنت اخیها بلا اذن ولیها وانما قال خلاف بیقین احترازا عما اذا

کان محتملا للمعنیین فعمل باحدهما علی ما سیاتی ۔

**متن جمہ** :۔ او یا عمل وکړی مروی عنہ خلاف د دغے روایت دھغہ نہ چہ کوم یقینی طور باندی خلاف وی نو عمل پہ بیا ساقط دے ، حُکہ کہ دۂ مخالفت دُ واقف کیدلو د منسوخ کیدو د دغے روایت پہ وجہ کړی وی او یائے دُ موضعو عیّت د دغے روایت پہ بنا خلاف کړے وی ، نو بیا خو پہ حجّت نیول ساقط دی او کہ مخالفت ئے کړی وی کم پرواہ لرلو د دھمی نہ او یاد غفلت د دغے روایت د وجھمی نہ نو بیائے عدالت ساقط شو ، دی مثال ھغہ دے کوم چہ روایت کړے د ے عائشہؓ بی بی چہ نبی علیہ السلام فرمایلی دی چہ کوم نبئی نکاح وکړہ بغیر ے د ولی د اجازت نہ نو نکاح ئے باطلہ وہ یا عائشہؓ پہ خپلہ نکاح کړلہ نو رد د خپل رود ، بغیر د اجازت دُ ولی نہ او ھر چہ دائے وویل چہ خلک دی یقینی طور باندی د احتراز راغلی پہ دی سرہ د ھغے نہ چہ احتمال د دوہ معنولری پس عمل وکړی پہ یوہ باندی بنا پہ ھغے چہ زړہ راشی ،

**تشریح** :۔ د طعن دویم ضورت ماتنؒ بیانوی او ھغہ دا چہ مروی عنہ د خپل روایت خلاف عمل وکړی ، او دا معلومہ وی چہ د اخلاف ئے یقینی دے حُکہ بعض وخت کنبی یو روایت محتمل د دوہ معنو وی دُ یو معنی ترک کول او بل باندی راتک کول د اجائز دی ، د دی بیان را روان ھم دے نو کہ عمل وکړی مروی عنہ خلاف د خپل روایت یقینی طور باندی نو عمل پہ دغہ روایت باندی کول ساقط دی ، شارحؒ د وی وجوھات بیانوی ، او ھغہ دا چہ دی مروی عنہ بہ یا حُکہ د خپل روایت خلاف کړے وی ، چہ روایت بہ منسوخ شو ہے وی ، او یا بہ موضوعی وی ، یعنی چا بہ دحُان نہ جوړ کړے وی نو بیا خو پہ عمل ساقط کیدل بالکل ظاھرہ خبرہ دہ ، او یا بہ ئے دی وجہ نہ خلاف کړے وی ، چہ دے بہ ئے څہ باک نہ لری او یا بہ ترینہ غفلت اختیار وی ، لھذا مروی عنہ یا مغفل دے او یا فاسق دے او دا ساسی کسانو روایت غیر مقبول دے مثال پہ طور باندی عائشہؓ بی بی فرمائی چہ کوم نبئی بغیر د ولی د اجازت نہ نکاح وکړہ نو دا نکاح باطلہ دہ ، او بیا پہ خپلہ باندی عائشہ بی بیؓ د دی روایت خلاف کړی معلومہ شوہ چہ دا یہ منسوخ وی او ھغہ خلاف د اچہ د خپل رد رعنیکؒ د لور حفصہؓ نکاح ئے

دروس په غائب والی کښی کړی وه هغه شام ترتلے وو چه کله واپس راغلو نو غصّه شو، معلومه شوه چه هغه اجازت نه وو کړے،

وانما قال خلاف الخ سره شارحؒ وغه متن غرض بیانوی خو دی بیان مونږه ما قبل وکړو، او هغه دا چه دمروی عنه دروایت خلاف معلوم شی یقینی طور باندی چه دا خلاف وے، وغے روایت په دی سره احتراز وی اغلو دهغے صورت نه چه روایت احتمال وو وه معنو لری، لهذا یو معنی باندی راتګ کول او بله پریښودل دا خلاف نه وے، دروایت،

وان کان قبل الروایة اولم یعرف تاریخه لم یکن جرحا اما علی الاوّل فلان الظاهر انه کان ذالك مذهبه فترکه لراجل الحدیث واما علی الثانی فلان الحدیث حجة باصله ووقوع الشك فی سقوطه لجهل التاریخ لایسقط قط -

ترجمه:- اوکه چیرته عمل په خلاف دروایت باندی قبل دروایت نه وی اویا ئے تاریخ نه وی، نو دا جرحه نه ګرځی هم چه په بنا ء په اوّل نو ظاهر دا وه چه دا د ده مذهب وو خو حدیث دَ وجهی نه ئے ترک کړو، او هم چه په بنا ء په ثانی نو حدیث دا صل په اعتبار سره حجّت دے، او د شك واقع کیدل دی په سقوط کښی د تاریخ د جهالت د وجهی دا بالکل نه ساقطوی،

تشریح:- وطعن دریم صورت ما تنؒ بیانوی او هغه ما چه مروی عنه دخیل روایت خلاف عمل کړے وی، خو د روایت نه وړاندی یعنی اوّل ئے چه کوم عمل کولو وهغے خلاف ئے روایت د حدیث وکړلو، او بیا ئے د حدیث موافق عمل کولو اویا دا پته نه لګی چه عمل ئے دَ روایت خلاف قبل دروایت نه کړے دے، اوکه بعد روایت نه ئے کړے نو دا تسمه خلاف د عمل د مروی عنه دَ روایت په بابت حرجه نه ګرځی په اوّل صورت کښی خو وجه داده چه دده یعنی د مروی عنه عمل خلاف وو، خو د روایت نه قبل لهذا انکاره خبره وه چه اول د هغه عمل دده مسلك وو، بیا ئے د حدیث د وجهی نه ترك کړو، او په دویم صورت کښی وجه داده چه دلته کښی تاریخ معلوم نه دے چه خلاف عمل د روایت نه قبل شوے دے، اوکه د روایت

نه پس نو ور روایت دَ ساقط العمل کیه لو باره کښې شک واقع شوځکه که عمل خلاف د قبل روایت نه نو بیا خو حدیث ساقط نه وو، او که عمل خلاف د ے پس د روایت نه نو بیا ساقط العمل وو، لیکن اوس چونکه پته نه لګی څکه د عمل د خلاف صحیح تاریخ نه د ے معلوم، لهذا صرف د شک په بنا باندې حدیث باندې عمل نه ساقط کیږي،

وتعیین الراوی بعض محتملاته بان کان مشترکا فعمل بتاویل منه لا یمنع العمل به للتاویل الاٰخر کما روی ابن عمرانہؓ قال المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا فهذا یحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر الراوی بتفرق الابدان کما هو قول الشافعیؒ وهذا الا ینافی ان نعمل نحن بتفرق الاقوال۔

ترجمه:۔ او تعین د راوی د بعض محتملاتو نو د روایت په دې شان چه مشترک وی، پس د ے عمل وکړي په یو تاویل سره د خپل طرف نه منع کوی عمل لره په دې باندې دَ یل تاویل دَ وهجې نه لکه څرنګه چه روایت کړے شوے د ے، د ابن عمرؓ څه نبي علیه السّلام فرمایلی دی چه دوه بیع کونکو لره خیار حاصل د ے تر څو چه دوی جُدا شوی نه وی، نو طاوس دَ جدائی دَ قولو وهم احتمال لری او د جدائے د ابدانو هم احتمال لری بیا تاویل کړے د ے، ابن عمرؓ چه کوم راوی دے، په جدائے د ابدانو سره لکه د اقوالو امام شافعیؒ وهم د ے، او دا دوی منافی نه د ے، چه مونږ ه عمل وکړو په جدائے د اقوالو باندې،

تشریح:۔ ماتنؒ یوه شبه دفع کوی او هغه دا چه که یو روایت د دوه معنو احتمال لری مثلاً نو که په یو معنی باندې د یو تاویل د وجهې نه عمل اختیار کړے شی او بیا خوک بله معنی د بل تاویل په اعتبار سره اخلی نو دا به خلاف د وغه روایت کنږلے شی نو ماتنؒ دا شبه دفع کړه چه که چرته یو روایت محتمل د معانی متعدده وی او راوی په یو تاویل سره یوه معنی متعینه کړی، نو دا تعین د دې خبری نه مانع نه کوی چه د بل تاویل په اعتبار سره څوک تر ینه بله معنی مراد کړي، مثلاً

د عبدالله بن عمرؓ نه روایت دے چه ما او ریدلی دی د نبی علیه السلام نه چه بائع او مشتری لره خیار حاصل دے خو چه ترڅو په کتبی تفریق یعنی جدائی نه وی را غلی اوس مالم یتفرقا په حدیث کښی دوی احتمال هم لری چه تفرق فی الابدان ترینه مراد شی او دوی احتمال هم لری چه تفرق فی الاقوال ترینه مراد شی عبدالله بن عمرؓ کوم چه د روایت راوی هم دے، هغه ترینه تفرق فی الابدان مراد اخستے دے، معنی دا چه بائع او مشتری کله ایجاب او قبول وکړی نو ترڅو پوری چه دوئے مجلس نه کوم کښی چه بیعه او شراء شوی دی شوی نه وی نو دوی لره خیار حاصل دے، یعنی بائع ته د رجوع او مشتری ته د رد حق حاصل دے، او مونږ ترینه تفرق فی الاقوال مراد اخلو یعنی کله چه بائع بعت وکی او مشتری اشتریت نه وی ویلے، نو بائع لره د رجوع حق حاصل دے، او مشتری لره د عدم قبول، لیکن که بائع بعت وویل او مشتری اشتریت وویل او ایجاب او قبول نه فارغ شول او بل کلام کښی اخته شول نو اګر که مجلس باقی وی خو دوی لره بیا خیار حاصل نه دے، نو د عبدالله بن عمرؓ تفرق فی الابدان اختیار ول دوی نه مانع نه ګرځی چه مونږ تفرق فی الاقوال مراد واخلو۔

والامتناع ای امتناع الراوی عن العمل به مثل العمل بخلافه ای بخلاف ما رواه فیخرج عن الحجیة کما روی ابن عمر انه کان یرفع یدیه عند الرکوع وعند رفع الراس من الرکوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمرؓ عشر سنین فلم ار یرفع یدیه الا فی تکبیرة الافتتاح فترک العمل به دلیل علی انسلاخه۔

ترجمہ:- او امتناع د راوی د عمل نه په روایت خپل یا نورو په مثل د خلاف عمل کولو د دے د روایت دی، یعنی په خلاف د هغه چه دوئے روایت کړے دی، پس خارجیږی د حجیت نه، لکه څرنګه چه روایت کړے دے، ابن عمرؓ چه نبی علیه السلام به لاسونه پورته کول په وخت د رکوع کښی او په وخت د سر پورته کولو کښی د رکوع نه او د مجاهد نه صحت سره راغلی دی چه دوئے ویل ماشاء الله وابن عمرؓ ملګری تیر کړی دی علاوه کښی ما دے نه دے لیدلے چه لاسونه ئے پورته کړے وی بغیر د تکبیر د افتتاح نه پس ترک

دعمل پہ روایت باندی دا پہ لسنح دھغہ دلیل دے،

تشریح :- حضرت ماتنؒ دطعن بل صورت بیانوی او ھغہ داچہ راوی ځان منع کړی، دعمل کولونہ پہ خپل روایت باندی نوداسی دہ لکہ دخپل روایت خلاف عمل وکړی دی سرہ ھم حدیث او روایت دقابل حجت کیدلونہ خارجدی، مثلاً عبداللہ بن عمرؓ راوی دے، چہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ رکوع تہ تلو وختکښی او رکوع نہ سر پورتہ کولو وختکښی لاس پورتہ کول لیکن دہ پہ خپلہ داسی عمل نہ دے کړے ځکہ دمجاھدؒ نہ صحیح طوری باندی لیکن ماوسے نہ دے لیدلے چہ دہ لاسونہ پورتہ کړی ماسوی دَ افتتاح دتکبیر پہ وخت کښی یعنی کلہ چہ موږ شروع کیږی او خلق تکبیر تحریمہ وائی نو دغہ وخت کښی بہ ئے صرف لاس پورتہ کول، نو دعبداللہ بن عمرؓ عمل نہ کول پہ دغہ روایت باندیؒ دی دلیل دے، چہ دغہ روایت منسوخ دے، او عمل رسول اللہ علیہ السّلام دغہ شان کړے دو، لیکن آخری عمل ئے دلاس نہ پورتہ کول وو،

محشّی دلتہ کښی پوا اعتراض کړے دے او ھغہ داچہ طاوسؒ وائی چہ ما ابن عمرؓ دروایت موافق پہ عمل کولو باندیؒ لیدلے دے لیکن دپتہ داچوابکیدے شی چہ اوّل کښی ئے داسی کول بیائے ترکؒ کړل او دمجاھد مطابق عمل ئے اختیار کړلو او حقّ ھم دادے چہ آخر عمل دَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ لاس پورتہ کول وو، عند الرکوع والرفع منہ، او دَ احنافو مسلک دے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہ آخری افعالو باندی بنا دے لکہ امین بالجھر شو مثلاً دا ھم اوّل عمل وو، درسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیکن آخری عمل ئے پہ امین باندی جھر نہ لکہ دا خفاء وو، او دیرقولی او فعلی روایات زمونږہ تائید کوی او ھغہ کوم روایات ھم چہ کوم پہ باب دَ صفۃ الصلوٰۃ کښی راغلی دی اونہ پہ کښی وامین بالجھر ذکر شتہ اونہ پہ کښی رفع الیدین ذکر شتہ ځکہ چہ دعدم دپارہ دلیل نہ روی پکار بلکہ دوجود دپارہ دلیل نہ لازمدی دی، اوبل کہ مونږہ پہ تاریخ د صلوٰۃ باندی نظر واچولو نو ھم دمسلک حنفی تائید ترینہ کیږی او ھغہ داچہ دصلوٰۃ ثابتہ اوپہ حرکت باندی شوی او پہ سکون دوہ دپارہ دلیل ئے

وعمل الصحابی بخلافه یوجب الطعن اذا کان الحدیث ظاهرًا لا یحتمل الخفاء علیهم من ههنا شروع فی الطعن من غیر الراوی ومثاله ما روی عبادة بن الصامت انه قال البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام فیتمسک به الشافعی ویجعل النفی الی عامد جزء من الحد ونحن نقول ان عمر نفی رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ینفی احدا ابدًا فلو کان النفی حدا لما حلف علی ترک فعلم ان النفی منه کان سیاسة لا حدا وحدیث الحدود کان ظاهرًا لا یحتمل الخفاء علی الخلفاء الذین نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما کان یحتمل الخلفاء علیهم فانه لا یوجب جرحا فیه کحدیث وجوب الوضوء بالقهقهة فی الصلوٰة رواه زید بن خالد الجهنی وابو موسی الاشعری لم یعمل به وذالک لا یوجب کونه جرحا علیه لانه من الحوادث النادرة التی تحتمل الخلفاء علی ابی موسی الاشعری۔

**ترجمہ:** - او عمل صحابی پر خلاف وحدیث باندی دا موجب د طعن کرنی کلہ چہ حدیث ظاهر وی او احتمال د خفاء نہ لری پہ هغوی باندی د دی حالت نہ شروع وشوہ، پہ هغہ طعن کښی چہ د راوی د طرف نہ، نہ وی او مثال ئے هغہ دے کوم چہ روایت کړے دے، عبادة بن صامت چہ نبی علیہ السلام فرمایلی دی، ناوادہ کړی هلک جینئی چہ یو بل سړہ زنا وکړی نو سل کوړی دی او یو کال پوری د ربدر کول دی پس استدلال نیولے دے پہ دی سړہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ او یو کال پوری د ربدر کول ئے د حد نہ حصہ گرځولے دہ، او مونږ وایو چہ عمر رضی اللہ عنہ یو سړے د ربدر کړے وو نو هغہ مرتد شو او لاړ روم پوری پیوسته شو، پس هغہ قسم وخوړو چہ بیا بہ یو کس هم نہ د ربدر کوم، پس کہ چرته د ربدر کول حد وے، نو ولے بہ هغہ قسم خوړلو، پس معلومہ شوہ چہ د ربدر کول د کلی نہ د ایو کس د انتظامی امور و څخہ وو، او حدیث د حدود و ظاهر هم وو، احتمال ئے د خفاء نہ لرلو پہ هغہ خلفاء باندی چہ هغوی نصب کړے شوی وو د حدود نو د قائمولو د پاره، پہ دی سړے احتراز وکړو د هغے نہ چہ پہ هغوی باندی د خفاء احتمال لری، حکہ هغہ نہ واجبوی جرح لرو پہ دی کښی کلہ حدیث د واجب والی د وضوء پہ هغہ چا باندی چہ هغہ قهقهہ وکړی پہ مانځہ کښی روایت ئے کړے دے زید بن خالد جهنی او ابو موسیٰ اشعری پہ عمل نہ دے کړے او دا

نه راجبوی جرح لره په دغه حدیث باندی، ځکه دا د نا اشنا واقعاتو سره تعلق لری چه دخفاء احتمال لری په ابوموسیٰ اشعریؓ باندی،

تشریح :- حضرت ماتنؓ هم کله چه فارغ شو د هغه طعن نه چه د راوی د طرف نه وو نو حالا ئے شروع وکړه په هغه طعن کښی چه د راوی د حدیث د طل فن نه، نه وی بلکه د غیر راوی د طرف نه وی ، حضرت ماتن رح وی په مثال کښی فرمائی که یو صحابی د روایت خلاف عمل وکړی نو دا خلاف عمل د صحابی د طعن او وجوب گرځی په دغه روایت کښی که چیرته دغه روایت احتمال د خفاء نه لری په صحابی باندی او روایت بالکل ظاهر وی، ځکه که یو روایت خفی وی په یو صحابی باندی او دے بیا د هغه خلاف عمل وکړی، نو کیدے شی چه د خلاف ئے د وی وجهی نه کړے وی، چه په دغه باندی خبره مخفی وه ، دکوم روایت چه خلاف عمل کړے وی صحابیؓ د هغے مثال لکه چه عباده بن صامتؓ روایت کړے دے چه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه کله ناوده کړے هلک او جینئ یو بل سره زنا وکړی (انبکر بالبکر نه هم دغه معنی مراد ده) نو د وی لره سل کوړی وهل کول دی او یو کاله پوری د خپل کلی نه در بدر کول یعنی شړل دی، رهر چه واده کړے سړے او نښځه زنا وکړی نو د وی سنگسار کول دی) اوس دا حدیث امام شافعیؒ خپل مستدل گرځولے دے، او هغه وائی چه یو کاله پوری شړل دا حدی الزنا یوه حد ده، لیکن د وی روایت خلاف عمل حضرت عمر بن الخطابؓ کړے دے، او دا زمونږ مستدل دے او هغه دا چه یو کس عمرؓ په حد د زنا کښی د خپل کلی نه وشړلو نو هغه روم ته لاړ او نصرانی شو مرتد شو، نو عمرؓ قسم وخوړلو چه د ی نه پس به یو کس هم د کلی نه ونه شړم، اوس که چیرته دکلی نه نفی کول او شړل د حد د زنا حصّه وے حضرت عمرؓ به قسم ولے خوړلو دینه دا معلومه چه نفی کول د زنا د حد حصّه نه ده بلکه دا انتظامی امر دو نه شرعی امر یعنی دا حاکم وقت وغواړی او ده ته مناسبه بنکاری نو یو کاله پوری د وشړی او که مناسبه نه گڼری نه دی شړی، او دا خبره هم داسی ده چه د خفاء څخه احتمال هم نه لری په صحابه باندی خاص کر په خلفاء راشدین باندی ځکه هغوی لره الله پاک خلافت او حکومت ورکړے وو، او دهغوی کار د شرعی حدودو قائمول وو، لهذا که نفی کول د حد حصّه وے نو ولے به هغه خلاف کولو په خلاف د هغه روایت باندی کوم چه زید بن خالد جهنی روایت کړے دے، او هغه دا چه غوڅ په مانځه کښی په قهقهه سره وخاندی نو په ده باندی د وضو کول واجب دی او د غوڅ

اعاده په هم واجب ده ، ابوموسی اشعریؓ چه یو جلیل القدر صحابی ؓ دے ، هغه دوی خلاف عمل کړے دے او هغه د وجوب د وضوء قائل نه دے ، لیکن دده داخلاف عمل دوی روایت د جرح او طعن موجب نه کړی حکمه چه په مونځ کښی قهقهه سره خاندل یو نادره اونا اشنا واقعه ده او کیدے شی چه داخبره په ابوموسیٰؓ باندی مخفی پاتی شوے وی دی وجه نه ئے هغه خلاف کړی ،

والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا بأن يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل او مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند البعض ومع ذالك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين ،

ترجمه :- او مبهم طعن د حدیث د امامانو طرف نه نه مجروح کوی راوی لږ دومره پوه زمونږ نزد باندی په دی شان چه والی د احدیث مجروح دے او یا منکر دے او یا په مثل دغه دوی باندی پس عمل به کولے شی په هغے باندی متفق چه جرح واقع شی مفسر هغه غیر سره چه هغه د ټولو په نزد باندی اتفاقی جرح دوی نه دا چه اختلاف وی په کښی په دی شان چه د بعضو په نزد جرحه وی او د بعضو په نزد نه وی او سره د دینه چه جرحه صادره وی د هغه چا نه چه د هغوی شهرت شوے وی په خیر خواهی سره نه په تعصب سره حکمه چه تعصب کوونکو دین تباه کړے دے او مکروه ئے حرام کړے دے او مندوب ئے فرض کړے دے ، پس جرحه نه ده معتبره دوی د قاصره خلقو ،

تشریح :- حضرت ماتن ؒ د هغه طعن بیان کوی کوم چه څه اعتبار نه لري دے پس فرمائی چه مبهم جرحه معتبره نه ده ، د حدیث د امامانو د طرف نه وجه داده چه عدالت اصل دے ، په هر مسلمان کښی په نظر سره عقل او دین تر خاص کر په اوّل دور کښی لهذا احادیث به نشی ترک کیدلے ، په مبهم جرح سره ، حکمه جائزه ده داخبره جارح یعنی جرح کوونکے د کوم خیز په جرح سره اعتقاد لری حقیقت کښی هغه جرحه نه وی لهذا تفصیل نه ورکړی

دہ، دَ مبہم جرح ہ اسی مثال دے لکہ شرک وائی چہ د احدیث مجروح دے یا منکر دے یا پہ مثل دوی لکہ وائی چہ مطعون دے، لھذا پہ دی حدیث بہ عمل کولے شی ھاتہ البتہ کہ جرح پہ تفسیر سرہ واقع شی پہ ھغہ سرہ چہ ھغہ جرح وی اتفاقی طور باندی دا نہ چہ د بعضو پہ نزد باندی ھغہ جرح وی او د بعضو پہ نزد باندی نہ وی مثلاً د عدالت نفی والے شو نو پہ روایت کښی د راوی دپارہ عدالت اتفاقی شرط دے تو د عدالت نفی والے دا جرحہ دہ او چہ د بعضو پہ نزہ باندی جرح وی او د بعضو پہ نزد باندی نہ وی لکہ حنفی چہ پہ شافعیؒ باندی طعن کوی د ھغہ خیز پہ خوراک باندی چہ د ھغے پہ حلالو باندی پہ قصد سرہ تسمیہ د اللہ ترک شوی وی حکہ چہ متروک التسمیہ عامداً عند الشوافعؒ حلال نہ دہ لھذا عند ھم دا طعن نہ شو، اتفاقی طور باندی، د غہ شان دا جرحہ د ھغہ کس وطرف نہ وی چہ د ھغہ شھرت د دین د خیر خواہ پہ طور باندی شوے وی دا نہ چہ د نصب کونکے وی یعنی زیاتے کونکے وی حکہ چہ د ی خلقو دین تہ پیر نقصان رسولے دے، او مکروہ خیز لرونے حرام کرخولے دے، د غہ شان مندوب لرونے فرض کرخولے دے، او دوی معمول غوندی جرح لرہ ھم پیرہ جرحہ کرخوی د غہ شان ھغہ خیز لرہ ھم جرحہ کرخوی کوم چہ پہ واقع کښی جرح نہ وی، لھذا دَ داسی قاصرہ خلقو جرح لرہ څہ اعتبار نشتہ دے،

حتیٰ لا یقبل الطعن بالتدلیس وھو فی اللغۃ کتمان عیب السلعۃ عن المشتری وفی اصطلاح المحدثین کتمان التفصیل فی الاسناد بان یقول حدثنا فلان عن فلان او ولا یقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان او لان غایتہ انہ یوھم شبھۃ الارسال وحقیقۃ الارسال لیس بجرح فشبھۃ اولیٰ -

**ترجمہ**:- حتی چہ نشی بہ قبلولے طعن پہ سبب د تدلیس سرہ او دا پہ لغت کښی پتولو د عیب د سامان تہ ویلے شی د مشتری نہ او د محدثینو پہ اصطلاح کښی پتولو د تفصیل دی پہ اسناد کښی پہ دی شان چہ وائی حدثنا فلان عن فلان الخ او نہ وائی حدثنا فلان قال اخبرنا فلان الخ حکہ انتہاء اوہ چہ دا د ارسال د شبہ وھم پیدا کوی او دا ارسال حقیقت جرحہ نہ دہ نو شبہ د ارسال خو پہ طریقہ اولیٰ سرہ جرحہ نہ دہ،

**تشریح:** حضرت ماتنؒ دی عبارت لره سره دما بعد عبارا تو بطور تفریع راوړے په دی عبارت چه الا اذا وقع مفسرًا بما هو جرح متفق علیه پس فرمائی چه طعن پسبب د تدلیس سره مقبول نه دے یعنی که یو راوی باندی څوک داطعن وکړی چه دهٔ تدلیس کړے دے نو دی تدلیس دوجهی نه به دهٔ روایت نه شی ردّ کولے، تدلیس په لغت کښی دینه وائی چه د مشتری یعنی سودا غستو تکی نه د سودا عیب پټ کړے شی، او په اصطلاح د محدثانو د حدیث کښی د حدیث په سند کښی د تفصیل پټ والی نه تدلیس وائی مثلاً یو راوی وائی چه حدثنا فلان عن فلان او داسی د نه وائی چه حدثنا فلان قال اخبرنا فلان الخ حالانکه د حدیث سند اصل کښی هم د غه شان وی، نو دا تدلیس دے، حضرت شارحؒ په لاندی غایتهٔ سره دلیل د متن ولا یقبل بیانوی یعنی طعن بالتدلیس به حُکه نه شی قبلولے چه د تدلیس انتهاء داده چه واړه سال د شبه دهم به پیدا کړی یعنی داچه د یو راوی د دغه راوی ترک کړے وی، نو زمونږ په نزد باندی خو که حقیقةً یو راوی ارسال وکړی نو هغه طعن نه دے کما مر تفصیله لهذا شبه د ارسال خو په طریقه اولی سره عند نا سبب د طعن نه جوړیږی،

والتدلیس وهو ان یذکر الراوی شیخه بالکنیة او بالاسم او یذکره بصفة غیر مشهورة حتی لا یعرف فیما بین الناس ولا یطعنوا علیه کما یقول سفیان الثوری حدثنی ابو سعید وهو کنیة للحسن البصری والکلبی جمیعًا ووقع فی بعض النسخ هٰهنا قوله والارسال تبعًا للفخر الاسلام وهو لیس بطن ایضا علی ما قدمنا ولا کذلک الدابة کما یظن بعض الاقران علی محمد بن الحسن بذلک وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد لا یصلح جرحًا والمزاح وهو لا یصلح جرحه لان النبی کان یمازح کثیرا ولکن لا یقول الا حقا کما قال للعجوزة لن العجوز لا تدخل الجنة فلما ولت تبکی قال اخبروها بقوله تعالی انا انشاناهن انشاءً فجعلناهن ابکارًا عُربًا وحداثة السن ای صغر کما یقول سفیان الثوری لابی حنیفةؒ ما یقول هذا الشاب الحدیث السن عندی وذلک لان کثیرا من الصحابة کانوا یروون فی حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتیاد بالروایة فان ابا بکرؓ لم یکن معتادا بالروایة مع ان احدا

لم یعاوله فی الضبط والاتقان واستکثار مسائل الفقه کما طعن بذلك
بعض المحدثین علی علی اصحابنا فان ذلك دلیل قوة الذهن وجودته
وقد کان ابو یوسفؒ یحفظ عشرین الف حدیث من الموضوع فما ظنك بالصحیح

ترجمه :- او تلیس ایچه اهغه څیزونه دے چه راوی ذکر د شیخ وکړی په کښیت سره نه په ، سم سره او یائے ذکر کړی په یو غیر مشهور شے سره تردی چه معروف نه وی د خلقو په مابین کښی او طعن به لښتی کولے په هغے باندی لکه څرنګه چه ویل به سفیان ثوری حدثنی ابو سعید او داکښیت وو ، وحسن بصری او د کلبی د دواړو واقع شوی دی په یعضو نسخو کښی قول دهغه او ارسال داتابعداری د فخر الاسلام دهٔ او د اهم طعن نه دے ، بناء په هغه کوم چه مونږ ته ماقبل بیان کړے دے ، او یض الدایة لکه چه طعن کړے دے ، یعضو هم عصرو په محمد بن حسن باندی په دغه سره او د اخو یوسثرع امروے د خاوند انود جهاد نه ، او نه لری صلاحیّت د جرح ، او مزاح او داهم د جرح صلاحیّت نه لری ، حکه نبی علیه السلام پیر مزاح کولے وو ، لیکن صرف حق وینا بدے کوله لکه بوډی ته ے چه ویل چه بوډی ګمانی به جنت ته ، نه داخلیږی پس هم کله چه هغه والیس شوله ژړل ے ، نبی علیه السّلام وفرمایل چه صغیره ورکړه ورکړی په دی قول د الله تعالی شره چه انا انشاناهن انشاءً فجعلناهن ابکارا عربا اوکم والے دعمر یعنی وړوکوالے دهغه لکه څرنګه چه په دیل سفیان ثوری د ابو حنیفهؒ یاره کښیی غه والی د هلك کم عمره څوا په وړاندی او د جه داده چه پیر د صحابه کرامؓو روایت کړے دے په کم عمر کښی په شرط د اتقان سره په وخت د تحمل کښی او په عدالت سره په وخت د اداء کولو کښی او نه عادت والے د روایت کولو څخه د ابو بکرؓ عادت روایت کول نه وو ، سره دیته یو کس هم برابر نه دے دهغه سره په ضبط او په اتقان کښی او د فقهی مسئلو زیات والے لکه چه طعن کړے دے ، بعض محدثینو زمونږ په اصحابو باندی ، خکه چه دا خو یو دلیل دے د ذهن د قوی او کره والی او د ابو یوسفؒ چه حفظ کړے وو ، شل زره موضوعی حدیثونه ، نو ستاسو څه ګمان دے په صحیح حدیثونو سره ،

تشریح:- حضرت ماتنؒ فرمائی چه طعن په سبب د تلبیس سره هم معتبر نه دے تلبیس دیته وائی چه یو راوی د خپل شیخ ذکر وکړی په کنیت سره یعنی اب یا ابن یا ام درسره په اوّل کښی ذکر کړی مثلاً ابوفلان یا ام فلان یا ابن فلان او اصل اسم سره نه ذکر نه کړی او یا ئے په داسی صفت سره ذکر کړی چه هغه د خلقو په مابین کښی مشهور نه وی نو په راوی باندی به د دی خبری د وجهی نه طعن نه شی کیدے لے ځکه چه طعن د یو باطل خیز په سبب سره کیږی او د دلته کښی داخبره نشته د ے، د تلبیس مثال لکه سفیان ثوری ر یو سفیان بن عیینه د ے چه داد سفیان ثوری شیخ د ے، به فرمایل حدثنی ابوسعید یعنی ماته حدیث بیان کړے د ے ابوسعید حالانکه دا ابوسعید هم کنیت د حسن بصریؒ وو، او هم کنیت د کلبی وو، ر محدثینؒ وائی چه د ملاّ علی قاریؒ په لزم باندی حسن بصری ثقه د ے، او کلبی غیر ثقه د ے، شارحؒ فرمائی چه په بعضو نسخو کښی ارسال هم راغلے د ے یعنی طعن په راوی باندی کول چه د ۀ ارسال کړے د ے دا هم معتبر نه د ے، حالانکه دا دلته کښی نه وو پکار ځکه چه ما قبل د دی بیان مو نږه کړے هم د ے، چه زمونږه په نزد باندی خو ارسال داسناد یعنی مرسل د مسند نه هم پورته د ے، لیکن ماتنؒ دا کار یعنی دلته کښی دا ارسال ذکر کول د فخر الاسلام بزدوی د تابعداری د وجهی نه کړے د ے، ځکه هغه په دی مقام کښی ارسال هم ذکر کړے د ے، بهرحال طعن په سبب د ارسال سره هم مقبول نه د ے،

د خه شان رکض الدابه هم سبب د طعن نه د ے، رکض الدابه معنی شاه د وی لره پوټه ورکول چه تیز شی نو جهاد خاوند انو د جهاد نه یو مشروع امر د ے او د جهاد په دوران کښی خلق د اسی کوی، لهذا د اسبب د طعن نه د ے په یو راوی باندی ځکه څرګنده چه امام محمد بن حسن الشیبانی باندی خلق طعن کولو، شارحؒ فرمائی چه مزاح او خوش طبعی هم د طعن او جرح صلاحیت نه لری، چه په یو راوی باندی د اطعن وکړے شی چه پیره د ے مزاح کوی ځکه چه نبی علیه السلام مزاح او خوش طبعی د پیره کړی ده نو که دا ناروا وے و لے به هغوئ کوله هاړے داخبره د یاده وی چه مزاح کښی هم نبی علیه السلام حق خبره کړی ده، د مزاح یو مثال دلته یو بوډی ته نبی علیه السلام وفرمایل چه بوډی کانی خو به جنّت ته نه ځی نو هغه لاړه او په ژړا شوه نبی علیه السلام

صحابه کرامؓو ته ونه مایل چه دی له خبرو رکړی دالله په دی قول سره چه انا انشانا هن انشاء الخ یعنی مونږه به دانبیګی دیاره پیدا کړو، او باکری به ئې وکړي او محبوبي او هم عمره به ئې وکړي خو د سړو،

صاحب المنارؒ فرمائی چه دعمرکم والے هم دطعن سبب نه دے یعنی په یو راوی باندی صرف دی وجه نه طعن صحیح نه دے، چه دده عمرکم دے او په وګو دے ګله سفیان ثوری چه به ، ویل د امام ابوحنیفهؒ باره کښی ګله چه هغه به کم عمری کښی روایت کولو مایقول هذا الشاب الحدیث السن عندی یعنی څه وائی داځوان کم عمره حُما په دماغ ندی او ډ داده چه صحابه کرامؓو به په کم عمری کښی روایت کولو لیکن دی سره شرط دادے چه اتقان یعنی ضبط دی په راوی کم عمره کښی په وخت د یاد کولو د حدیث کښی او په وخت د بل ته د ادا کولو کښی په کښی عدالت موجود وی، د غه شان که د راوی عادت روایت کول نه وی لو دا نه عادت والے د راوی هم په د غه راوی باندی د طعن سبب جوړیږی یعنی داخبره چه دده ی راوی د راویت څکه مقبول نه دے چه دده عادت روایت کول نه دی مثلاً د ابوبکر صدیق رضی الله عنه نه ډیر کم روایتونه راغلی ده، او دده عادت روایت کول نه وو، په خلاف د ابوهریرهؓ باندی چه دهغه عادت روایت کول وو، نو اوس په ابوبکرؓ باندی د طعن کول چه دده عادت روایت کول نه وو، څکه دده خبر د روایت قبول نه صحیح نه ده څکه اصل ځیز ضبط او اتقان دے مثلاً او په دی ځیز کښی د ابوبکر صدیقؓ برابر څوک هم نشته دے،

صاحب المنارؒ وائی چه د غه شان په راوی باندی د طعن کول چه دده ترفقهی مسائلو ډیر یاد دی، لهٰذا دده روایت مجروح دے، څکه چه دده څیل وخت ترټول د فقهی مسئلو پوزه کړه کښی صرف کړے دے، او دا موجب د نقصان دے په ضبط د حدیث کښی نو دا هم سبب د طعن ذکر کوی، (ګکه د الزام یه خلقو په امام ابو یوسفؒ لګولو) وجه داده چه د فقهی مسئلو زیادت خو دده په قوت او کره والی د ذهن باندی دلالت کوی، څکه چه فقهی مسئلو هم احادیثه نه به راوتلی وی څکه چه مجتهد ګله قیاس کوی نو غلت ورلره په قرآن او حدیث کښی ګوری لهٰذا داخبره چه دده ترټولو فقهی مسئلے یاد وی، دا سبب د طعن د راوی نشی کیدلے څکه امام ابو یوسفؒ یو لوی فقیه وو، او هغه ترشل زره موضوعی احادیث یاد و نو ستاسو ګمان دے

ولمّا فرغ المصنف عن بیان اقسام السنته شرع فی بحث المعارضة المشترکه بین الکتاب والسنة تبعًا لفخر الاسلام وکان ینبغی ان یدرجهما فی بحث معارضة العقلیات فی باب الترجیح کما فعله صاحب التوضیح فقال،

**ترجمه وتشریح ۱-** حضرت ماتنؒ دراروان عبارت ماقبل سره ربطیازی فرمائی چه هرکله فارغ شو مصنفؒ دسنت واقسامونه نوشروع ئے وکړه په بحث دمعارضی کښی هغه چه مشترکه ده دکتاب اود سنّت په مابین کښی ربعنی کتاب کښی به تعارض راغلے دی سنّت کښی به تعارض راغلے وی) مصنفؒ لره کار وو چه بحث دَ تعارض بین الکتاب والسنته ځای درج کړے وے، په بحث دمعارضی د عقلیاتو کښی د ترجیح په باب کښی (کوم چه دیاس نه پس ذکر کیږی) لکه داسی کار صاحب التوضیح کړے دے،

**فصل وقد یقع التعارض بین الحجج فیما بیننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض فی نفس الامر لان احدهما یکون منسوخا والآخر ناسخا وکیف یقع التعارض فی کلامه تعالی ذلک من امارات العجز تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا فلا بد من بیانه ای بیان التعارض -**

**ترجمه ۱-** اوکله نه کله تعارض واقع کیږی دَ دلائلو په مابین کښی زمونږ په نسبت له وجهی دجهل زمونږه نه پته ناسخ اوپه منسوخ سره ورنه په نفس الامر کښی تعارض نشته دے، ځکه چه یو به ناسخ وی او بل به منسوخ وی، اوځرنګه به دَ الله په کلام کښی تعارض واقع شی ځکه دا خو دعجز وَ علامات څخه تعالی لری، اد الله دینه ډیر پاک دے، پس لابدی ده د تعارض دبیان والی نه،

**تشریح ۱-** صاحب المنارؒ فرمائی چه کله نه کله تعارض واقع کیږی، د دلائلو یعنی کتاب اوسنت په مابین کښی خو دا تعارض زمونږه په نسبت سره وی یعنی موږه نه تعارض نیکاری وی نه په نفس الامر کښی (اصلاځه تعارض نه وی اوهر چه موږه تر تعارض نیکاری نو دی وجه نه به وی چه زمونږه علم به په ناسخ اومنسوخ باندی نه وی ورنه که

پہ ناسخ او پہ منسوخ باندی زموږ د علم راشی نو تعارض بہ د کوم ځایہ راشی او بل داچہ د اللہ پہ کلام کښی بہ څرنگہ تعارض راشی ځکہ داد عجز او کمزوری علامہ دہ چہ اللہ پاک پہ یو څیز باندی مناقض دلائل قائموی او غیر مناقض نشی قائمولے او اللہ پاک پہ هر څیز قادر ذات دے، او عجز نہ پاک دے لهٰذا د تعارض د بیانولو نہ لابدی دہ چہ حقیقت حال واضحہ شی،

فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لامزية لاحدهما على الأخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلاً ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الأخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والأحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الأخر باعتبار الذات فى حكمين متضادين بان يكون فى احدهما الحل وفى الأخر الحرمة مثلاً والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر فى الركن تبعاً وضمناً والا فهو داخل فى الشرط على ما قال،

**ترجمہ:** - پس رکن د معارض مقابلہ دوہ دلائلو نہ مساوی طرفینی سرہ چہ زیات نہ وی حاصل یولرہ پہ بل باندی پہ ذات او پہ صفت کښی پس نشتہ دے پہ ما بین د مفسر او د محکم مثلاً او پہ ما بین د عبارۃ النص او د اشارۃ النص کښی مګر صرف صورۃ معارضہ ځکہ چہ احدهما اولی دے د اخر نہ د وصف پہ اعتبار سرہ او نہ پہ ما بین د مشہور د حدیث کښی او احاد احادیثو کښی او نہ پہ ما بین د خاص او د عام مخصوص البعض د کتاب کښی اصلا څہ تعارض، ځکہ چہ احدهما اولی دے د اخر نہ د ذات پہ اعتبار سرہ پہ دوہ متضاد حکمونو کښی پہ دی شان چہ دی یو پہ حلت کښی او بل پہ حرمت کښی ورنہ کہ داسی نہ وی نو تعارض بہ نہ وی او د اقید یہ رکن کښی تبعاً ذکر شوے دے او ضمناً طور باندی ورنہ د اداخل دے پہ شرط کښی بناء پرهغے چہ دۂ ویلے دی،

**تشریح:** - صاحب المنار رکن د معارض بیانوی د رکن اطلاق پہ جزء باندی هم کیږی

او یه نفس ماهیت باندی هم کیږی دلته کښی هم دامعنی مراد ده حُکه چه دَمعارض رکن چه ماتنۍ بیان کړے دے هم دلتے عین حقیقت دے پس فرمائی چه معارضه دیته وائی چه دد وهٔ دلائلو مقابله راشی خو چه برابر طل یقی سره وی یعنی یو دلیل دبل دلیل مساوی وی دانه چه یو په بل باندی اولویت لری یادَ ذات په اعتبار سره اویاد صفت په اعتبار سره بلکه ذات او وصف کښی هم دواړه برابر وی، مثلاً یو دلیل هم محکم وی د کتاب الله نه او بل دلیل هم محکم وی دکتاب الله نه نو دا دواړه مساوی حیثیت لری اوکه نه یو لږه په بل باندی دذات یاوصف په اعتبار سره فضیلت حاصل وی نو هغے کښی به معارضه نه وی، مثلاً کیږی طرف ته مفسر دلیل وی او بل طرف ته محکم دلیل وی نو دلته کښی معارضه نشته بلکه محکم دلیل به اغستل کیږی او مفسر به ترک کیږی، حُکه چه محکم نسخ نه قبلوی او مفسر نسخ قبلوی منسوخ کیدے شی لهذا باعتبار الوصف محکم اولی دے ومفسر نه یا مثلاً یو طرف ته دلیل عبارة النّص وی، او بل طرف ته دلیل اشارة النّص وی نو عبارة النّص لږه به ترجیح درکولے کیږی او اشارة النّص به ترک کولے پس دلته کښی هم تعارض نشته دے، حُکه عبارت النّص کښی سوق راغلے وی د شارع د طرف نه او اشارة النّص کښی سوق نه وی، لکه و لږ اندی ماتنۍ فرمائی و امّا الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سیق الکلام له او هر چه اشارة النص دے نو فرمائی ولا سیق له النّص لهذا باعتبار الوصف عبارة النص اولی دے، دا شارة النّص نه پس دواړه کښی خو تعارض نشته حُکه مساوات نشته او تعارض مساوات غواړی او نه په مابین د حدیث مشهور او حدیث واحد کښی معارضه نشته حُکه حدیث مشهور اولی دے د حدیث واحد نه باعتبار الذات حُکه اوّل مفید د قطع دے او ثانی مفید د ظن دے او د غه شان په مابین د خاص کښی او په مابین د عام کښی چه بعض ترینه خاص کړے شوے وی، معارضه نشته حُکه خاص خو مفید د قطع او د یقین دے، او عام مخصوص البعض مفید د قطع او د یقین نه دے لهذا باعتبار الذات خاص اولی دے د عام بل نه،

صاحب المنار رح فرمائی چه مقابله د دوه دلیلونو به راغلی وی برابر طریقی سره خو حکم نه به هم مختلف وی او هغه دا چه یو دلیل سره به حلّت ثابتیږی او بل سره به حرمت ثابتیږی حُکه که حکم نه متضاد او مختلف نه شی او دواړه سره مثلاً یا حلّت ثابتیږی

او باحرمت ثابتہ بری ، تو بیاخہ تعارض نشتہ دے کما ھو الظاھر، حضرت شارحؒ پہ دھذا القید سرہ دیو شبہ دفع کوی او ھغہ دا چہ یرہ دا عبارت فی حکمین متضادین بہ درکن دمعارضی څہ حصّہ وی نو شارحؒ و فرمائیل چہ د رکن څہ حصّہ نہ وہ خو دلتہ کنبی ھسبی تبعًا ذکر شو وجہ دادہ ، چہ دا تقابل بہ چونکہ پہ حکمین متضادین کنبی وی ، نو حکمین متضادین ورلرہ ظرف واقع شول نو پہ دی بنائے رکن کنبی ذکر وکړو ، ورنہ اصلاً تضاد وحکم دا تعارض پہ شرط کنبی داخل دے نہ پہ رکن کنبی لکہ دۂ ویلے ھم وی پہ رادوان عبارت کنبی چہ وشرطھا الخ ،

وشرطھا اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحکم فان النکاح یوجب الحل فی الزوجۃ والحرمۃ فی امھا ولا یسمی ھذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وکذا الخمر کان حلالا فی ابتداء الاسلام ثم حرم ولا یسمی ھذا تعارضا لعدم اتحاد الوقت وکذا الولد لکن الحکم متضادًا لا یسمی معارضۃ ایضا وھو ظاھر وقیل لا بد من قید اتحاد النسبۃ ایضا لان المحل فی المنکوحۃ بالنسبۃ الی الزوج والحرمۃ بالنسبۃ الی غیرہ لا یسمی تعارضا ایضا ۔

ترجمہ ۔ او شرط د تقابل اتحاد د محل دے او د وقت سرہ د تضاد د حکم نہ لکہ چہ نکاح واجبوی حلت لرہ پہ زوجہ کنبی او حرمت لرہ پہ مور د ھغے کنبی او دا نہ مسمّی کیږی ، پہ تعارض سرہ ، لکہ چہ دلتہ کنبی اتحاد د محل نشتہ دے ، او د غہ شان شراب حرام وو اسلام پہ شروع کنبی ، بیا حرام شول ، او دا ھم نہ مسمّی کیږی پہ تعارض سرہ ، لکہ اتحاد د وقت نشتہ دے او د غہ شان چہ کلہ حکم کنبی تضاد نہ وی نو دا ھم نہ مسمّی کیږی پہ معارض سرہ او دا شکارہ دہ ، او چا ویلی دی چہ لا بدی دہ د قید اتحاد د نسبت نہ ھم لکہ چہ حلال والے بہ منکوحی کنبی پہ نسبت سرہ زوج تہ او حرمت پہ نسبت سرہ غیر تہ دا نہ مسمّی کیږی پہ تعارض سرہ

تشریح ۔ صاحب المنارؒ د تعارض د تحقیق د پارہ دری شرطہ بیان کړی دی اوّل شرط دا چہ محل کنبی یو اتحاد وی دویم شرط دا چہ وقت کنبی یو اتحاد وی دریم شرط دا چہ حکم کنبی یو تضاد وی وضاحت د اوّل یعنی محل کنبی یو اتحاد وی لکہ کہ محل کنبی اتحاد نہ وی نو تعارض یو نہ وی ، مثلاً نکاح پہ زوج کنبی حلت ثابتوی او پہ امّ کنبی ئے حرمت ثابتوی یعنی دنبئی

پہ مورکښی نو حلّت او حرمت دواړہ متضاد حکمی نہ دی او علت ہم ورلرہ یو دے چہ ہغہ نکاح دہ، خود تعارض بہ ہلہ دے چہ پہ زوج کښی ئے حلت او حرمت دواړہ ثابتولے یا پہ ام د زوج کښی ئے حلت او حرمت دواړہ ثابتولے لیکن دلتہ کښی محل جُدا دے، حُکہ نکاح حلت ثابتوی خو پہ جدا محل کښی او حرمت ثابتوی خو پہ جدا محل کښی لہذا تعارض نشتہ، حُکہ اتحاد محل نشتہ دے، او اتحاد محل خود تعارض تحقق پہ شرط دے، او پہ وفات د شرط سرہ وفات د مشروط راځی، او هر چہ وضاحت دویم شرط دے، یعنی د اتحاد وقت یعنی تعارض بہ هلہ موجود ښکی چہ کلہ وقت کښی اتحاد وی او کہ وقت کښی اتحاد نہ وی، مثلاً یو دلیل سرہ حلت ثابت وی د یو څیز خو پیرو زمانہ کښی او بل دلیل سرہ ہم د دغے څیز حرمت ثابت وی خو پہ بلہ زمانہ کښی نو تعارض بہ نہ وی حُکہ اجتماع د [illegible] حکمونو پہ جُدا جُدا زمانو کښی جائزہ دہ، مثلاً حلت او حرمت د شراب او د خمر چہ پہ ابتداء د اسلام کښی شراب حلال وو، او پہ آخر کښی بیا حرام شول د غہ شان حکم کښی ہم تضاد موجود دی حُکہ کہ حکم کښی تضاد نہ وی مثلاً یو دلیل سرہ د یو څیز حلت ثابتیږی او بل سرہ ہم حلت ثابتیږی نو دی کښی څہ تضاد دے، حُکہ د یو څیز اثبات پہ دلائلو متعددہ سرہ څہ محال خو نہ دے، لہذا تضاد د حکم ہم د تعارض تحقق د پارہ شرط دے،

وقیل لا بدہ سرہ شارح څلورم شرط د تعارض طرف تہ اشارہ کړی دہ او هغہ دا چہ اتحاد د نسبت ہم د تعارض د پارہ شرط دے، مثال پہ طور باندی حلت او حرمت دواړہ متضاد حکمونہ دی او دواړہ جمع دی پہ منکوحی کښی خو بیا ہم تعارض نشتہ دے حُکہ چہ منکوحہ کښی حلت ثابت دے، خود خپل زوج پہ نسبت سرہ یعنی خپل خاوند د پارہ حلالہ دہ او حرمت پہ کښی ثابت دے، پہ نسبت سرہ غیر تہ یعنی د خاوند نہ ماسوی بل چا لرہ حلالہ نہ دہ، تعارض حُکہ نشتہ دے، چہ نسبت کښی اتحاد نشتہ دے بلکہ نسبتونہ جُدا جُدا دی هلہ بہ تعارض دے چہ هم د زوج پہ نسبت سرہ حلالہ وے او حرام وے یا د ما سوی الزوج پہ نسبت سرہ هم حلالہ وے او هم حرام وے،

وحکمها بین الایتین المصیر الی السنۃ لان الایتین اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد للعمل من المصیر الی ما بعدہ وهو السنۃ ولا یمکن المصیر الی الایۃ الثالثۃ

لانه یفضی الی الترجیح بکثرة الادلة وذلك لا یجوز ومثاله قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن مع قوله تعالی واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه یوجب القراءة علی المقتدی والثانی بخصوصه ینفیه قد وردا فی الصلوٰة جمیعا فتساقطا فیصار الی حدیث بعده وهو قوله علیه السلام من کان له امام فقراءة الامام قراءة له ،

**ترجمه** :- او حکم د تعارض په مابین دوه آیتونو کښی دادے چه رجوع به وکړے شی ، په طرف د سنّت باندی حکه دوه آیاتو کښی چه کله تعارض راشی نو دواړه یې ساقط شی پس لږ پاتی ده پاره د عمل د رجوع کولو نه په طرف د ما بعد څخه او هغه سنّت دے ، او ممکن نه دے چه رجوع وکړے شی دریم آیت طرف ته حکه چه دا مقتضی د ترجیح لره په سبب د کثرت د ادلّه سره او داجائز نه دے او مثال یې دا قول دالله تعالیٰ چه فاقرؤا ما تیسّر من القرآن سره د دی قول نه چه دا اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا حکم اوّل په سبب د خپل عموم سره واجبوی ، قراءت لره په مقتدی باندی او ثانی د خپل خصوص په اعتبار سره نفی کوی ، هغه لره او دواړه د صلوٰة په باره کښی وارد شوی دی ، پس دواړه ساقط شول ، پس صیرورت اختیار کړے شو حدیث ته پس د دینه او هغه دا قول د نبی علیه السلام دے چه من کان له امام فقراءة الامام قراءة له ،

**تشریح** :- حضرت ماتن رح د تعارض د حقیقت او شروطو بیانولو نه پس د تعارض حکم بیانوی پس فرمائی چه حکم د تعارض دادے چه کله په دوه آیاتو کښی مثلاً تعارض راشی نو سنّت طرف ته به رجوع کیدلے شی حکه چه د کتاب الله نه پس مرتبه د سنّت ده او که په سنت کښی خبره مونده نشی نو اقوالو د صحابه کرامو رض ته به رجوع کولے شی او که دی کښی مونده نشی نو قیاس طرف ته به رجوع کولے شی وجه داده چه کله په دوه آیاتو کښی تعارض راشی نو که په دواړو عمل کوی ممکنه نه ده او که په یو کوی اول باندی نه کوی نو ترجیح دا حد هم د احاحی پر اخر باندی لهذا د تساقط نه ماسوی بله لاره نشته نو دواړه یې ساقط شی او موږ به واسی وکنړو چه د لته کښی دوسره نه آیت نشته دے ، لیکن د لته کښی هغه خبره یاد ساتل پکار دی ، کوم چه اوّلاً صاحب المنار رح کړی ده ، او هغه دا چه دا تعارض حقیقی تعارض نه دے

صرف زمونږه په نسبت سره دے،)

لهٰذا هر کله چه دواړه آیاتونه ساقط شی نو عمل کولو لره په سنت طرف ته رجوع وکړے شی، چه سنت دغه مسئله باره کښی څه وائی،

دلاجرم المصیر الخ سره شارح یو توهم دفع کوی او هغه دا چه که چیرته دلیلکم دا ثبات دیارلسو دلیل وی او بل حکم دا ثبات دیارلس دوه دلیله وی یعنی دوه آیاتو سره یو حکم ثابت وی، نو کوم حکم چه دوه ایاتو سره ثابت ږیږی دی لره ترجیح ورکول پکار دی، نو شارح دا توهم دفع کوی چه دریم ایت طرف ته به رجوع نشی کیدے چه ږیره دا حکم خو په دوه آیاتو سره ثابت دے، لهٰذا دوه لره به ترجیح ورکوو حکه چه کثرت دادلیلسره یو څیز مرجح پر بل څیز نه گرځی، مثلاً یو څیز که په دوه گواهانو سره ثابت شی او که په سلو گواهانو سره ثابت شی نو هم ږیره مرتبه دوه دوارو دا نه چه که په سلو سره ثابت شی، نو دوه فضیلت به سوا دی، په هغه چه په دوه سره ثابت شی، په دوه آیاتو کښی د تعارض مثال لکه د قول الله واخلعه چه فاقرؤا الخ یعنی کوم څیز چه د قرآن نه تاسو ته آسان وی هغه لولی دا ایت د مانځه باره کښی دے او عام دے او دخپل دی عموم په اعتبار سره دا هم په امام قرأت واجبوی او هم ئے په مقتدی واجبوی او بل ایت دقرآن واذا قرئ الخ دے، یعنی هر کله چه قرآن اوسنل کیږی، نو دا اوری او خاموش ورته کینی دا دخپل خصوص په اعتبار سره په مقتدی باندی د قرأت وجوب نفی کوی، چه قرأت صرف په امام دے او مقتدی باندی قرأت نشته دے، بلکه دے به ئے سماع کوی او سکوت به اختیاروی، او دس دا دواړه آیتونه د مانځه په باره کښی وارد شوی دی لکه مفسرینو یه دی تصریح کړی ده، لهٰذا که په اوّل باندی عمل کوی نو په مقتدی به قرأت واجبوی او که بل ایت باندی عمل کوی نو په مقتدی به د قرأت وجوب نفی کوی دواړه د قرآن آیاتو نه دی، عمل په دواړو ممکن نه دے، که په یو عمل کوی په بل نه کوی، ترجیح واحد هما په آخر مراحئی لهٰذا او س مسئله حل کولو دپاره به سنّت ته گورو چه حدیث مبارک دی باره کښی څه وائی نو وائی، رسول الله صلی الله علیه وسلم چه من کان له امام الخ یعنی چا لره چه امام وی نو د امام قرأت د هغه قرأت دے دینه دا حکم شوه چه امام کله قرأت کوی نو دا مقتدی دپاره هم کفایت کوی، لهٰذا مقتدی دپاره خاموش او دیدل پکار دی، او د دوه د قرأت کولو ضرورت نشته دے،

وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس اولا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة رض مقدمة فيما يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه صلاها باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة

ترجمه:- اوکله چه تعارض راشی دسنتینو په مابین کښی نو رجوع به کولے شی اقوالو د صحابه کرامو رض ته او قیاس ته دغه شان فخر الاسلام ویلی دی او کلمه سره پس ترتیب نه فهمیږی په مابین د دوی کښی چا ویلی دی چه اقوال د صحابه رض به مقدم دی په قیاس باندی برابره خبره که مدرک بالقیاس وی اوکه نه وی، اوچا ویلی دی چه قیاس به مقدم دی مطلقًا اوچا ویلی دی په تطبیق کښی چه اقوال د صحابه به مقدم وی په هغه کښی چه ادراک کے یے قیاس سره نه کیږی، اوکه قیاس سره ادراک کیږی، نوهلته کښی به قیاس مقدم وی، اومثال کے هغه دے کوم چه روایت کړے شوے دے چه نبی علیه السلام د صلوة الکسوف مونځ وکړو دوه رکعته هر رکعت کښی کے یو رکوع اودوه سجدی وکړی اوروایت کړے عائشه رض بی بی چه نبی علیه السلام مونځ وکړو په څلور رکوعاتو اوخلور سجدو سره پس دواړه کښی تعارض راغلو پس رجوع دشوه قیاس ته پس دیته اوهغه قیاس کول دی په تطبیق مونځ نوسره،

تشریح:- صاحب المنار رح فرمائی چه کله دوه احادیثو کښی تعارض راشی دیوے مسئلے باره کښی نو بیا به رجوع کولے شی اقوالو د صحابه کرامو رض ته او بیا به رجوع کولے شی قیاس ته وجه داده چه دسنت نه پس درجه د قول د صحابی اود قیاس ده، شارح رح فرمائی چه علامه فخر الاسلام بزدوی رح دغه شان په کلمه واو سره یعنی اقوال الصحابه او القیاس سره ذکر کړے دے، اوواپه ترتیب دلالت نه کوی، چه دسنت نه پس به خامخاه قول د صحابی ته رجوع

کولے شی، اوس داخبره چه د تعارض بین الستین ای الحدیثین په صورت کښی بداولاً رجوع کولے شی قول د صحابیؓ ته اوکه قیاس ته دی باره کښی شارحؒ دری مسلکه ذکر کړی دی، یو داچه قول د صحابیؓ مقدم دے په قیاس باندی علی الاطلاق یعنی برابره ده که په کومه مسئله تعارض راغلے وی هغه مدرک بالقیاس وی اوکه نه لیکن رجوع به اولاً کولے شی قول د صحابیؓ ته بل مسلک داچه قیاس علی الاطلاق مقدم دے، په قول د صحابیؓ باندی یعنی برابره ده که قول د صحابی په فیما یدرک بالقیاس مسئله کښی وی، اوکه فیما لا یدرک بالقیاس کښی وی،

دریم مسلک د تطبیق دے او هغه داچه من وجه قول د صحابیؓ مقدم دے او من وجه قیاس مقدم دے، او هغه داسی چه کله چه تعارض راغلے وی بین الحدیثین په داسی صورت کښی چه ادراک ئے په قیاس سره کیدے نشی نو هلته کښی به قول د صحابیؓ مقدم وی په قیاس باندی، اوکه نه ادراک ئے په قیاس سره کیدے شی نو هلته کښی به قیاس مقدم وی په قول د صحابی باندی،

بیا شارحؒ دی دپاره مثال ذکر کړے دے، او هغه داچه یو روایت کښی راځی چه نبی علیه السلام صلوٰة الکسوف (د نمر تندر نیولو وخت کښی چه کوم مونځ کیږی هغے ته صلوٰة الکسوف وائی) دوه رکعته وکړل او هر رکعت ئے رکوع او دوه سجدی وکړی او بل روایت چه راوی ئے ام المومنین عائشه صدیقهؓ ده کښی راځی نبی علیه السلام صلوٰة الکسوف دوه رکعته وکړل، لیکن هر رکعت کښی ئے دوه رکوع او دوه سجدے وکړے، نو په دی لحاظ سره په دوه رکعته مونځ کښی خلور رکوع او خلور سجدے راغلے، اوس دواړه روایتونو کښی تعارض راغلو او مسئله هم داسی ده چه قیاس سره ادراک کیدے شی، لهٰذا مونږه دلته کښی قیاس لره ترجیح ورکړه، او دا مو دلیل چه په پټولو مونځونو کښی په هر رکعت کښی چونکه یوه رکوع ده نو دوه رکوع لهٰذا په دی مونځونو باندی قیاس کولو سره مونږه دلیل چه په صلوٰة الکسوف کښی به هم په هر رکعت کښی صرف یوه رکوع دی، نه دوه رکوع له وجهی دقیاس کولو نه په پټولو مونځونو باندی، وبالله التوفیق

وعند العجز یجب تقریر الاصول ای اذا عجز عن المصیر بان تعارضت

السنتان واقوال الصحابہؓ او القیاس ایضا فلم یوجد دلیل بعدہ فیجب تقریر الاصول ای تقریر کل شی علی اصلہ وابقاء ما کان کما فی سور الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقریر الاصول فانہ روی انہ نہی عن لحوم الحمر الاھلیۃ فی یوم خیبر وامر بالقاء قدور طبخ فیھا لحومھا وروی غالب ابن ابجر انہ قال لرسول اللہؐ لم یبق من مالی الا حمیرات فقال کل من سمین مالک فاباح لحومھا فلما وقع التعارض فی لحومھا لزم الاشتباہ فی سورھا لانہ متولد امنھما وایضا روی جابرؓ انہ سئل التوضاء بماء ھو فضالۃ الحمر قال نعم وروی انسؓ انہ نھی عن الحمر الاھلیۃ وقال انھا رجس وھذا یدل علی نجاستہ سورھا والقیاس ایضا متعارضان لانہ لا یمکن الحاقہ بالعرق لیکون طاھرا لقلۃ الضرورۃ فیہ وکثرتھا فی العرق ولا یمکن الحاقہ باللبن وکذا لا یمکن الحاقہ بسور الکلب لیکون نجسھا لکون الضرورۃ فی الحمار دون الکلب ولا یمکن الحاقہ بسور الھرۃ لیکون طاھرا لوجود الضرورۃ فی الھرۃ اکثر مما یکون فی الحمار فلما تعارض ھذا کلہ والسند باب الترجیح وجب التقریر کل واحد من المتوضی والماء علی اصلہ فقیل ان الماء عرف طاھرا فی الاصل فلا یتجنس فوجب استعمال الطاھر والتوضی بہ والاذی ولما کان فی الاصل محدثا بقی کذلک ولم یزل بہ الحدث للتعارض فوجب ضم التیمم الیہ۔

ترجمہ:۔ او یہ وخت د عجز کښی واجب دے تقریر الاصول یعنی ھرکلہ چہ عجز راشی درجوع کولونہ پہ دی شان چہ تعارض راشی پہ دوہ سنتو کښی ھم او اقوالو کښی ھم وصحابہ کرامؓ او قیاس کښی ھم او یا پس ددینہ شہ دلیل موجود نہ شی نو پہ دغہ وخت کښی واجب دے، تقریر الاصول یعنی تقریر د ھرشی پہ خپل اصل باندی، او باقی والی د شیز چہ ځرنگہ پہ ماضی کښی وو، لکہ پہ چوتہ د حمار کښی ھرکلہ چہ تعارض واقع شو پہ ادلہ کښی نو واجب شو تقریر الاصول، ځکہ شان دا دے چہ روایت کړے شوے دے، چہ نبی علیہ السلام نھی فرمایلی دہ د حمر اھلیہ نہ پہ وس ځو خیبر باندی اوحکم ئے کړے وو پہ غوبنو ځولو د ھغہ کښتو باندی چہ پہ ھغے کښتو د خرو نو غوښی پخیدلی او روایت کړے دے غالب بن فھر چہ دہ رسول اللہؐ تہ وویل چہ ځمادمال نہ صرف

حرمانه پاتی شوی دی، نو نبی علیه السلام وفرمایل چه دخپل مال نه غټ دخوره، پس دَخرونو غوښو نبی ئے مباح کړلی، پس هرکله چه دخرونو په غوښو کښی تعارض واقع شو، نولامه شوه اشتباه دخرونو په جوړه کښی حُکه چه داهم دَهغو نبی نه جوړه یږی او دغه شان روایت کړے دے جابرؓ چه سوال وکړے شو دنبی علیه السلام نه چه آیا مونږ اوس کو په پاتی شوی او بود خرونو باندی نو نبی علیه السلام وفرمائل چه هاں اوالنبیؐ روایت کړے دے، چه نبی علیه السلام دحمر اهلیه نه منع فرمایلی ده، او فرمایلی ئے دی، چه دا رجس دے، او دا ولایت کوی دَهغه خرونو په جوړه باندی دنجاست والی اوقیاسان هم یو بل سره تعارض لری، حُکه چه دا ممکنه نه ده، چه الحاق ئے وکړے شی په خوله پوری چه پاک وګوځی حُکه په دی کښی ضرورت کم دے، اوپه خوله کښی زیات دے اوالحاق ئے په لبن پوری هم ممکن نه دے، چه نجس وګرځی په جامع سره چه تولد دے دَلحم دَحکه چه ضرورت موجود دے، په جوړه کښی نه په لبن کښی، اود غه رنګه الحاق ئے په جوته دَسپی پوری هم ممکن نه دے، چه نجس وګرځی حُکه چه په خر کښی ضرورت نشته دے په سپی کښی نشته دے، اوالحاق ئے ممکن نه دے، په جوته دپیشو پوری هم چه پاک وګوځی حُکه چه کوم ضرورت په پیشو کښی دے هغه اکثر دے، دهغه ضرورت نه چه کوم په حمار کښی دے، پس هرکله چه په دی لتو لو کښی تعارض راغلو اود ترجیح دروازه بنده شوه، نو واجب شو تقریر دهر واحد نو ضی اودَاوبو نه په خپل اصل باندی، پس چا ویلی دی اوبه په اصل کښی پاکی پرځ ندل شوی دی، پس نه په پلیتی کیږی، پس واجب شو استعمال دپاکی او اودس په وی باندی، او سړے هرکله چه په اصل کښی بے اودسه ود، نو دغه شان باقی پاتی شو اوبه دغے اوبو سره به حدث نه زائله کیږی، دتعارض په وجه باندی پس ضروری شو دتیمم پیوستہ کول دغه اودس سره،

تشریح:- اوس که چرته تعارض راشی هم دسنّت په مابین کښی اوهم دا قوالو دَصحابهؓ او دقیاس په مابین کښی او دَرجوع حُکمے پاکی نشی نو بیا به تقریر الاصول اختیارولے شی، تقریر الاصول دیته وایی کیږی چه هرخیز په خپل اصل باندی پریخودل شی اوبه خپل حفه حال باندی ګے باقی وساتی چه څرنګه دپرانده وو، لکه دحمار جوته کښی چه هرکله تعارض واقع شو چه آیا جوته دحمار پاکه وه اوکه نجسه نو تقریر الاصول اختیار کړے

شو وضاحت دا چه یو روایت کښی د نبی علیه السلام نه راغلی دی چه نهی ئے وفرمایله د حمر اهلیه هغے نه رحمر اهلیه هغے نه روائی چه په کور دنو کښی وساتل شی اد هر چه وحشی یعنی جنګلی دی د هغه حلال دی،) د خیبر په ورځ باندی اد حکم ئے وکړو چه هغه وګرځوله نو ځکه کړی چه په کومو کښی د ځرو نو غوښی پخ شوی وی، د ینه دا معلومه شوه، چه د ځرو نو غوښه حرامه او نجسه وه، لیکن بل روایت چه راوی ئے غالب بن فهر دے، هغه رسول الله ﷺ نه دویل چه یارسول الله ﷺ ځما په مال کښی صرف خر وزه دی، بل څه نه دی پاتی، نو رسول الله ﷺ هغه ته اجازت ورکړو چه کوم څاربه دی، هغه خوره، د ینه د خرو نو د غوښو اجازت معلوم شو اد سو د اړو روایتو نو کښی تعارض راغلو ځکه چه د اوّل نه حرمت معلومیږی او د دویم نه اباحت، پس هر کله چه د لحم په باره کښی تعارض واقع شو نو په جوته د حمار کښی هم شبهه پیدا شوه چه ایا جوته د حمار اهلی طاهره وه اوکه نجسه وه، ځکه چه جوته کښی خو اختلاط د لا روبه راغلے دی، اوله پری خو سوله یعنی جوړیږی د لحم نه نو جوته کښی هم شبهه پیدا شوه۔

د غه شان په روایت د جابرؓ کښی راځی چه نبی علیه السلام نه تپوس وشو، چه مونږ د وپاره په هغه زیاتی اوبه چه د خرو نو ځکلو نه پاتی شی اود س کول جائز دی نو رسول الله ﷺ وی ته وفرمائل چه هاں لیکن د انسؓ روایت دے چه نبی علیه السلام د حمر اهلیه نه منع فرمایلی دی، او رجس ئے ورته ویلے دے، چه د ا دلالت کوی د دوی په پلید والی د جوته باندی، نو سنت کښی خو تعارض را غلو، قیاس هم نشی کولے، ځکه که د ا قیاس کړی چه څرنګه د حمار خوله پاکه ده نو جوته و هم پاکه شی، نو دلته کښی هم څه علت جامع نشته دے، ځکه خو لے کښی ضرورت زیات دے، هغه جوړه راځی، لهذا که دا نا پاکه وګرځی نو مفضی الی الحرج ګرځی په خلاف د جوته باندی چه دی کښی ضرورت قلیل دے او د اهم نشی کولے چه قیاس ئے وکړی په لبن یعنی پیو د ځری باندی چه پئی ځے نجسی وی لهذا جوته به ئے هم نجسی وی، او علت جامع به کښی دا دے چه پئی هم د لحم نه جوړیږی د جوته هم، لیکن دا قیاس هم صحیح نه دے، ځکه چه په لبن کښی څه ضرورت موجود نه دے، او جوته ته ضرورت راځی، د اهم ممکنه نه ده چه قیاس ئے وکړے شی په سور الکلب یعنی جوته د سپی باندی چه سور الکلب نجس دے نو دا به هم نجسی وی د جه دا ده چه

په حمار کښې ضرورت دسپی نه سواد ے ، لهذا څه علت جامع نشته د ے ، داهم ممکنه نه ده چه قیاس ئے وکړے شی په سور الحمرة یعنی جوړه ډبټو باندی چه سور الحمرة پاک د ے ، نو دا به هم پاک وی ، ځکه په هره کښې ضرورت سواد ے ، دهغه ضرورت نه چه کوم چه حمار کښې د ے ، ځکه هره هر وخت په کور کښې کړی راکړی اولوښو کښې خوله وهی را وهی لهذا که دا دی جوړه ناپاکه شی حرج به واقع شی ، او س دلته کښې صورت حال داسی د ے ، چه هر طرف ته تعارض واقع د ے ، او د ترجیح دروازه هم بنده ده نو طرف ته هم ترجیح نشی ورکولے ، لهذا تقریر الاصول والا قاعده اختیار کړے شوه چه هغه توضی په خپل حالت پر بحول دی ، او د اوبو یعنی جوړه په خپل حالت باندی لیږلے شی چه جړته د جوړه والی نه د باندی د اخبره معلومه وی چه اوبه پاکی وی نو په خپل حالت باندی به وسائل شی ، او پاکی به دی ، نجس به نه وی استعمال ئے صحیح د ے ، او او د س کول په صحیح دی ، لیکن کم متوضی یعنی او د س کونکے په اصل کښې بے او د سه وو محدث وو ، نو هم په حالت د حدث به پاتی وی ، او د دغه بے او د سی به په دغه جوړه او بو سره نه زائله کیږی ، د تعارض د وجهی نه ، لهذا د ے به او د س خو وکړی په دغه اوبو باندی خو د سره به ضم د تیمم هم وکړی ، د پاره د دی خبرې چه طهارت ئے یقینی طور باندی حاصل شی ځکه چه جړته اوبه پاکی نو او د س ئے وشو په اوبو باندی او د تیمم په ضم کولو کښې څه گناه نشته د ے ، او که چرته اوبه ناپاکی وی ، نو او د س ئے بیا په دغه اوبو سره نه د ے شوے بلکه په تیمم سره شوے د ے نو په صورت د ضم د تیمم کښې پاکی حاصل یږی ، په یقینی وجه سره ،

لا یقال ان الماء کان فی الاصل مطهرا فما الاحتیاج الی ضم التیمم لانا نقول لو ابقینا الماء مطهر الذات اصل الادمی وهو الحدث فلم یکن تقریر الاصول بل تقریر الماء فقط ولا یقال انا نرجح جانب المحرم اذا تعارضا ترجیح المحرم فیجب ان یترجح المحرم ولا یفضی الی الشك لانا نقول ان هذا الترجیح کان للاحتیاط والاحتیاط ههنا فی جعله مشکوکا لیتوضا به ویتیمم ،

ترجمه : حاد ے نشی وبلے چه اوبه خو په اصل کښې مطهر دی پس څه

ضرورت دے ضم دَ تیمّم تر حُکمه مونږه به وایو چه که مونږ باقی پریږدو اولوړه مطهر نو فوت به شی، اصل دآدی چه هغه حدث والے دے، پس تقریر الاصول به راشی بلکه صرف تقریر الماء به راشی اوداوهم څوک نه وائی چه هر کله تعارض واقع شی دمبیح اوډمحرم په مابین کښی نو ترجیح محرم لوړه وی کول کیږی لهذا ضروری ده چه ترجیح ورکړے شی محرم لوړه، او مقضی اوپه طرف دشکّ وِ ونرګوځی، حُکمه مونږه وایو چه داترجیح واحتیاط په بناء ورکو لے کیږی، او احتیاط دلته کښی هم په دی کښی دے، چه داوبه مشکوک وګرځول شی چه اودس به هم وکړے شی، او تیمم هم وکړے شی،

تشریح:- لا یقال سره شارح یواعتراض رانقل کوی، خلاصه داعتراض داچه ته وائی دسور الحمار په باره کښی دتعارض په صورت کښی مونږه تقریر الاصول اختیار کړلو، نو اصل خو په جوړه دحمار کښی داده چه داادیه پاکی هم دی، اوپاکو نکی هم دی یعنی هم طاهر دی هم مطهر دی، لهذا چه پاکو نکی دی اوپه دی اصل باندی پریږدی، نو چه بے اودسه سړے پسه کله بیا اودس اوکړی پکار ده چه دهغه حدث ختم اوزائله شی اوچه هم کله ئے حدث زائله شو نو بیا ضم دتیمم ته څه ضرورت راغلو، شارحؒ په لاندی نقول سره دی اعتراض نه جواب کړے دے، اوهغه داچه که مونږه اوبه مطهر واخلو نو بیا تقریر الاصول والا قاعده نه جاری کیږی، بلکه صرف تقریر داولوړه راشی حُکم چه تقریر الاصول خو دیته وائی چه هم اوبه په خپل حالت پاتی کړی، اوهم متوضی یعنی اودس کونکے اودلته کښی خو چه دمتوضی حدث ته زائله منی نو دے خو په حالت اصلیه باندی باقی پاتی نه شو، لهذا ادیه که صرف طاهر ومنی او متوضی چه په اصل کښی محدث وی دے په خپل حالت اصلیه یعنی حدث والی باندی باقی ومنی نو تقریر الاصول جاری کیږی حُکمه چه طاهر والے هم داولو حالت اصلیه دے فافهم

لا یقال ان المبیح الخ سره شارحؒ دویم اعتراض نقل کوی اوحاصل ئے داچه په

سورالحمار کښی د دفع د تعارض دپاره صورت د ترجیح موجود دے او هغه دا چه هر کله تعارض راشی د مباح کو نکی او حرام کو نکی په مابین کښی نو ترجیح به هغه دلیل لره ورکولے کیږی، چه هغه حرمت راولی لهذا دلته کښی چه کوم دلیل د سورالحمار په نجاست او حرمت باندی دلالت کوی، هغه لره د ترجیح ورکړے شی، او خبره د شک نه لاړه نه شی، نو شارح په لاړ نا قول سره جواب کوی او خلاصه د جواب دا چه په مذکوره قاعده کښی چه ترجیح محرم لره په مبیح باندی ورکولے کیږی نو داد احتیاط په وجه باندی یعنی احتیاط په دی کښی دے چه محرم لره ترجیح ورکړے شی، لیکن دلته کښی په صورت د سورالحمار کښی د احتیاط تقاضا داوه چه د اوبه مشکوک وګرځول شی، او د ضو او تیمم دواړه د وکړے شی او هغه دا چه کله شرع حکم دادی چه په دی اوبو وضو کول صحیح دی نو وضوء راغله او حکم ئے دادی چه تیمم کول دی نو وضوء نو تیمم هم موجود شوے،

نوټ :- دا تولے خبری په هغه وخت کښی دی چه کله د سورالحمار نه علاوه اوبه موجود نه وی، ورنه که موجود وی نو د دی استعمال صحیح نه دے،

وسمی ای سورالحمار مشکوکا لهذا ای لاجل التعارض لان یعنی بما الجهل ای لا یعنی به ان حکمه مجهول لیکون من قبیل لا ادری بل حکمه معلوم وهو وجوب التوضی وضم التیمم الیه ۔

ترجمه :- او مسمی کړے شوه جوړه د حمار په مشکوک سره د دی وجهی نه یعنی د تعارض د وجهی نه، نه دا چه مقصود په دی سره جهل دے یعنی مقصود په دی سره جهالت د حکم نه دے، چه شی د قبیل د لا ادری څخه بلکه حکم ئے معلوم دے چه هغه د وضو وجوب دے او د دی سره د تیمم پیوست کول دی،

تشریح :- حضرت ماتن فرمائی چه جوړه د حمار مسمّی د ه په سبب د مشکوک سره خو دا مشکوک ورته ویل د تعارض مذکور په وجه باندی دی دا نه چه په اعتبار د حکم سره په کښی جهالت دے بلکه حکم ئے معلوم دے او هغه دا چه وضو به کړی او د تیمم ضم کول دی سره هم واجب دی ـــ

واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سور الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعي لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له في كل مسالة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف ايمتنا فانه ما تروى عنهم روايتان في مسألة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فلهذا اداروا الفتوى بينهما هكذا قيل ۔

**ترجمہ** ۔ اوھر کله چه تعارض واقع شی په مابین د قیاسینو کښی نو نه به ساقطیږی په سبب د تعارض سره چه واجب شی عمل پحال سره حکم شان دا دے چه نه دے موجود پس د قیاس ذریعه دلیل چه هغے تصیروت وکړے شی، مګر عمل په سبب دحال سره اوهغه حجت نه دے، زمونږه په نزد باندی اوهر چه صیروت حال ته کولے شی په جوته د حمار کښی فی ضرورت په بناء باندی، بلکه عمل به کوی، مجتهد په کوم یو باندی چه خوښه ئے شی، په شهادت د خپل قلب سره، یعنی سوچ به وکړی زړه د وده ګی د قیاسینو ته چه د وده ګی اطمینان وشی، هغه طرف ته په نور د هغه فراست سره چه کوم الله پاک ورکړے دے، مومن ته، اوپه نزد د امام شافعی باندی شهادت د قلب شرط نه دے اوددی وجه د هغه نه په هر مسئله کښی دوه قوله راغلے دی، اویا دی نه زیات په یوه زمانه کښی په خلاف زمونږه د اما مانو کښی مګر د وده زمانو په اعتبار سره لیکن د تاریخ پته نه لګی چه عمل په آخر باندی وکړے شی، صرف دی وجه فتوی دائروی په مابین دوواړو کښی، د غه شان ویلے شوی دی،

**تشریح** ۔ که چرته تعارض واقع شی د دوه قیاسونو په مابین کښی نو د تعارض د وجی نه به د قیاس سقوط نه راځی حکم چه د قیاس نه پس صرف تقریر الحال پاتی کیږی اول مونږه په نزد باندی د احتجت نه دے، که څوک د اسوال وکړی چه په سور الحمار کښی خو نا سو په تقریر الحال باندی عمل کړے دے، نو هغه نه شارح په الضرورة لفظ سره

جواب وکړو اوهغه دا چه په سور الحمار کښې مونږه په تقریر الحال باندې د ضرورت دوجهې نه عمل کړے دے چه هلته کښې د احتیاط تقاضا داده چه تقریر الحال اختیار کړے شي په صورت د تعارض بین القیاسین کښې زمونږه یعنې د احنافو مسلک دادے چه مجتهد به په یو قیاس باندې عمل کوی په خپل شهادت قلبي سره یعنې دے به سوچ وکړی، په هغه نور د فراست سره کوم چه الله پاک هر مومن لره ورکړے دے، لکه نبي علیه السلام فرمائی اتقوا فراسة المومن فانه ینظر بنور الله، او چه کوم طرف ته دده زړه مطمئن شو په هغې باندې عمل وکړی، په نزد د امام شافعیؒ باندې د اشهادت قلبي شرط نه دے، د غه وجه ده چه په یو زمانه کښې دهغه نه په یو مسئله کښې دوه یا دوه نه زیات اقوال منقول وی زمونږه امامان داسې نه دی، زمونږه د امامانو په یو زمانه کښې د یو مسئلې باره کښې صرف یو قول نقل وی، او دا سې کم څوک دا دائ چه بیا دا اختلاف ولے راځی، دا امامانو په مابین کښې د فتوئ باره کښې نو دهغې وجه داده چه دا معلومه نه وی چه دا قول اوّل دے او که آخرنے یعنې د زمانے د تقدیم تاخیر د عدم علم په بنا باندې فتوئ دائر کیږی، د قولینو په مابین کښې وارنه نو زمونږه خبره هم هغه ده کومه چه مونږه بیان کړه چه په یو زمانه کښې د قوله د یو مسئله باره کښې زمونږه د امامانو نه، نه راځی، شارح فرمائی چه هم د غه شان ویلے شوی دی،

ولما کان هذا بیان المعارضة الحقیقیة التی حکمها التساقط فالان شرع فی بیان معارضة صوریة حکمها الترجیح او التوفیق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان یکون من قبل الحجة بان لم یعتد لا بان کان احدهما مشهورا والآخر احادا او یکون احدهما نصا والآخر ظاهرا فیترجح الاعلی علی الادنی وقد مر مثاله غیر مرة -

ترجمه:- او هر کله چه دا بیان د دوه هغه تعارض چه کوم حقیقي وو، او حکم ئے تساقط وو، نو اوس شروع شو په هغه تعارض کښې چه کوم صوري دے، او حکم ئے ترجیح او توفیق دے، پس وائی چه خلاصے د تعارض نه یا به د حجت د طرف نه وی پرې

شان چه دواړه به یرابر نه وی، په دی سره چه یو به مشهور وی او بل به احاد وی او یا به یو نصّ وی، او بل به ظاهر دی پس ترجیح به وی کړے شی، اعلی لسره په ادنی باندی او دوی مثال یوځل نه پیر ځله تیر شوے دے،

**تنبیه** ۲- حضرت شارح رحمه الله دمانن رحمه الله د راروان عبارت غرض بیانوی او هغه داچه اوس پوری خو دهغے معارضے بیان وو، چه کوم حقیقی معارضه وه، او حکم ئے ساقط کیدل وو، اوس د هغو معارضے بیان کوی چه صرف صورة تعارض بشکاری حقیقةً به کښی څه تعارض نه وی، دری قسمه تعارض حکم یو صورت لره ترجیح ورکول دی او دا په یو طریقی سره توفیق یعنی جمع راوستل دی په دواړو صورتونو کښی، حضرت ماتن رحمه الله د معارضی صورتی نه خلاصی دپاره اوّل صورت بیانوی، او هغه داچه معارضه او تعارض به په دوه دلائلو کښی موجود وی، خو چونکه یو دلیل به قوی وی او بل دلیل به نسبةً ضعیف وی، یعنی اعتدال بینهما به نه وی، دی وجه نه یو لره به ترجیح ورکړے شی، په بل باندی مثلاً تعارض راغلے وی، په مابین د خبر مشهور او د خبر واحد کښی نو ظاهر ده چه خبر مشهور قوی دے د خبر واحد نه لهذا ترجیح به و ګولے کیږی خبر مشهور لره، مثال پرطوری باندی روایت د ابوداؤد او ابن عمر رضی الله عنه دا دے چه دوه رکعت موظ بعد العصر (بطور نفل) جائز دی د اخبر خبر واحد دے، د دی خلاف روایت د ابن عباس رضی الله عنه کښی نفی را غلی ده، د صلوة بعد الصبح نه ترڅو چه طلوع الشمس نه وی راغلے، او بعد العصر نه ترشو چه غروب نه وی راغلے، او دا خبر مشهور دے لهذا دا قوی دے، دهغے نه او عمل به په دی کولے شی کما هو مذهبنا یا شلاً د یو دلیل نصّ وی او بل ظاهر وی نو نصّ لره به ترجیح ورکولے کیږی، په ظاهر باندی حکم که چه په نصّ کښی زیات وضاحت موجود وی، د ظاهر نه، شارح رحمه الله فرمائی چه دی شالونه وراړه دی تیر شوی دی، دلته زیات مرتبه، یعنی په بحث د تعارض د ظاهر، نص، مفسر، محکم وغیره کښی،

وَمن قبل الحکم بان یکون احدهما حکم الدنیا والآخر حکم العقبیٰ کایتی الیمین فی سورة البقرة والمائدة فانه تعالیٰ قال فی سورة البقرة لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم فقوله

فقوله بما کسبت شامل للغموس والمنعقدة جمیعا فیفهمان فی الغموس مواخذة وقال فی سورة المائدة لا یؤاخذکم الله فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل فی اللغو فیفهمان لا مواخذة فی الغموس فلما تعارضت الآیتان فی حق الغموس حملنا آیة البقرة علی المواخذة الاخرویة وآیة المائدة علی المواخذة الدنیویة فعلم ان فی الغموس مواخذة اخرویة وهی الاثم لا مواخذة دنیویة وهی الکفارة وقد حررت فیما سبق باطول من هذا۔

ترجمہ:- او یا وجانب دحکم نه په دی شان چه یو د دواړو نه به حکم د دنیا او بل به حکم د آخرت وی، لکه دوه ایاتونه دیمین په سورة البقره او سورة المائده کښی حکم چه الله پاک په سورة البقره کښی فرمائی چه لا یؤاخذ الخ یعنی ستاسو مواخذه الله پاک نه کوی، په لغو قسمونو ستاسو سره لیکن مواخذه کوی ستاسو په هغه قسمونو باندی چه کسب ئے ستاسو زړونه وکړی، نو قول د الله پاک بما کسبت شامل دے، غموس او منعقده دواړه ولره پس دی نه دا معلومه شوه چه په غموس کښی مواخذه نشته، او الله پاک فرمایلی دی په سورة المائده کښی لا یؤاخذ الخ نه کوی مواخذه الله پاک ستاسو په لغوه قسمونو باندی لیکن مواخذه کوی، په هغه باندی چه کوم قسمونه تاسو غوټه کړی، حکم مراد د ما عقدتم الایمان نه صرف منعقده ده او غموس داخل کښی داخل دے، په لغوه کښی، پس دینه دا معلومیږی چه په غموس کښی مواخذه نشته دے پس هر کله چه دواړه آیتونو کښی تعارض راغلو چه حق د غموس کښی نو موږ نیزه حمل کړو آیت د سورة البقرة په اخروی مواخذه باندی او آیت د مائدی په دنیاوی مواخذه باندی، پس معلومه شوه، چه په غموس کښی اخروی، مواخذه شته دے چه هغه گناه ده، او دنیوی مواخذه په کښی نشته دے، چه هغه کفاره ده، او ما قبل چه کوم بیان موږ نیزه کړے دے نو هغه دی نه وړ دے۔

تشریح:- حضرت ماتن د تعارض صوری نه د خلاصی دوه صورت بیانوی او هغه دا چه تعارض دفع کیږی، د حکم د جانب نه په دی شان چه یو طرف ته حکم اخروی دی

او بل طرف تہ د دنیاوی حکم وی نو یه دی سره به تعارض دفع شی تعارض به هله وی، چه کله دواړه د کتبی حکم د دنیاوی یا حکم اخروی وی، د دی مثال لکه سورة البقره کتبی الله پاک فرمائی چه ستاسو په لغوه او بیهوده قسمونو باندی زهٔ ستاسو مواخذه نه کوم (محمشیؒ فرمائی چه لغوه قسم دیته وائی چه د ماضی په اعتبار سره خوک قسم وخوری په دروغو باندی خو د ده گمان داوی چه داحق دے، مثلاً یو کار نه وی شوے او دے قسم وخوری چه شوے دے، او د ده گمان وی چه حق هغه دے کوم باندی چه زه قسم خورم نو دا لغوه دے) بلکه په هغه قسمونو باندی به مواخذه وی کوم چه د کوم قسمونو کسب او عمل ستاسو زړه ونه کړی، اوس دلته کتبی ما کسبت دخپل عموم په اعتبار سره هم عموس لره شامل دے، او هم منعقده لری، (عموس دیته وائی چه یو کس قصداً و عمداً دیو کار په کیدلو یا نه کیدلو باندی قسم وخوری مثلاً دا کار شوے دے یا نه دے شوے او منعقده دیته وائی چه د مستقبل په اعتبار سره د کولو یا نه کولو قسم وخوری، مثلاً دا کار به کوم یا به نه کوم) اوس مذکوره ایت نه دا معلومه شوه چه په یمین عموس کتبی مواخذه یعنی گرفت شته او په سورة المائده کتبی الله پاک فرمائی چه ستاسو په لغوه قسمونو باندی ز مو اخذه نه کوم بلکه په هغه قسمونو باندی به مواخذه کوم چه تاسو عوثه کړی، یعنی مواخذه به کوم صرف په یمین منعقد باندی او یمین عموس دلته کتبی داخل دے، په لغوه کتبی حُکم چه دلته کتبی عقد د لغوه په مقابله کتبی استعمال دے، او عموس کتبی عقد نه وی نو داخل شو په لغوه کتبی لهذا دینه د ایم معلومه شوه چه په عموس کتبی به مواخذه نه وی، اوس دوا پروآیا تو نو کتبی تعارض راغلو په بارهٔ د یمین عموس کتبی ایت د سورة البقره تقاضا کوی چه په یمین عموس کتبی مواخذه شته او ایت د سورة المائده ئے تقاضا کوی چه په یمین عموس کتبی مواخذه نشته دے نو مونږ دواړه آیتونو کتبی تعارض داسی دفع کړو چه ایت د سورة البقره موحمل کړو په آخروی مواخذه باندی چه په عموس کتبی اُخروی مواخذه نشته دے، حُکم مواخذه په سورتہ البقره کتبی مطلقه راغلی او چه شئ کله مطلق ذکر شی، نو صرف ئے کیږی، فرد کامل ته او فرد کامل په مواخذه کتبی آخروی مواخذه ده، او ایت د سورة المائده موحمل کړو په دنیوی مواخذه باندی حُکم چه هلته کتبی مواخذه بطور کفاره راغلی ده او کفاره په دارالکفاره کتبی وی، او دا دارالکفاره آخرت نه دے بلکه دنیا ده، حُکم دنیا د عمل کوردے نه آخرت،

بس معلومہ شوہ چہ پہ غوس کښی اُخروی مواخذہ نشتہ دے، چہ ھغہ گناہ دہ او سزا بہ ملاویږی قسم خوږونکی تہ او ھر چہ دنیاوی مواخذہ دہ، چہ ھغہ کفارہ وی نودا پہ یمین غموس کښی نشتہ دے،

شارحؒ فرمائی چہ ما قبل دوی نہ موبنږہ تفصیل بیان کړے دے، یعنی پہ بحث دحقیقت اوُ مجاز کښی،

---

او من قبل الحال بان یحمل احدھما علی حالہ والاٰخر علی حالۃ کما فی قولہٗ حتی یطھرن بالتخفیف والتشدید فان فی قولہ تعالیٰ ولا تقربوھن حتی یطھرن قراء بعضھم یطھرن بالتخفیف ای لا تقربوا الحائضات حتی یطھرن بانقطاع دمھن سواء اغتسلن اولا وقراء بعضھم یطھرن بالتشدید ای لا تقربوھن حتی یغتسلن فتعارض بین القراءتین وھما بمنزلۃ ایتین فوجب التطبیق بینھما بان تحمل قراءۃ التخفیف علی ماذا انقطع لعشرۃ ایام اذا لا یحتمل الحیض المزید علی ھذا فبمجرد انقطاع الدم ح یحل الوطی وتحمل قراءۃ التشدید علی ماذا انقطع لاقل من عشرۃ ایام اذا یحتمل عود الدم فلا یوکد انقطاعہ الا ان یغتسل او یمضی علیھا وقت صلوٰۃ کاملۃ لیحکم بطھارتھا ولکن یرد علیہ ان قولہ تعالیٰ فاذا تطھرن فاتوھن بعد ذلک لیس الا بالتشدید فھو یوکد جمۃ الاغتسال علی التقدیرین الا ان یقال یدل علی استحباب الغسل دون الوجوب او یحمل تطھرن ح علی طَھُرْنَ کنبّئ بمعنی بان ۔

---

ترجمہ:۔ او یا د جانب دحال نہ پہ دی شان چہ یو دواړو نہ حمل شی پہ یو حالت باندی او بل حمل کړے شی بہ بل حالت باندی لکہ پہ قول دالله تعالیٰ حتیٰ یطھرن پہ تخفیف او پہ تشدید سرہ ځکہ پہ دی قول دالله تعالیٰ کښی چہ ولا تقربوھن حتیٰ یطھرن بعضو قرأت کړے پہ یطھرن پہ تخفیف سرہ یعنی منزدی کیږی حائضانو نہ نزدی چہ پاکی شی پہ انقطاع دوم دوی سرہ برابر خبرہ دہ، کہ دوی غسل وکړی او کہ نہ، او بعضو قراءت کړے دے، پہ تشدید سرہ یعنی مہ نزدی کیږی دوی

نه تردی چه دوی غسل وکړی، پس تعارض راغلو په مابین دَدوُو قرأتونو او دا په منزله دوه آیتونو باندی دی، پس واجب دے، دوی په مابین کښی تطبیق په دی شان چه حمل کړی شی قرأت دَ تخفیف په هغه باندی چه کله وینه منقطع شی، دلسوُ ورځو په باندازه باندی، حُکم احتمال نه لری حیضی وزیاتی په دی مُدّه باندی پس صرف په انقطاع دوم به وطی حلاله کوړئ او حمل به شی قرأت دَ تشدید په هغه باندی چه کله انقطاع دوم راشی ولسوُ ورځو نه کم اندازه باندی، حُکم چه وینه دَ والپسی احتمال لری، پس انقطاع نه موکد کیږی مګر په غسل سره یا په تیر یدلو دَ وخت دیوکل موځ په دغه ښځه باندی (یعنی حالانکه باندی) چه حکم وکړے شی، دهغے په پاکوالی باندی لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد ږیږی، چه قول دالله تعالیٰ فاذا تطهرن فاتوهن پس چه ښځه نه وے مګر په تشدید سره، پس دا موکّد کوی طرف د غسل لوړه په دواړو تقدیرونو باندی مګر که دویلے شی چه دا دلالت کوی په استحباب باندی د غسل نه په وجوب او یا حمل کړے شی، تطهرن په دغه وخت کښی په طهرن سره لکه تبیّن په معنی دَ بان سره،

تشریح:- حضرت ماتنؒ د معارضی صوری د خلاصی دریم صورت بیانوی او هغه دا چه یو نصّ حمل کړے شی په یو حالت باندی او بل نصّ حمل کړے شی په بل حالت باندی لکه دا قول دالله تعالیٰ کوم چه د حائضا تو باره کښی را نازل دے، ولا تقربوهن حتی یطهرن نو بعضو دا په تخفیف سره ویلے دے، یعنی یَطْهُرْنَ (د باب کرم یکرم نه) او بعضو په تشدید سره ویلے دے، یعنی یُطَهِّرْنَ (د باب تفعیل نه) دا دوه قرأتونه داسی شول لکه دوه آیته او دوه نصّه یو قرأت وبل قرأت مخالف دے نو کو یا یو نصّ د بل نصّ مخالف وکړ حُید نو دا دهغه داسی چه باب تفعیل کښی الفاظ زیات وی حُکه دلته زیات دے، او قرأت د فعل مجرد سره تعلق لری او زیادت د الفاظو دلالت کوی په زیادت معنی باندی هم لهذا په تشدید والا قرأت کښی به زیادت د معنی وی او دا زیادت د طهر او د پاکوالی د مبالغے په صورت کښی راځی شی، او مبالغه پر طهارت کښی به داسی راځی چه هم دحائضه انقطاع دوم یعنی د ینی راشی او هم غسل وکړی نو هغه به وطی د زوج د پاره حلاله کړئ لهذا د تخفیف والا قرأت مطابق معنی د اجو پریږی چه کله انقطاع دوم

راشی نوکه غسل بنجی کړے وی اوکه نه نو د هغے وطی حلاله وه ، اودَ تشدید والا قرأت تقاضا داده ، چه کله ینجُر یعنی حائضه پاکه شی وحیض نه او انقطاع دَوم راشی اودینه پس غسل وکړی نو وطی ئے بیاحلاله وه ، اوهرچه قبل د غسل نه نو وطی حلاله نه وه ، نو دا پرو قرأتو نوکښی تعارض داسی راغلو چه د اوّل قرأت مطابق دَحائضه بعد انقطاع دم قبل الغسل وطی جائز نه وه ، لهٰذا ولته کښی اوس مونږ نه لره دوا پره قرأتو نو یعنی آیتو نوکښی د تطبیق صورت را ایستل پکار دی ، چه په دوا پرو باندی عمل وکړے شی ، پس هغه صورت مونږ نه دا ویستلو چه دَ تخفیف والا قرأت موږ په حالت باندی حمل کړو ، اودتشدید والا قرأت موحمل کړو په هغه حالت چه کله د حائضه وینه و دریږی او اکثره مُدّه د حیض چه محومه لسو ورځی وه ، دا پوره شوی وی ، نو اوس چونکه دوباره د احتمال نشته دے چه د حیض وینه به اعاده وکړی لهٰذا که غسل ونه کړی هم نو زوج دپاره وطی حلاله ده او تشدید والا قرأت موحمل کړو ، پر هغه حالت باندی چه کله د حائضه وینه و دریږی خو لس ورځی نه وی پوره ، نو اوس دا احتمال نشته دے ، چه کیدے شی حیض والس اعاده وکړی لهٰذا د وینی د انقطاع دموکدّ والی دپاره حائضه لره غسل پکار دے یاکه غسل ونه کړی نو دومره وخت په تیریدل پکار دی ، چه یو کامل موځ پرے کښی اداء کړے شی چه انقطاع دَم ئے متحقق شی ، نو حکم به په حائضه باندی دَطهارت ولګول شی ،

ولکن یرد علیه الخ سره حضرت شارحؒ یو اعتراض نقل کوی ، د ی اعتراض نه بیا شارحؒ دوه جوابه کړی دی یو په الا ان یقال سره دوهم په او محمل الخ سره خلاصه د اعتراض دا چه حتی یطهرن که تهٔ با التخفیف والی اوکه بالتشدید خو دینه پس فاذا تطهرن بالتشدید راغلے دے ، اودا دی تقاضا کوی چه غسل د حائضه دپاره ضروری دے ، په دوا پرو تقدیرونو باندی یعنی که انقطاع د وینی راغلی د لسو ورځو پس اوکه د لسو ورځو نه کم اندازه کښی ، لهٰذا د اخبره چه که د لسو ورځو نه پس پیښه د لاړه وی ، نو د غسل ضرورت نشته دے غلط ده ، نو شارحؒ دوه جوابه درکړی دی ، د ی اعتراض نه اوّل دا چه دا تکره دَایت د غسل تقاضا کوی ، خو بطریق الوجوب نه بلکه په طریقی د استحباب سره یعنی قبل د وطی نه د حائضه دپاره غسل مستحب دے

کہ چرتہ دلسو درحُونہ پس ئے دَحیض وینہ وو دریدلی وی،

بل جواب داچہ تطہرن باب تفعیل محمول دے، یہ طہرن فعل مجرد باندی یعنی قرأت وتشدید محمول دے، یہ قرأت د تخفیف باندی لہذا دا اعتراض اوس نہ وارد یبری، چہ داجمت د غسل موکّل کوی کما ھو الظاھر، حضرت شارح ددی نظیر پیش کوی چہ بولفظ حملیبری یہ بل باندی فرمائی لکہ تبیّن باب تفعیل دے، او محمول دے، بان باندی، کوم چہ باب ضرب لیضرب دے، ای بان یلیہ یُہ بمعنی دَنیہ، وینکارۂ تیدلو سرہ، وحیا اللہ تعالیٰ

اومن قبل اختلاف الزمان صریحًا فانہ اذا علم التاریخ فلا بد ان یکون المتاخر ناسخا للمتقدم کقولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن نزلت بعد الایۃ التی فی سورۃ البقرۃ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجًا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا فان ھذہ الایۃ تدل علی ان عدۃ متوفی الزوج اربعۃ اشھر وعشر سواء کانت حاملۃ اولا ولا یۃ الاولی تدل علی ان عدۃ الحامل وضع الحمل سواء کانت مطلقۃ او متوفی الزوج فبینھما عموم وخصوص من وجہ فتعارض بینھما فی المادۃ الاجتماعیۃ وھی الحامل المتوفی عنھا زوجھا فعلیؓ یقولؓ تعتد بابعد الاجلین احتیاطًا ای ان کان وضع الحمل من قریب تعتد اربعۃ اشھر وعشرا وان کان وضع الحمل من بعید تعتد بہ لعدم العلم بالتاریخ وابن مسعودؓ یقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا علی من شاء باھلتہ ان سورۃ النساء القصری اعنی سورۃ الطلاق التی فیھا قولہ واولات الاحمال نزلت بعد التی سورۃ البقرۃ فلما علم التاریخ کان قولہ واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن ناسخا لقولہ والذین یتوفون منکم فی قدر ما یتناولاہ فیعمل بہ وھکذا قال عمرؓ لو وضعت وزوجھا علی سریر لانقضت عدتھا وحل لھا ان تتزوج وبہ اخذ ابو حنیفۃؒ والشافعیؒ جمیعا۔

ترجمہ:۔ او یاد جانبہ د اختلاف د زمانی نہ صریحی طور باندی حُکم ھر کلہ

چه و پیژندلے شی تاریخ نولا بدی دہ چه کوم متاخر وی هغه به ناسخ وی، دمتقدم لکه قول دالله تعالیٰ واولات الاحمال الخ یعنی کومے شیځی چه خاوندانی دَحمل وی، دهغوی نیمه وضع دَحمل دہ، نازل شوے دے، پس دهغه آیت نه کوم چه په سورة البقره کښی دے، والذین الخ یعنی هغه کسان کوم چه وفات شی دستاسونه اوښځی پریږدی دوی به درنګ تیروی په خپلو نفسونو باندی څلور میاشتی اولس ورځی، حکمه چه دا آیت دلالت کوی، په دی خبره چه عدّت دهغے ښځی چه خاوندئے وفات شوے وی، څلور میاشتی اولس ورځی دے، برابره خبره ده که حامله وی اوکه نه، اوّل آیت دلالت کوی په دی چه عدت د حاملے وضع د حمل ده، برابره ده که مطلقه وی اوکه خاوندئے مړ شوے وی، پس په مابین دوواړو آیا تو نو کښی بعموم اوخصوص من وجه دے، پس تعارض راغلو دوواړو په مابین کښی په مادہ اجتماعی کښی چه هغه حامله وه، اوخاوندئے فوت شوے وی، پس علیؓ فرمائی چه عدت به تیروی په ابعد الاجلین سره د احتیاط د وجهی نه یعنی که چیرته وضع د حمل نه وی، نوعدت به تیروی څلور میاشتی اولس ورځی اوکه چیرته وضع د حمل لروی نوعدت به تیروی، وضع دَحمل سره له وجهئ عدم علم د تاریخ نه اوابن مسعودؓ وائی چه عدت به تیروی وضع د حمل اوویلے به دہ په دا ډول حال کښی چه حجّت ښائے نیولو په علیؓ باندی، که څوک غواړی نوزہ ورسره مباهله کوم په سورة النساء قصریٰ یعنی سورة الطلاق هغه چه دا قول دالله پاک په کښی دے، اوالذین الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن منسوخ کړے دے، دقول دالله پاک والذین یتوفون منکم په اندازه دهغے چه کوم لره دواړه شامل دے، پس په دی به عمل کولے نشی او د غه شان ویلے دی حضرت عمرؓ که چیرته ښځی وضع د حمل وشی اوخاوندئے په کفن باندی وی، نو دهغے عدت ختم دے، او هغے دپاره بل ځاوند حلال دے اوپه دے باندی اخذ کړے دے، امام ابوحنیفهؒ او امام شافعیؒ نه ټولو،

تشریح:- دمعارضی صورتی د رفع څلورم صورت بیانوی اوهغه داچه تعارض د رفع کیږی، د زمانے د اختلاف په صورت کښی خو دا اختلاف د زمانه بالکل صراحةً وی نه دلالة دوی بیان مابعد کښی راځی، لهذا اکثر چه دایته ونګی چه دانصّ مابعد زمانه سره تعلق لری، اودا نصّ ما قبل زمانے سره تعلق لری نو رو ستنے به د محکمښی دپاره منسوخ کړے

وگرچی لکه دا قول دالله تعالیٰ چه و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن یعنی هغه ښځی چه خاوند انی دحمل وی، نو دوی عدت وضع دحمل وه، برابره خبره وه که طلاق ورلره درکړے شوی وی، اوکه خاوند ئے مړ وی یعنی په دواړو صورتونو کښی به ښځه عدت تیروی نو که حامله وی عدّت به ئے وضع دحمل وی، اوبل آیت والله یأک والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجًا الخ نو دا په دی دلالت کوی چه دکومے ښځی خاوند مړ شی یعنی متوفی عنها زوجها نو دی عدّت به خلور میاشتی اولس ورځی وی برابره وه که حامله وی اوکه نه وی، لهذا په دواړو آیاتونو کښی لنسبت دعموم خصوص من وجه راغلو فالنسبت دری مادی غواړی یوه ماده اجتماعی غواړی اوده مادی افتراقی غواړی ماده اجتماعی په ضمن دموجبه جزئیه کښی اومادی افتراقی په ضمن ده وه سالبو جزئیو کښی پس ماده اجتماعی هغه ښځه ده چه هم حامله وی اوهم متوفی عنها زوجها وی، دی لره دوا په آیاتو نه شامل وی، اومادہ افتراقی ئے دجانبه د والذین یتوفون منکم والا آیت نه هغه ښځه ده، چه متوفی عنها زوجها وی، خو حامله نه وی، اومادہ افتراقی ئے دجانبه د آیت واولات الاحمال الخ نه هغه ښځه ده، چه حامله وی او متوفی عنها زوجها نه وی نو دی دواړو مادو کښی خوشه تعارض نشته دے، حُکه چه یو مادی لره یو آیت شامل دے، اوبله لره بل آیت لیکن تعارض راغلے دے په ماده اجتماعی کښی او هغه داچه که ښځه هم حامله وی او هم متوفی عنها زوجها وی، نو هم ورلره آیت دسورة البقره یعنی والذین الخ ورځی اوهم ورلره آیت دسورة الطلاق یعنی واولات الاحمال ورځی لهذا اوس دحامل متوفی عنها زوجها عدت به څه وی، وضع دحمل به وی، اوکه نه خلور میاشتی اولس ورځی به وی پس شارح ؒ فرمائی چه مسلک دحضرت امیر المؤمنین علی ؓ خو دا دے چه داسی ښځه به عدت تیروی، په ابعد الاجلین سره داحتیاط وجهی نه مطلب داکه نیتبه د وضع دحمل ئے ورږده وه نو عدّت به ئے وضع دحمل وی، مثلاً ښځه حامله وه او خاوند ئے مړ شو، او وضع دحمل کښی پنځه میاشتی شته نو مده د وضع دحمل دلته کښی زیاتره، د خلور میاشتو اولس ورځو نه نو عدّت به ئے وضع دحمل وی اوکه نه نو عدت د متوفی عنها زوجها والا مده سوا د څو مثلاً ښځه حامله وی اوخاوند ئے مړ شو او وضع دحمل کښی خلور میاشتی دی یا دی نه کم دی، نو عدّت به یا خلور میاشتی اولس ورځی تیرے دی، شارح ؒ فرمائی چه مسلک

داخبره حکه کړی ده چه لعدم العلم بالتاریخ یعنی دوی ته داتاریخ معلوم نه وو، چه کوم آیت وړاندی نازل شوے دے، اوکوم بعد کښی نازل شوے دے، لهذا لعدم العلم بالتاریخ عبارت دَ شارحؒ یقول لقتده سره متعلق دے،

هرچه مسلک دَ عبدالله بن مسعود رضی الله عنهٗ دے نو هغه شارح داسی بیان کړے دے، چه دوی به فرمایل چه ماسره دِ څوک میاهله وکړی، به دی خبره کښی چه دسورة النساء قصریٰ آیت بعد کښی نازل شوے دے، اوآیت دسورة البقره والذین یتوفون الخ قبل نازل شوے دے لهذا تاریخ معلوم شو چه کوم آیت وړاندی دے اوکوم بعد کښی دے لهذا بعد والا آیت به فقط هغه حصّے سره ناسخ وګرځی کوم له چه دواړه نصّه شامل دی یعنی هغه مادّه اجتماعی. هغه داچه هم ښځه حامله دی اوهم متوفی عنها زوجها دی لهذا که ښځه حامله وی اوطلاق ورلره ورکړلے شی نو که خاوند ئے امر دی نو عدّت به ئے وضع حمل وی، پس که نن طلاق ورکړی اوصباته ئے خاوند مړشی اووضع حمل د ښځی وشوه نو بل واده دوی دپاره جائز دے، اوددی تائید دحضرت عمرؓ دی قول سره هم کیږی چه که خاوند ئے په تخته پروت وی خو چه د ښځی وضع حمل راغله نو دوی عدّت ختم شو او واده ئ کول ورلره جائز شول،

شارحؒ فرمائ چه هم داسلک دے هم دامام ابوحنیفهؒ اوهم دامام شافعیؒ،

اودلالةً عطف علی قوله صریحا ای من قبل اختلاف الزمان دلالة کالحاظر والمبیح فانهما اذا اجتمعا فی حکم یعملو علی الحاظر ویجعلون محظورا دلالة عن المبیح وذلك لان الاباحة اصل فی الاشیاء فلو عملنا بالمحرم کان النص المبیح موافقا للاباحة الاصلیة واجتمعتا ثم یکون النص المحرم ناسخا للاباحتین معًا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبیح لانه حینئذ یکون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلیة ثم یکون النص المبیح ناسخا للمحرم فیلزم تکرار النسخ وهو غیر معقول وهذا اصل کبیر لنا یتفرع علیه کثیر من الاحکام وهذا علی قول من جعل الاباحة اصلا فی الاشیاء وقیل الحرمة اصل فیها وقیل التوقف اولی حتی یقوم دلیل الاباحة او الحرمة وقد طولت

الکلام فیه فی التفسیر الاحمدی،

**ترجمہ** ۱- او یا دلالۃً دی دا عطف دے په قول دماتنۍ صریحًا باندی یعنی دجانبه داختلاف دزمانه دلالۃً لکه حاظر او مبیح حُکم دا دواړه چه کلهٔ جمع شی په یو حکم کښی نو عمل به کولے شی په حاظر باندی او به کرخُولے شی روستو د مبیح نه دلالۃً اووجه داۍ چه اباحت اصل دے په اشیاءکښی پس که مونږ ه عمل وکړو په محرم باندی نو هغه نصّ چه مباح کونکے دے موافق به وکړحئ دا اباحت اصلیه سره او دواړه به جمع شی، بیا به هغه نصّ چه حرمت راوستونکے دے، ناسخ به وګرځی دواړو اباحتونو لره په یوځائے باندی اوداسقول ده، په خلاف د هغے که مونږ ه عمل وکړو په مبیح باندی حُکه په دغه وخت کښی به نصّ محرم ناسخ وګرځی دا اباحت اصلیه د پاره بیا به نص مبیح ناسخ وګرځی د محرم د پاره پس لازم به شی تکرار په نسخ کښی اوداغیر معقول ده، اوداالوی اصل دے زمونږ ه د پاره چه په متفرع دی چه یرۍ احکامونه اوداپه قول د هغه چا څوک چه اصل په اشیاءکښی اباحت ګرځوی، اوچا ویلی دی چه حرمت اصل دے په دی کښی، اوچا ویلی دی چه توقف اولی دے تردی چه دلیل قائم شی، د اباحت او د حرمت، او ما اوریدلی کلام کړے دے په دی باره کښی په تفسیر احمدی کښی،

**تشریح** ۱- حضرت ماتنۍ د تعارض صوری د دفع د پاره پنځم صورت بیانوی اوهغه داچه دا معارضه دفع شی داختلاف دزمانه دوجهی نه خو دا اختلاف د زمانه صراحةً نه معلومیږی بلکه په دلیل سره دا معلومیږی چه دانصّ روستو کول پکار دی او دا د پرانديو منل پکار دی شلاً لونصّ وی چه هغه حاظر دی یعنی دیو څیز حرمت ثابتونکے دی او بل نص مبیح یعنی دوهغه څیز اباحت ثابتونکے دی نو دلته کښی اوس په دواړو نصّونو کښی تعارض راغلو خو دا تعارض صورة دے، او دفع کیږی حُکه چه کوم نص د اباحت تقاضا کوی، دابه د پرانديو منو او کوم چه د تحریم تقاضا کوی دابه روستو منو نزمانه کښی اختلاف راغلو تقدیم ناخیر راغلو مؤاخر به د مقدم د پاره ناسخ وګرځی، یعنی محرم به د مبیح د پاره ناسخ وګرځی، شارحؒ دلیل په دی باندی دا ذکر کړے دے، چه هرکله مونږ ه محرم باندی عمل وکړو او دا ناسخ او روستو منو او اوّل مبیح د منو نو اصل خو په اشیاءکښی اباحت دے،

زمونږه په مسلک لهذا چه کوم اصلی اباحت دے، نو هغے سره به موافقت د نصّ مبیح هم راشی حکه چه دیو خیز اباحت به د خپل اصل په لحاظ سره هم ثابت شی او د نصّ په اعتبار سره به هم ثابت شی نو دواړه اباحتونه به جمع شی بیا به محرم دواړه اباحتونه نسخ کړی، او د واړه اباحتونه منسوخ کول بالکل د عقل موافقت دی څه محال په کښی نشته دے،

اوکه چرته مونږه عمل وکړو په نصّ مبیح باندی او دا ناسخ وکړ شو، د نصّ محرم دواړو نو د اخلاف عقل ده، حکه چه دی صورت کښی بیا د وه نسخ لازمیږی، لهذا لازمیږی تکرار په نسخ کښی او هغه داسی چه د اصلی اباحت دپاره به ناسخ اوّل نصّ محرم شی او بیا به د هغے نصّ محرم دپاره ناسخ نصّ مبیح شی نو اوّل کښی به اباحت منسوخ شی حرمت به راشی بیا به حرمت منسوخ شی اباحت به راشی نو داد عقل خلاف ده چه اباحت کله جائز وکړ شی، اوکله ناجائز وکړ شی،

حضرت شارحؒ فرمائی چه وهذا اصل الخ یعنی داخبره چه کله حاظر او مبیح جمع شی نو عمل به په حاظر یعنی محرم باندے کولے شی دا یو لویه قاعده ده زمونږه دپاره چه په دی باندی دیر احکام متفرع دی لیکن دا پهنزد د هغه چا باندی چه خوک وائی اصل په اشیاء کښی اباحت دے، او دا مذهب مختار د اکثر احنافوؒ او شوافعو دے، چه اصل په اشیاء کښی اباحت دے بعض احناف لکه ابو منصور ماتریدی شوا و یا صاحب هدایه نو هغوی د حرمت قائل دی، او دا مسلک د معتزله هم دے، شارح په قیل الحرمة اصل فیها سره د دی بیان کړے دے، صدر الاسلام وائی چه په اموالو یعنی بیع او اکل کښی مثلاً اصل اباحت دے، او په نفسونو کښی اصل حرمت دے، چا دلیلی دی چه توقف پکار دے حتردی چه دلیل قائم شی، د حرمت یا د اباحت دا مسلک هم د معتزله دے،

شارح رحمه الله تعالی فرمائی چه په تفسیر احدی کښی مونږه په دی کښی د پر تفصیلی کلام کړی دے، د لکن اقول قد فصلت هذا البحث علی وجه اتم فی شرح مسلم الثبوت المسمی بتوضیح التبوت فعلیک بالمراجعة الیه، اما هذا المقام فلا یسعها. وحید الله حقانی

---

و لمشت اولی من الثانی هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق یعنی

اذا تعارض المثبت والنافی فالمثبت اولی بالعمل من النافی عند الکرخی وعند ابن ابان یتعارضان ای یتساویان فبعد ذلک یصار الی الترجیح بحال السراوی والمراد بالمثبت ما یثبت امرا عارضا زائدا الویکن ثابتا فیما مضی وبالنافی ما ینفی الامر الزائد ویبقیه علی الاصل ولما وقع الاختلاف بین الکرخی وابن ابان ووقع الاختلاف فی عمل اصحابنا ایضا ففی بعض المواضع یعملون بالمثبت وفی بعضها بالنافی اشار الی قاعدة فی ذلک ترفع الخلاف عنهم فقال۔

ترجمہ:۔ اومثبت اولی دے د نافی نه دایوه مستقله قاعده ده چه د ما قبل سره د دی خه تعلق نشته دے، یعنی هر کله چه تعارض راشی د مثبت او د نافی په مابین کښی نو مثبت اولی دے، د نافی نه په عمل سره په نزد د کرخیؒ باندی او په نزد د ابن ابان د دواړه، به متعارض وی، یعنی د دواړه به برابر وی، پس بعد د دینه به رجوع کوله شی، ترجیح ته په حال د راوی سره اومراد د مثبت نه هغه څیزد ے چه ثابت وی امر عارض لره چه کوم زائد وی، اوثابت نه وی، په تیره زمانه کښی او په نافی سره هغه چه نفی کوی، زائد امر لره اوباقی ئے پاتی کوی، په خپل اصل باندی، اوهر کله چه اختلاف واقع شو په مابین د کرخیؒ او ابن ابانؒ کښی نو اختلاف واقع شو په عمل زمونږ د اصحابؒ و کښی هم پس په بعض مواضعو کښی د دی عمل کوی، په مثبت باندی او په بعض مواضعو کښی د دی عمل کوی په نافی باندی، پس اشاره وکړه مصنفؒ یوے قاعده ته چه د دی مابین کښی د غه اختلاف پورے ته شی، پس فرمائی۔

تشریح:۔ حضرت ماتنؒ په دی مقام کښی یوه مستقله قاعده ذکر کوی چه د ما قبل سره ئے څه تعلق نشته دے، او هغه دا چه یو دلیل مثبت دے، او بل دلیل نافی دے مثبت دلیل هغه دے چه کوم په شئ کښی یو زائد امر لره ثابتوی هغه امر چه په اصل کښی نه وی، او نافی هغه دے، چه کوم د غه زائد امر لره نفی کوی او شئ لره په خپل اصل باندی باقی پاتی کوی په نزد د ابو الحسن کرخیؒ باندی چه کله دیو څیز باره کښی هم مثبت دلیل راشی او هم نافی دلیل راشی نو مثبت لره به ترجیح د ورکولے کیږی، په نافی باندی او په نزد د امام عیسیٰ بن

ابان رحمۃ اللہ علیہ باندی چہ کلہ دوا پہ جمع شی نو مثبت لرہ بہ ترجیح نہ ورکولے کیږی پہ نافی باندی، بلکہ دوا پہ بہ مساوی حیثیت لری او متعارضین بہ وی، او دبنہ بعد بہ کتلے شی چہ دکوم دلیل راوی قوی دے، پس کہ دمثبت دلیل راوی قوی وی نو عمل بہ پہ مثبت باندی کولے شی، او کہ دنافی دلیل راوی قوی وی نو عمل بہ پہ نافی باندی کولے شی پس حاصل دا چہ مثبت او نافی لرہ بہ ترجیح ورکولے کیږی، خو دراوی دحال پہ اعتبار سرہ،

والمراد بالمثبت الخ سرہ شارحؒ یوہ شبہ پورتہ کوی او ھغہ داچہ یرہ مثبت دلیل بہ ھغہ وی، چہ صرف نفی باندی مشتمل نہ وی، او خالی بہ ھغہ وی چہ صرف نفی باندی بہ مشتمل وی، نو شارحؒ داشبہ پورتہ کوی چہ دلتہ کښی دغہ اصطلاح نہ دہ مراد بلکہ مثبت ھغہ دے کوم چہ امر زائدہ لرہ ثابتوی ھغہ چہ کوم پہ ماقبل کښی نہ وی اونافی ھغہ دے کوم چہ دغہ امر زائدہ لرہ نفی کوی، او پہ خپل اصل باندی شئ لرہ باقی پاتی کوی، او سں ھر کلہ چہ د امام ابوالحسن کرخیؒ اود امام عیسیٰ بن ابانؒ پہ مابین کښی دغہ اختلاف واقع شو، نو لہ محالہ زمونږہ دخاوند انو د احنافو پہ مابین کښی بہ ھم اختلاف واقع کیږی دی وجہ نہ کلہ دوی عمل پہ مثبت باندی کوی لکہ پہ مسئلہ دخیار العتق کښی (بیان بہ راشی) او کلہ دوی عمل کوی پہ نافی باندی لکہ پہ مسئلہ دنکاح دجوان د محرم (احرام تړونکی) کښی (بیان بہ راشی،) دی وجہ نہ ماتنؒ یوہ مستقل قاعدہ راوړلہ عبارت کښی بیانوی چہ دوی پہ مابین کښی دغہ اختلاف پورتہ شی، پس دی وجہ نہ فرمائی۔

والاصل فیہ ان کان النفی ان کان من جنس مایعرف بدلیلہ بان کان مبنیًا علی دلیل وعلامۃ ظاھرۃ ولا یکون مبنیًا علی الاستصحاب الذی لیس بحجۃ او کان مما یشتبہ حالہ لکن عرف الراوی اعتمد دلیل المعرفۃ یعنی کان النفی فی نفسہ مما یحتمل ان یکون مستفادًا من الدلیل وان یکون مبنیًا علی الاستصحاب لکن لما تفحص عن الراوی علم انہ اعتمد علی الدلیل ولم یبنہ علی صرف ظاھر الحال ففی ھاتین الصورتین کان مثل الاثبات لان الاثبات لایکون الا بالدلیل فاذا کان النفی ایضا بالدلیل کان مثلہ فیتعارض بنیھما ویحتاج بعد ذلک الی دفع فحاجح مذھب ابان رحمہ اللہ۔

ترجمہ:- او اصل یہ دی کنبی د اچھ کہ چرتہ نفی د جنس د هغہ تہ وی چہ پہ دلیل سرہ پیژندل کیږی پہ دی شان چہ بنائے راغلی وی، پہ دلیل باندی او یا پہ یوظاهری علامت باندی، او مبنی نہ وی پہ استصحاب باندی هغہ چہ کوم حجّت نہ دے، او یا داسی وی، چہ حال خوئے مشتبہ وی لیکن د اخبرہ معلومہ وی چہ راوی پہ اعتماد کرے وی، پہ دلیل د معرفت باندی، یعنی نفی بہ نفی نہ د هغہ چہ د ا احتمال بہ هم لری، چہ مستفاد د وی د دلیل نہ او د اهم چہ مبنیٔ د وی پہ استصحاب باندی، لیکن چہ هر کلہ د راوی د حال تفتیش شی نو معلومہ شی چہ دہ اعتماد کرے دے، پہ دلیل باندی، او صرف پہ ظاهر الحال باندی بنا نہ دہ کړی نو پہ دی د واړہ صورتونو کنبی د انفی پہ شان د اثبات دہ، حکہ چہ اثبات نہ وی، مگر پہ دلیل سرہ وی نو هر کلہ چہ نفی هم پہ دلیل سرہ وی نو دا پہ شان د اثبات باندی شوہ، د واړہ کنبی یہ تعارض راشی، او د یتہ پس بہ احتیاج راشی د دفع د تعارض تہ۔

تشریح:- حضرت ماتنؒ قاعدہ بیانوی چہ پہ دی سرہ بہ مذکورہ اختلاف د کوم چہ شارحؒ بیان کړے وو، بین اصحابنا هغہ پہ پورتہ شی او قاعدہ د اچھ کہ چرتہ پہ نافی سرہ کوم هغہ نفی راغلی وی، د دی نفی تعلّق د جنس هغہ خیز سرہ وو، چہ پہ دلیل سرہ ئے معرفت راتلو یعنی بنائے راغلی وی، پہ دلیل باندی یا پہ یوظاهری علامت باندی (د ا بہ ان شاء اللہ پہ امثلہ سرہ واضح شی، د اروانہ یا راتو نکنبی) او بنائے صرف پہ استصحاب الحال باندی نہ وی راغلے (د استصحاب معنی ما قبل هم شوی دہ، او هغہ د اچھ شئ پہ ماکان یعنی اصل باندی پاتی شی،) حکہ چہ د ازمونږہ پہ نزو باندی حجّت نہ دے، او یا نفی د جنس د هغہ خیز نہ وی، چہ حال ئے مشتبہ وی یعنی پہ خپلہ باندی نفی د دی هم احتمال لری چہ کیدے شی مستفاد د وی دلیل نہ او د اهم احتمال لری چہ کیدے شی بنائے راغلی وی پہ استصحاب باندی لیکن هر کلہ چہ د راوی حال تہ نظر وشی نو د اخبرہ معلومیږی چہ دہ بہ اعتماد کرے وی، پہ دلیل باندی او صرف پہ ظاهر الحال یعنی حال ماضیہ باندی د خبرہ نہ دہ بناء کړی، نو دلتہ کنبی اگرچہ نفی پہ اُ عتبار د خپل ذات سرہ خو مثبتہ دہ او صراحتًہ ئے بناء پہ دلیل نہ دہ راغلی لیکن چونکہ د راوی د حالت نہ ئے بناء پہ دلیل معلومیږی، لهٰذا د اهم د اسی شوہ لکہ چہ مبنی د وی پہ دلیل باندی، لهٰذا

په دی دواړو صورتونو کښې به نفی هم په شان د اثبات وی، ځکه چه اثبات به د دلیل نه دی، پس هر هغه چه نفی هم بالدلیل شوه نو دا اثبات او نفی مابین کښې مساوات راغلو لهذا دواړو کښې به تعارض موجود یږی نو دغه تعارض دفع کولو د پاره به د عیسیٰ بن ابان مسلک اختیارولے شی، او هغه دا چه که د نفی راوی قوی وو، نو نفی لره به ترجیح ورکولے شی او که د اثبات راوی قوی وو، نو اثبات لره به ترجیح ورکړے شی، مطلب دا چه لاړ د ترجیح به اختیارولے شی،

والا فلا یان لم یکن النفی من جنس ما یعرف بدلیله ولا مما عرف ان الراوی اعتمد علی الدلیل بل بناه علی ظاهر الحال الماضیة فلا یکون مثل الاثبات فی معارضة بل الاثبات اولی لانه ثابت بالدلیل فجاز ح مذهب الکرخیؒ فنحن نحتاج ح الی ثلثة امثلة مثالین لکون النفی معارضا للاثبات و مثال لکون الاثبات اولی منه علی ما بینهما المصنف بتمامها لکن اوردها علی غیر ترتیب اللف فجا ، اولاً بمثال قوله والا فلا فقال :

ترجمه :- او که چرته نفی د جنس د هغه څیز نه ، نه وی چه په پیژندل کیږی د په دلیل سره او نه د هغه نه چه معلوم وی ، چه راوی به اعتماد کړے وی ، په دلیل باندې بلکه بناء به ئے کړی وی په ظاهر الحال د ماضی باندی ، نو نه به وی نفی په مثل د اثبات باندی په معارضه کښې بلکه اثبات به اولیٰ وی ، ځکه چه د اثبات دے په دلیل سره ، پس په دغه وخت کښې به مذهب د کرخیؒ مراعیٰ ، پس د ی وخت کښې موږ نږه د ی مثالونو ته احتیاج لرو ، دوه مثالونه د پاره د د ی چه نفی معارض وی د اثبات سره ، او یو مثال د د ی چه اثبات اولیٰ دے ، د نفی نه ، بناء په هغے چه کوم مصنفؒ پوره طور بیان کړی دی لیکن د ائے راوړی د ی ، د لف د ترتیب موافق نه ، پس را تګ ئے کړے دے ، اوّل په مثال د والا فلا باندی پس فرمائی ،

تشریح :- او که نفی چرته د جنس د هغه څیز نه ، نه وی چه هغه په دلیل سره پیژندل کیږی ، او د زهغه جنس نه چه حال خو ئے پخپله مشتبه وی ، لیکن راوی اعتماد کړے وی په دلیل باندی ، بلکه د هغه قبیل نه وی چه بناء ئے د اغلے وی ، په حال ماضیه

باندی، یعنی ماضی کبنی دغہ شان وو نو اوس بہ هم هغہ شان وی، نو دا نفی بہ د اثبات پہ مثل انہ کړی، د معارضہ پہ باب کښی یعنی د اثبات سره معارض نشی کولے حکم چہ اثبات نہ وی مګر پہ دلیل سره، او نفی دلتہ کښی بلا دلیلہ راغلے، لهذا اثبات ترینہ قوی او اولیٰ دے، لهذا مذهب د ابو الحسن کرخیؒ باندی بہ عمل کولے شی او هغہ دا چہ کلہ نفی او اثبات کښی تعارض راشی، نو اثبات بہ اولیٰ وی د نفی نہ،

شارحؒ فرمائی چہ موبنږه پہ دی مقام کښی دری مثالونو تہ محتاج یو، یو مثال د هغے چہ نفی د جنس د هغہ نہ دی، چہ پڑ ندل کبیری پہ دلیل سره، دویم مثال د اثبات چہ اولیٰ وی د نفی نہ لیکن شارحؒ وائی چہ اګرچہ دا دری واړہ مثالونہ ماتنؒ بیان کړی دی لیکن د لف د ترتیب موافق نہ حکمہ کہ ماتنؒ د لف پہ ترتیب مثالونہ راوړلے نو اوّل بہ ئے نفی بالدلیل مثال راوړے وے، بیا د هغہ نفی چہ راوی ئے اعتماد کړے وی، پہ دلیل بیا د اثبات چہ اولیٰ وی د نفی نہ دوم چہ پہ والا فلاسره ماتنؒ بیان کړے دے لیکن ماتنؒ ولکید لو او اوّل مثال ئے د والا فلا یعنی اثبات چہ اولیٰ وی، د نفی نہ، راوړلو، محشیؒ وائی د دی وجہ دا کید معنی چہ دلتہ کښی قرینہ دے،

فالنفی فی حدیث بریرة وهی التی کانت مکاتبة لعائشةؓ وکانت فی نکاح عبد فلما ادت بدل الکتابة قال لها رسول اللهؐ ملکت بضعک فاختاری ولکن اختلف فی انه حین خیرها هل بقی زوجها عبدا ام صار حرا فقیل انه کان عبدًا علی حاله وهو مختار الشافعیؒ حیث لا یثبت الخیار للمعتقة الا اذا کان زوجها عبدا وقیل قد صار حرًّا وهو مختار ابی حنیفةؒ حیث یثبت الخیار للمعتقة سواء کان زوجها عبدا او حرا فالحریة وان کانت اصلیةؒ فی دار الاسلام و العبودیة عارضة ولکن لما اتفقت الرواة علی ان زوجها کان عبدًا فی الحقیقة وانما وقع الاختلاف فی الحریة العارضة کان خبر العبودیة دانیا للحریة العارضة ومبقیًا له علی الاصل وخبر الحریة مثبتا للامر العارض فخبر النفی وهو ما روی انها اعتقت وزوجها عبد بما لا یعرف الا بظاهر

الحال وهو انه كان عبدا فى الاصل فالظاهر انه بقى كذلك وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روى انها اعتقت وزوجها حران من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا هٰهنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا ۔

ترجمہ :۔ پس نفی یہ حدیث دبریرہ کنبی، او داھغہ دہ کومہ چہ مکاتبہ وہ، او عا
بی او داوہ پہ نکاح دیو غلام کنبی، پس ھرکلہ چہ دی اداء کړلو بدل کتابت لرہ، نو دی ت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفرمائیل تہ دخپلے لبضع مالکہ ئے، پس تاتہ اختیار دے، یکہ
اختلاف پہ دی کنبی دے، چہ کلہ دی لرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اختیار ورکړلو،
دوی زوج یعنی خاوند باقی پہ غلامی پاتی وو، اوکہ نہ آزاد وو، چا ویلی وی چہ غلام ووپہ خپل
حالت باندی، او دا خورہ کړے امام شافعیؒ حکہ چہ ھغہ خیار نہ ثابتہ وی، آزاد کړے شوی او
مګر ھلہ چہ خاوند ئے غلام وی، او چا ویلی وی، چہ آزاد کړ حُیدلے وو، او دا غورہ کړہ
امام ابوحنیفہؒ حکہ چہ ھغہ آزاد کړے شوی لرہ خیار ثابتوی، برابرہ کہ خاوند ئے غلام
اوکہ آزاد وی، پس حرّیت اګرچہ اصلی دے پہ دار الاسلام کنبی او غلامی عارضی دہ لیکن ھر
چہ راویان پہ دی باندی متفق دی، چہ خاوند ئے پہ اصل کنبی غلام وو او اختلاف پہ عارض
آزادی کنبی واقع شوے دے، نو وکړ حُیدلو خبرہ غلامی نفی کولو نکے د عارضی آزادی دپارہ، او
باقی پاتی کولو نکے وکړ حُیدلو ھغہ لرہ پہ خپل اصل باندی او خبرہ آزادی پاتی کولو نکے وکړ حُیدلو دپارہ
عارضی امر دپارہ، پس خبرہ نفی او ھغہ، ھغہ کوم چہ روایت کړے شوے دے، چہ دا آزاد
شوہ، او خاوند ئے غلام وو، دھغے قبیل نہ دے چہ نہ پیژندل کیږی پہ ظاھری حال سر
او ھغہ واچہ خاوند ئے چونکہ پہ اصل کنبی غلام وو، نو ظاھر ھم دہ چہ ھم پہ دغہ حالت پہ باقی
پاتی وی، او د غلام دپارہ ثابتہ داسی علامہ نشتہ دے او نہ ثابتہ دلیل چہ پہ ھغے سرہ ئے پیژندل
وشی، او جدائی ئے راشی، (آزاد نہ) پس دا معارض نہ کړی، دا ثبات او ھغہ واچہ روایت
کړے شوے دے، چہ برابرہ آزادہ شوہ او خاوند ئے آزاد وو، حُکہ چہ ثابتوکہ خبر ورکوی
پہ آزادی سرہ، نو تک نشتہ پہ دی کنبی چہ دے بہ پہ دی باندی پہ خبر سرہ واقف شوے

وی یا بہ او یہ لو سرہ پس دوہ علم منسوب وکرخیدلو دلیل تہ، پس زمونږہ اصحابو
ملتہ کښی پہ مثبت باندی عمل کړے دے او بریرہ لرونکے خیار ثابت کړے دے پہ
هغہ وخت کښی چہ خاوند ئے آزاد وو،

تشریح:- حضرت ماتن رح مثال بیانوی دهغے خبرچہ مثبت وی او دهغے سرہ
معارضہ نشی کولے هغہ خبر چہ هغہ نافی وی او نفی دجنس دهغہ خبر نہ وی چہ نہ پہ دلیل بنا
وی او نہ ئے راوی اعتماد علی الدلیل کړے وی، پس شارح رح چہ کومہ شرح کړی ده دهغے
خلاصہ مونږہ پہ خپلو الفاظو کښی داسی نقل کوو چہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا دام المؤمنین
عائشہ صدیقہ رض ؤ ینځہ ویشتہ، او پہ عقد دمغیث کښی وہ، او دا غلام وو، هر کلہ چہ بریرہ
آزاد کړے شوہ حکم چہ وی سرہ عهد کتابت شوے وو، او معاوضہ وی ادا کړلہ، نو
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورتہ وفرمائیل چہ اوس تہ ډیر خپلے شرمگاہ مالکہ شوی،
لهذا تاسو اختیار لرے، چہ دخپل خاوند پہ نکاح کښی باقی پاتے کیدل غواړی او کہ نکاح
فسخ کوی، او اس پدیکښی اختلاف واقع دے چہ آیا کلہ دا آزاده کړے شوہ او دی اختیار
ورکړے شو نو دی خاوند غلام پاتے وو او کہ نہ آزادی وی تہ ملا شوی وہ، یعنی خلق
والی چہ خاوند ئے پہ خپل حالت باندی یعنی غلام پاتے وو او دا مسلک امام شافعی رح
تصور کړے دے، وجہ دادہ چہ دوہ پہ نزد یاندی معتقہ یعنی آزادی وینځی لرہ بہ خیار
اهل ملا ویږی چہ کلہ خاوند ئے غلام وی او کہ خاوند ئے حرّ یعنی آزاد وی بیادی لرہ خیار
نشتہ دے، وجہ دادہ چہ کلہ آزاده شی او خاوند ئے غلام وی نو دا بہ عار محسوس کوی
دی خبری نہ چہ زہ دیر غلام مستفرشہ وکړم دی وجہ نہ معتقہ لرہ بہ پہ صورت دغلام
والی د خاوند کښی خیار حاصل وی، بعض وائی چہ کہ خاوند ئے غلام وی او کہ حرّ وی نو معتقہ
لرہ بہ خیار حاصل وی، او دا مسلک امام ابوحنیفہ رح هم غوره کړے دے، وجہ داده چہ بنځہ
نہ غلامہ وی، نو دهغے طلاق دوہ دی نہ دری لکہ حدیث کښی راځی چہ طلاق الامۃ تطلیقتان
وعدتها حیضتان او چہ کلہ آزاده شی نو خاوند ئے بیا دوری طلاق تو مالکہ دے، نو خاوند
حرّ والی پہ صورت کښی پہ هم معتقہ تہ حکمًا خیار حاصل کیږی او س پہ دی باندی د خاوند
د ویم طلاق پہ صورت کښی نو یا ئے ملاځ حاصل کیږی، نو آیا دوی دغہ زیاتہ ملکیږی
هوښ دے، او کہ نہ لهذا دیتہ حکمًا خیار حاصل دے کہ غواړی دغہ زیاتی ملک رد کړی

کری او نکاح و فسخ کری اوکه نه خواهی نه و فسخ کوی ه
خوښه ده، اوس دلته کښی دوه روایته ر اغلل یو داچه بریره آزاده شوه او خاوند ئ
اویل داچه په وخت د آزادی کښی ئے خاوند آزاد وه او غلام روایت چه آزادی نفی کو
دی بناء په څه دلیل نه وه ر اغلی حکه د عبد او غلام په اثر ندلو ده، په څه ظاهری نص
علامه نشته دے، چه هغه په وینژندل شی، چه د اغلام دے، او تیزے ر اشی د آ
سره ما سوی د دی خبری چه بریره په اصل کښی او ماضی کښی د اغلام وه، نو اوس به هم ن
وی، لهذا صرف استصحاب او ظاهر الحال باندی به عمل کوی او د څه دلیل نه دے لا
روایت چه خاوند د بریرهؓ لپاره آزادی ثابتوی نو دی بناء په دلیل ر اغلی حکم خبره و
ته په خانئ چا خبر ورکړے ؤ نی او یا به ئے چا نه اوریدلی وی حکم استصحاب باندی خو
کښی عمل نشی کولے حکم چه اوّل کښی خو دے آزاد نه وو، غلام وو، لهذا اظهر کلر چه د
آزادی خبر ورکوی نو څا محاذ دلیل به وی سره وی، لهذا ازمونږه احناف و دلته کښی پهم
یعنی په هغه خبر باندی عمل کړے دے، کومچه آزادی ثابتوی او دا وائی چه کله بریره آزا
شوه او خیار ورکړے شو نو خاوند ئے آزاد شوے وو، و چه د ده خبر د اثبات
دلته کښی معارض خبر د نفی نشی جوړیدے، حکم هلته کښی دلیل نشته دے او خبر د اثبا
بالدلیل دے، لهذا اثبات به اولی وی د نفی نه،

فالحرمیته وان کانت اصلیة فی دار الاسلام الخ په دی سره شامیؒ یو سوال دفع کو
خلاصه د سوال چه په دار الاسلام کښی اصل حرّیت او آزادی وه، او عبدیت عارضی
دے، لهذا کوم خبر کښی چه د حرّیت بیان دے، هغه مثبت نه شو بلکه کوم کښی چه د عبدیت
دے، او دا وائی چه د بریره د آزادی په صورت کښی خاوند ئے غلام وو، نو دا مثبت شو حکم
د امر زائد چه غلامی ده، د دی اثبات ر اغلے دے، نو دا امر زائد ه اثبات تر څو پورې خبر د حر
نه بلکه خبر د عبدیت کښی ر اغلے دے، لهذا کوم خبر کښی چه د عبدیت بیان دے،
څرنګه مثبت و سره حکم دی لو حالانکه تاسو ولی دی چه مثبت هغه نه وائی ما ثبت امر ز
لم یکن ثابتا فیما مضی،

نو شامیؒ جواب ورکوی حاصل د جواب چه صحیح ده په دار الاسلام کښی ا
حرّیت دے نه عبودیت لیکن اوّل روایة په دی باندی متفق دی چه د بریره خاوند ریا اصل

ملازم وو، نو یه دهٔ کښی اصل عبودیت شو او حریت په کښی یو امر عارضی او امر زائده شو لهذا دوم خبر کښی چه دده د عبودیت بیان دے، هغه کښی خو دے په خپل سابقه اصل باندی پاتی کیدلے شی، او کوم خبر کښی چه دده حریّت بیان دے، نو دا خبر مثبت دے، حکم دامر زائده اثبات دے، په کښی، چه هغه حریّت دے لهذا اخبر د عبودیت والا نافی شو، او خبر د حریت والا مثبت شو،

و فی حدیث میمونة مثال لکون النفی من جنس ما یعرف بدلیله وذلك ان النبی کان محرما فتزوج میمونة بنفسه ولکنهما اختلفوا فی انه هل بقی علی الاحرام حین النکاح ام نقضه فقیل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعی حیث لا یحل النکاح فی الاحرام کما لا یحل الوطی بالاتفاق وقیل کان باقیا علی الاحرام وحین النکاح وبه اخذ ابو حنیفة حیث یحل النکاح للمحرم وان حرم الوطی فالاحرام وان کان عارضا فی بنی آدم والحل اصلا لکنه لما اتفقت الرواة انه کان علی الاحرام البتة وانما الاختلاف فی ابقائه ونقضه کان خبر الاحرام نافیا للحل الطاری علیه وخبر الحل مثبتا للامر العارضی فخبر النفی فی باب حدیث میمونة وهو ما روی انه تزوجها وهو محرم مما یعرف بدلیله وهو هیاة المحرم من لبس غیر المخیط وعدم تقلم الاظافیر وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الی دلیل فعارض الاثبات وهو ما روی انه تزوجها وهو حلال لان من اخبر هذا لا شك انه قد رأی علیه لباس المحلین وزیهم فلما تعارض الخبران علی السواء احتیج الی ترجیح احدهما بحال الراوی وجعل روایة ابن عباس رض وهو انه تزوجها وهو محرم اولی من روایة یزید ابن الاصم وهو انه تزوجها وهو حلال لانه لا یعد له فی الضبط والاتقان فصار خبر النفی ظهما معمولا بحدیث الوتیرة،

**ترجمه:** - او په حدیث د میمونة رض کښی، دا مثال دے د هغے نفی چه د جنس د هغه نه وی چه په دلیل سره پیژندلے کیږی، او هغه داسی چه نبی علیه السلام په احرام کښی وو، او د میمونة رض سره ئے نکاح وکړله په پخپله باندی، لیکن اختلاف

دے په دی کښی چه په وخت د نکاح کښی نبی علیه السلام به احرام باندی باقی پاتی
وو او که نه مات کړے وو، ځکه ولی دی چه احرام ئے مات کړے وو، بیائے دوسره
نکاح کړے ده ، اودا خبره امام شافعیؒ انګستی ده ځکه چه هغه په حالت د احرام کښی
نکاح حلاله نه کښی لکه چه بالاتفاق وطی حرامه ده ، چا ویلی دی چه په حالت د احرام احرام
باقی وو ، په وخت د نکاح کښی اودا خبره امام ابوحنیفهؒ انګستی ده ، ځکه چه هغه د محرم د پاره
نکاح حلاله منع اکر که وطی حرامه ده ، نو احرام اکر که عارضی دے په بنیاد م کښی اوحلال والے
اصلی دے ، لیکن هر کله چه راویان په دی باندی اتفاق لری چه اصل کښی نبی علیه السلام
په احرام باندی وو ، او هر چیرته اختلاف دے نو هغه په باقی والی د احرام او نه پاتی کید و کښی دے
پس خبر د احرام د نفی کو لکے شو ، دهغه حلال والی چه کوم طاری شوے دے په احرام باندی
او خبر د حلال والی مثبت و کړ حُکه لو د یو امر عارضی د پاره پس خبر د نفی به باب د حدیث د میمونه
کښی او هغه واچه روایت کړے شوے دے ، چه نبی علیه السلام دی سره نکاح وکړله او
هغه محرم وو هغه قبیلے نه دے چه په دلیل سره ئے معرفت راتلے شی او هغه هیئت د محرم د
داغو ندلو د غیر کلت د لوکپړو ته او نه کښت کولو د لونو نه او د نر خرو د یخنو نه پس معلوم
شوه چه د دی نسبت دلیل تر شوے دے ، پس معارض شو د اثبات او هغه واچه روایت کړے
شوے دے ، چه نبی علیه السلام نکاح وکړله او هغه حلال وو ، ځکه چه چا د اخبر و کړے
دے ، نو شک نشته دے چه هغه به په نبی علیه السلام باندی د حلالو لو لپاره س کتلے وی او هغوی
کپړی ، پس هر کله چه تعارض راغلو په دواړو خبرو نو کښی ، برابر طرفی سره نو احتیاج پیښ
شو ترجیح د احد هما لره په اعتبار د حال د راوی سره او وکړ حُکمے شو روایت د ابن عباسؓ او
هغه واچه نبی علیه السلام نکاح وکړله په حالت د احرام کښی اولی د روایت د یزید نه
بن الاصم نه او هغه واچه نبی علیه السلام نکاح وکړله په حالت د حلال والی کښی ځکه چه
دے د هغه سره په ضبط او په اتقان کښی . [illegible] او وکړ حُکمے خبر د نفی مجرد په دی طریقه

**تشریح :-** حضرت ماتنؒ مثال بیانوی د هغه نفی چه د جنس د هغه خیز نه وی چه
دلیل سره ئے معرفت راځی ، پس حاصل د اچه دلته کښی دوه روایته دی او روایت د اچه نبی علیه
السلام حضرت میمونهؓ سره نکاح کړی ده ، په حالت د احرام کښی او بل روایت د اچه نبی
علیه السلام نکاح کړی وه په حالت د حلال والی کښی ، امام شافعیؒ په دی قائل دے چه

نبی علیه السلام په حالت د حلال والی کښی نکاح ترلی ده او اوّل کښی محرم و دهغوا حرام ئے بیامات کړے وو، وجه داده چه په احرام کښی نکاح کول حرام دی لکه څرنګه چه بالاتفاق وطی حرامه ده په حالت د احرام کښی، او امام ابوحنیفهؒ فرمائی چه نبی علیه السلام په حالت د احرام کښی نکاح ترلی ده، او په حالت د احرام کښی نکاح حلاله ده اګرکه وطی حرامه ده، خو نفس نکاح حلاله ده،

پس کوم روایت کښی چه د نبی علیه السلام د حالت د احرام بیان دے هغه نافی دے او حلال والی لره نفی کوی، او کوم روایت کښی چه د حالت د حلال والی بیان دے هغه مثبت دے او حلال والی لره ثابتوی، لیکن کوم روایت کښی چه د حالت د احرام بیان دے، او نافی دے، نو دا نفی هم داسی ده چه په دلیل سره ئے معرفت راځی حُکه چه صحابه ظاهری علامات دی چه هغے سره پته لګی چه دا محرم دے اوکه غیر معرم دے، او هغه داچه محرم ګنډل شوی کیږی نه اغوندی، نو کان نه کټ کوی و یخسه نه خروی نو دا دلائل دی چه د نبی سره د حالت د احرام علم ساتی، او کوم روایت چه مثبت دے د حلال والی نو دا هم ثابت بالدلیل دے حُکه چه خبر ورکونکی بر په نبی علیه السلام باندی د حلال لوخلقو لباس او کیږی لیدلی دی نو خبر د نفی هم بالدلیل شو او مثبت خوی، بالدلیل یعنی دا د اړه کښی تعارض راغلو مساوی وګرځیدل نو اوس بر یو لوره په بل باندی ترجیح ورکول پکار وی او مذهب د عیسیٰ ابن ابان باندی به عمل کولے شی، او هغه داچه حالت د راوی ته به وکتل شی چه د کوم خبر راوی قوی دے او د کوم ضعیف چه د قوی راوی روایت لره ترجیح ورکړے شی د ضعیف راوی په روایت باندی، پس خبر د اثبات دپاره راوی یزید بن الاصم دے او خبر د نفی دپاره راوی عبدالله ابن عباسؓ دے، او ظاهره خبره ده چه په ضبط د اتقان کښی یزید د عبدالله بن عباسؓ مساوی نشی کړ ځیدلے لهذا د ده روایت لره او هغه داچه نبی علیه السلام په حالت د احرام کښی نکاح کړی ده په ترجیح ورکړے شی په روایت د یزید بن اصم باندی او هغه داچه نبی علیه السلام په حالت د حلال والی کښی نکاح ترلی ده،

فالاحرام وان کان عارضًا فی بنی آدم الخ، په دی سره عرض د شارحؒ د نحو سوال ده، او هغه داچه ته وائی خبر د احرام نافی دے او خبر د حل مثبت دے نو دا خبره غلطه ده حُکه

چه اصل په بنی آدم کښی احرام نه بلکه حلّ دے حلال والے دے لهذا چه اصل حلال والے شو نو احرام یو امر عارضی او امر زائده وکړ حُکه لوکوم چه طاری شوے دے په حلّ باندی نو خبر د احرام مثبت شو حُکه امر زائده دهٔ ثابت کړے دے، او خبر د حلال والی نافی شو حُکه چه دے دغه امر زائده لره نفی کوی،

نو شارحؒ جواب ورکړی چه صحیح ده منم چه اصل په بنی آدم کښی حلال والے دے او احرام امر عارضی دے لیکن روایان په دی باندی متفق وی، چه په مذکوره حالت کښی اوّلاً نبی علیه السلام محرم وو او په حالت د احرام کښی وو، حُکه حج تشریف وړے وو البته په دی کښی بیا اختلاف دے چه کله ئے نکاح کوله د میمونهؓ سره نو په حالت د احرام باندی وو، که نه، نو په مذکوره حالت کښی احرام اصل شو او حلال والے په امر عارضی شو کوم چه طاری شوے په دغه احرام باندی لهذا په کوم خبر کښی چه د حلال والی ذکر دے هغه مثبت شو حُکه امر زائده دهٔ ثابت کړے دے او چه کوم روایت د احرام دے هغه مثبت دے هغه نافی دے، حُکه دغه امر زائده چه حلال والے دے دهٔ لره نفی کوی او په حال ماضیه باندی چه احرام دے باقی پاتی کوی، وحید الله حقانی ؛

---

طهارة الماء وحل الطعام من جنس مایعرف بدلیله مثال لکون الراوی مما اعتمد علی دلیل المعرفة وفی العبارة مسامحة والاولی ان یقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ماتشتبه حاله لکن اذا عرف ان الراوی اعتمد دلیل المعرفة یکون من جنس مایعرف بدلیله وبیانه ان الاصل فی الماء الطهارة وفی الطعام الحل فاذا تعارض الخبران فیه فیقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضی ما اخبر به قائله الا بالدلیل ثم جاء آخر یقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان تفحص من حاله فان کان خبره بحجر دان الاصل فیه الطهارة او الحل لم یقبل خبره لانه نفی بلا دلیل، مع کان خبر النجاسة والحرمة اولی لانه مثبت وان کان خبره بالدلیل وهو انه اخذه من العین الجاریة او الحوض العشر فی العشر وجعله بنفسه فی الاناء الطاهر الجدید او الغسیل بحیث لا شك فی طهارته ولم یفارقه منذ القی الماء فیه حتی یتوهم انه القی فیه نجاسة احد مع کان

هذا النفی من جنس ما یعرف بدلیله کالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بین الخبرین فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد یالغنائی تحقیق الامثلة ج بمالا مزید علیه ثم یقول المصنف ۔

ترجمہ:- او پاک والے دا وبوا و حلال والے دطعام دجنس دھغہ نہ دے چہ پیژندل کیږی پہ دلیل سرہ دامثال دے چہ راوی اعتماد کړے وی پہ دلیل باندی او پہ عبارت کښی چشم پوشی دہ او اولی دادہ چہ ویلے ئے وے او طہارت دادبوا و حلال والے دطعام دجنس دھغہ نہ دے، چہ حال ئے مشتبہ وی لیکن ھر کلمچہ و پیژندل شی چہ راوی ئے اعتماد کړے وی پہ دلیل دمعرفت یا ندی نو شی بہ دَ جنس دھغہ نہ چہ پیژندل کیږی پہ دلیل سرہ اوبیان ئے دادے چہ اصل پہ او بو کښی طہارت دے او پہ طعام کښی حلال والے دے، پس ھر کلہ چہ دوہ خبرونہ کو نکی متعارض شی، یہ دی کښی او یو وائی چہ دا نجس او حرام دے نو شک نشته چہ دا خبر مثبت دے دیو عارضی امر د پارہ او خبر بہ نہ وی ورکړے قائل دوی مکر پہ دلیل سرہ بیا یل سرہ اغلو او وے ویل چہ دا پاک او حلال دے نو لابدی دہ چہ دوہ دحال تفتیش وکړے شی، پس کہ دوہ خبر صرف پہ دی بناء ووچہ اصل پہ دھ کښی طہارت او حلال والے دے، نو دوہ خبر بہ نشی قبلولے ځکہ دا بلا دلیله نفی دہ نو پہ دغہ وخت کښی بہ دا نجاست خبر او حرمت خبر اوّل وی ځکہ دا مثبت دے او کہ چرتہ دوہ خبر پہ دلیل سرہ وی او ھغہ دا چہ دہ اغستی وی، دلیل جاری چینی نہ، او یا دا سی حوض نہ چہ لس پہ لس وی او بیائے پہ خپلہ یو نوی یا وینځل شوی او بنی کښی اچولی وی چہ دھغے پہ یا کوالی کښی څہ شکنده وی او بیا چہ کلہ ئے او بہ پہ کښی اچولی وی دھغہ وخت نہ جدا شوے ھم نہ وی تردی چہ دا توھم پیدا شی چہ نو کسی بہ پہ دی کښی نجاست اچولے وی نو یہ دغہ وخت کښی بہ دنفی خبر د جنس دھغہ نہ وی چہ پیژندل کیږی چہ دلیل سرہ لکہ د نجاستو او حرمت پہ شان پس واقع بہ شی تعارض پہ مابین دوو اړو خبرو نو کښی پس واجب بہ شی عمل پہ اصل باندی، چہ ھغہ حلال والے او پاکوالے دے او موبڑہ دیر کښی وکړے دے پہ تحقیق دمثالونو کښی چہ نور زیاتے پہ نشی کیدلے،

تشریح:- حضرت ماتن رح دھغہ نفی مثال بیانوی چہ حال ئے مشتبہ وی یعنی فی نفسہ

دی هم احتمال لری چه مستفاد دی دلیل نه اودی هم احتمال لری چه مبنی وی په استصحاب الحال باندی لیکن راوی ئے اعتماد کړے وی په دلیل باندی دی وجه نه شارح رح یو قسم ته ردّ هم کوی چه ماتن رح باندی چه اصلاً خو ماتن رح په محل د بیان دنفی مذکور کښی دے، یعنی چه راوی ئے اعتماد کړے وی په دلیل باندی دی وجه نه ماتن رح نه تسامح او چشم پوشی شوی ده او ویلے دی چه طهارة الماء او حل الطعام د جنس د هغه نه دے چه پیژندل کیږی په دلیل سره حالانکه طهارة الماء او حل الطعام د جنس د هغه نه دے چه فی نفسه ئے حال مشتبه دے لیکن راوی ئے اعتماد کړے دے وی په دلیل باندی،

شارح رح وضاحت داسی کړے دے چه اصل په اوبو کښی طهارت یعنی پاکوالے دے او اصل په طعام کښی حلال والے دے اوس هر کله چه په دی کښی تعارض راشی د دوه خبرو، اویو وائی چه دا اوبه نجسی دی او دا طعام حرام دے او بل وائی چه دا اوبه پاکی دی او دا طعام حلال دے نو یو خبرو ډکوی د نجاست او حرمت او بل خبرو ډکوی د طهارت او د حلت او سکوم خبر کښی چه د نجاست او د حرمت بیان دے د اخبر مثبت دے او مثبت نه وی مکر دلیل سره وی مثبت حُکه دے چه اصل خو په اوبو کښی طهارت او په طعام کښی حلت دے نو د نجاست او حرمت خبرو ډکول دا یو امر عارضی او امر زائد ثابتول دی لهذا د نجاست او حرمت والا خبر مثبت شو او کوم خبر کښی چه د طهارت او حلت خبر دے د اخبر نافی دے او امر زائد عارضه چه نجاست دے او حرمت دے هغے لره نفی کوی لهذا زمعارض لره د خبر مثبت او نافی اوس به موږ نزه د راوی حال ته کور وچه آیا کوم راوی د طهارت او حلت خبر ډکړے دے نو څه دلیل هم وی سره شته او که نه صرف دی ته ئے کتلی دی چه اصل په اوبو کښی طهارت دے او په طعام کښی حلت دے نو لهذا اوس به هم په هغه سابقه حالت باندی وی او اوبه به طاهره وی او طعام به حلال وی نو دا نه دے مګر استصحاب الحال دے یعنی په حالت ماضیه سابقه باندی دیو شی بقاء را وستل او دا څه دلیل نه دے لهذا دا نفی بلا دلیله شوه نو په دی وخت کښی به خبر مثبته اولی وی د خبر نافی نه او عمل به په اثبات باندی کولے شی او که نه د نفی خبر سره د دلیل نه وی مثلاً دے وائی چه دا اوبه پاکی دی نو دی وجه نه چه ماضی کښی پاکی وی بلکه وُه په خپله دا اویو ساری چې نه اغستی وی بیائے یا په یو لوی پاک لوښی کښی یائے په اینځلی شوی پاک لوښی کښی

اچولی وی او بیاد خبرونو کولو پوری دهغے نه جدا شوے هم نه وی حکمه وجدائے په حالت کښی دا احتمال شته چه دده په غیر موجود گی په کښی چا څه کمنه کړی اچولی وی نو اوس داخبر نفی بلاد لیله نه دے بلکه سره دلیل نه دے لهذا اخر لکه چه د نجاست او حرمت والا خبر مع الدلیل دے د غه شان د طهارت او حلت والا خبر هم مع الدلیل شو لهذا تعارض واقع شو، په مابین د خبرینو کښی نو اوس به دوقوع د تعارض دیا ره د عمل به اصل باندی وکړے شی او هغه حاچه اصل په اوبو کښی طهارت دے او په طعام کښی حلت دے ۔

ترجمه ۔ وائی چه موبنږه دا مثله په تحقیق کښی دیر زیات کړے دے دومره زیات چه فوں په نشی کیدے ۔

والترجیح لایقع بفضل عدد الرواة وبالذکورة والانوثة والحریة یعنی اذا کان فی احد الخبرین المتعارضین کثرة الرواة وفی الاخر قلتها او کان راوی احدهما مذکورا والاخر مؤنثا او راوی احدهما حرا والاخر عبدا لم یترجح احد الخبرین علی الاخر بهذه المزیة لان المعتبر فی هذه الابواب العدالة وهی لاتختلف بالکثرة والذکورة والحریة فان عائشة رض کانت افضل من اکثر الرجال وبلال کان افضل من اکثر الحرائر والجماعة القلیلة العادلة افضل من الکثیرة العاصیة وفی قوله فضل عدد الرواة اشارة الی ان عدد الا یترجح علی عدد یعدن کان فی درجة الاحاد واما ان کان فی جانب واحد وفی جانب اثنان یترجح خبر اثنین علی خبر الواحد وقال بعضهم یترجح جهة الکثرة علی جانب القلة تمسکا بما ذکر محمد فی مسائل الماء ولکنا ترکناه بالاستحسان ۔

ترجمه ۔ او ترجیح نه واقع کیږی په فضیلت د عدد د راویانو سره او په مذکر والی او مؤنث والی او حرّیت والی سره، یعنی هر کله چه په یو د خبرینو متعارضینو کښی راویان ډیر وی او بل کښی کم دی او یا د یو راوی مذکر وی او د بل مونث وی او یو راوی آزاد وی او بل غلام وی نو ترجیح به نشی وی کولے کیدے ، یو د خبرینو لره په بل باندی د دغه زیادت د وجهی نه ، حکمه چه معتبر په دی باب کښی عدالت دے او دغه

نه مختلف کیږی په کثرت د راویانو سره، حکه عائشه رضی الله عنها افضله ده د اکثرو سره نه او بلال رضی الله عنه افضل وو د اکثرو اذا دخلونه، اولږ جماعت چه عادل وی د اا افضل دے د کثیر جماعت نه چه کمنه کار وی او په قول د مانو رحمه الله فضل عدد الرواة کښی اشاره ده دی خبری ترڅه عدد لره ترجیح نشته په بل عدد باندی پس د دینه چه په درجه د احاد و کښی وی او که چرته په یو جانب کښی یو کس وی او بل طرف ته دوه وی نو ترجیح به ورکړے شی خبر د دوه لره، او چا ویلے دی چه حجت د کثرت لره به ترجیح ورکړے شی، دوی استدلال نیولے دے په هغه چه ذکر کړی محمد رحمه الله په مسائل د ماء کښی لیکن موږ ته دا استحسانا ترک کړل،

**تشریح**:- حضرت مانو رحمه الله فرمائی چه د ترجیح پاره د راویانو تعداد او یا د راوی مذکر والے یا مؤنث والے یا آزاد والے باعث نه جوړیږی مثلاً که دوه خبره نو کښی تعارض راشی او دیو خبر راویان تعداد کښی زیات وی او د بل کم وی نو اول لره به د راویانو د کثرت په وجه باندی فضیلت او ترجیح نشی ورکړے کیدے د غه شان په خبر نیو ستعارمینو کښی که د یو خبر راوی مذکر وی او د بل مؤنث وی یا د یو راوی آزاد وی او د بل غلام وی نو صرف د مذکر والی او د آزادی په بنیاد به د غه خبر لره په بل باندی ترجیح نشی ورکړے کیدے حکه چه د ترجیح د خبر په باب کښی اصل شئ عدالت دے او د اپه د غه مذکورو خیزونو سره نه مختلف کیږی حکه عائشه رضی الله عنها باوجود د دینه چه بنځه وه لیکن د اکثر رجالونه افضله ده په د غه باب کښی او بلال رضی الله عنه باوجود د دینه چه غلام وو لیکن د اکثر آزاد سړو نه د عدالت او ضبط و اتقان په باب کښی افضل وو د غه شان لږ جماعت خو چه عادل وی د عدالت وی په کښی د کثیر جماعت نه چه عدالت په کښی نه وی او کنا هکار وی افضل دے نو اصل خیز عدالت دے،

شارح رحمه الله فرمائی چه د مانو رحمه الله په دی قول چه فضل عدد الرواة کښی دی طرف ته اشاره ده چه کله یو خبر واحد و په درجه کښی وی نو که راویان ئے زیات وی او که کم وی نو داخه باک نه لری حکه چه د اخبره د غه خبر واحد لره د واحد والی نه، نه د باسی، هاړ که چرته یو طرف ته دوه راویان وی نو دوه لره به ترجیح ورکړے شی لیکن د شارح رحمه الله د اخبره عجیبه ده حکه د ورانده ی د ا بیان شوے دے، چه خبر د دوه نه وی مګر خبر واحد وی بیا د ترجیح څه معنی چا ویلے دی چه حجت د کثرت لره به ترجیح ورکړے کیږی دوی استدلال نیسی د امام محمد رحمه الله په قول باندی، چه کوم، او یو په مسائلو کښی بیان شوے دے او هغه د اچه کیږی سره خبر

دیکوی دَ اوبو دَ طهارت او دوه خبرو ما کوی د نجاست نو په خبر دوه به عمل کولے شی نو دغه شان په باب دَ روایت کښی به هم دوه خبر لره ترجیح ورکولے کیږی شارح ؒ وائی دا خبره مونږه استحساناً ترک کړله او هغه داچه صحابه کرامؓو داسی نه دی کړی لهٰذا مونږه ئے هم نه کوو ،

واذا کانت فی احد الخبرین زیادة فان کان الراوی واحدا یوخذ بالمثبت للزیادة کما فی الخبر المروی فی التحالف وهو ما روی ابن مسعودؓ انه اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفی روایة اخری عنه لم یذکر قوله والسلعة قائمة فاخذ نا بالمثبت للزیادة وقلنا لا یجری التحالف الا عنده قیام السلعة فکان حذف القید من بعض الرواة لقلة الضبط ۔

**ترجمه** :- اوکله چه په یو دَ خبرینو کښی زیادت وی نو که چرته راوی ئے واحد وی نو اعتبار به شی هغه لره چه زیادت لره ثابتوی لکه په هغه خبر کښی چه روایت کړے شوے دے ، په تحالف کښی او هغه ، هغه کوم چه روایت کړے دے ابن مسعودؓ چه کله اختلاف وشی دے بائع او مشتری کښی او سودا قائمه وی نو دواړه به قسم وخوری او یو بل ته به واپس وکړی ، او هم دابن مسعودؓ نه بل روایت کښی والسلعة قائمة نه دے مذکور پس مونږه واخستلو هغه لره چه کوم زیادت ثابتوکے دو ، او مونږ ه ویل چه تحالف به هله جاری کیږی چه کله سودا موجوده وی ، پس شو حذف دقید د بعض راویانو نه د ضبط دکم والی په وجه ،

**تشریح** :- حضرت ماتنؒ فرمائی چه کله دوه خبره وی او راوی ئے یو وی خو په یو کښی زیادت وی او بل کښی نه وی نو کوم خبر چه مثبت د زیادت وی مونږه به په هغه عمل کوو ، حکمه چه حکم یو وی نو بیا به مطلق حمل کیږی په مقید باندی او مثال ئے داذکر کړے چه دَ عبد الله بن مسعودؓ نه روایت دے چه کله بائع او مشتری خپل مابین کښی اختلاف وکړی مثلاً بائع وائی چه ما دریاندی دا په دومره خرڅ کړے او مشتری وائی چه نه یه دی باندی ځے او سودا یعنی مبیعه موجوده وی او گواهان موجود نه وی نو دواړه به قسم وکړی په خپله

خبرہ باندی او بیابہ بائع مشتری تہ خپل ثمن ورکړی او مشتري بہ سودا درکړی او بل روایت هم د عبدالله بن مسعودؓ نہ روایت شوے دے خو لفظ د والسلعة قائمة پہ کښی نہ دے موجود نو موږ ورہ پہ اوّل روایت باندی چہ دا اضافہ پہ کښی موجودہ دہ، عمل وکړو او دا قول مهجور وچہ بائع او مشتری بہ هلہ قسم خوری چہ کلہ سودا موجودہ دہ او کلہ نہ وی موجودہ نو قسم بہ نہ خوری مثلاً بائع خو ځوک طعام خرڅوی او مشتری ئے وخوری نو سودا مبیع کښی نہ دہ موجودہ لهذا د اختلاف پہ صورت کښی اوس دلتہ کښی تعارض نشتہ دے،

پاتی شو دا چہ بل روایت کښی خو مذکورہ اضافہ او قید نہ دے موجود یعنی قید د والسلعة قائمة نو شارح رح وائی دوی وجہ داکید دے شی چہ د بعض راویانو د قلت ضبط پہ بناء دوی قید حذف راغلے دے،

واذا اختلف الراوی فیجعل کالخبرین ویعمل بما کما هو مذهبنا فی ان المتفق لا یعمل علی المقید فی حکمین کما روی انهٗ نهی عن بیع الطعام قبل القبض وروی انهٗ نهی عن بیع ما لم یقبض فلم یقید بالطعام فقلنا لا یجوز بیع العروض قبل القبض کما لا یجوز بیع الطعام قبله،

**ترجمہ:** - او کلہ چہ راوی مختلف وی نو دا بہ د خبرو لکہ څو لے شی پہ شان وی او وہ خبرونو لہ پہ دواړو بہ عمل کولے شی، لکہ څرنګہ چہ زمونږ مسلک دے، چہ مطلق بہ مقید حمل کولے نشی پہ هغہ باندی کلہ چہ دوہ حکمہ وی، لکہ روایت کړے شوے دے چہ نبی علیہ السلام منع فرمایلی دہ، د بیع د طعام نہ او راندی د قبض نہ، او روایت کړے شوے دے چہ نبی علیہ السلام نهی فرمایلی دہ، د بیع نہ تر څو چہ ئے قبض نہ وی راغلے او دلتہ کښی د طعام قید نشتہ دے پس موږ، دا ویلو چہ جائز نہ دے د سامان بیع هم، د راندی د قبض نہ لکہ څرنګہ چہ د طعام بیع جائز نہ دہ،

**تشریح:** - حضرت ماتنؒ فرمائی چہ کلہ راوی مختلف وی یعنی یو خبر کښی زیادت وی او بل کښی زیادت نہ وی، خو راوی ئے یو نہ وی بلکہ راوی ئے دوہ وی جُدا جُدا وی نو

دا یه داسی شی لکه چه دوه مختلف روایتونه وی، او یو مطلق دے او بل مقید دے نو په دی صورت کښی یه یه دوا پرو باندی عمل کولے شی ځکه چه زمونږ مسلک داد ے چه کله حکم یونه وی بلکه دوه وی نو هلته کښی یه حمل د مطلق به مقیّد باندی نشی کیده ے،

شارح ؒ ئے مثال داسی ذکر کړے لکه یو روایت کښی دی چه نبی علیه السّلام د طعام بیع قبل القبض منع فرمایلی ده، او دلته کښی وی سره د طعام قید نشته دے، بلکه روایت علی الاطلاق دے، نو مونږ ده دا یه خپل اطلاق باندی پرېخودلو او وایو چه بیع د عروض یعنی سامان وغیره وی نو هم قبل القبض ئے بیع ممنوع ده، مونږ ده داسی ونه کړل چه دی حدیث کښی د طعام قید نشته او اوّل کښی شته لهٰذا د اجمال کود په اوّل باندی، او دا وایو چه دلته کښی د طعام قید ترک کول د راوی سهوه ده، بلکه په دی هم عمل کو د علی الاطلاق طریقی سره او په اوّل هم عمل کوو، فافهم والشکر،

ولمّا فرغ المصنف عن بیان المعارضة المشترکة بین الکتاب والسنّة شرع فی تحقیق اقسام البیان المشترکة بینهما فقال **فصل** وهذه الحجج یعنی الکتاب والسنة باقسامها تحتمل البیان اما تحتمل ان یبینها المتکلم بنوع بیان من الاقسام المحتمة المعلومة بالاستقراء،

**ترجمه:** - اوس کله چه فارغ شو مصنف ؒ د بیان د معارضه نه کومه چه مشترکه ده په مابین د کتاب او د سنّت کښی شروع ئے وکړه په تحقیق د اقسامو د بیان کوم چه مشترک دی په مابین د کتاب او سنت کښی پس وے فرمایل فصل او دا حجج یعنی کتاب او سنّت په اعتبار د خپلو اقسامو سره احتمال د بیان لری یعنی د دی احتمال لری چه متکلم ئے بیان وکړی په یو نوع د بیان د اقسامو د خمسه کومو چه معلوم دی په استقراء سره،

**تشریح:** حضرت شارح ؒ د ما قبل سره د ما تن ؒ د عبارت ربط هم بیان کړو او د شارح ؒ د راتلونکی عبارت غرض ئے هم وښودلو او هغه دا چه د شارح ؒ غرض د بیان اقسامو یانول دی کوم چه مشترک دی بین الکتاب والسنة، یا ما تن ؒ فرمائی چه د احجج یعنی کتاب او سنت (د تثنیه په صیغه) راوړه حالانکه مراد حجتان دی یعنی کتاب او سنت، وجه د ده چه چونکه

کتاب او سنّت اقسام کثیره دی وجه نه ئے جمع راوړه) دغسیلو اقسامو په اعتبار سره یعنی خاص، عام، مؤوّل، مشترک وغیره په اعتبار سره د بیان احتمال لری یعنی د دی احتمال لری چه په یو نوع د بیان سره ئے متکلم بیان وکړی او دا د انواع او اقسام د بیان بحسب الاستقراء پنځه دی اوهغه دادی، بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغیر، بیان تبدیل او بیان ضرورت، دهریو بیان به صاحب المنار وکړی.

وهو اما ان یکون بیان تقریر وهو توکید الکلام بما یقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاوّل مثل قوله تعالیٰ ولا طائر یطیر بجناحیه فان قوله طائر یحتمل المجاز بالسرعة فی السیر کما یقال للبرید طائر فقوله یطیر بجناحیه یقطع هذا الاحتمال ویؤکد الحقیقة والثانی مثل قوله فسجد الملائکة کلهم اجمعون فان الملائکة جمع شامل لجمیع الملائکة ولکن یحتمل الخصوص فاذا قیل بقوله کلهم اجمعون هذا الاحتمال واکد العموم.

**ترجمه:** - او هغه به یا بیان تقریر وی او هغه موکد والے د کلام دے په هغه څیز سره کوم چه قطع کوی احتمال د مجاز او د خصوص، پس اوّل یه مثل د قول د الله تعالیٰ ولا طائر یطیر بجناحیه څکه چه قول د الله پاک طاهر دا احتمال د مجاز لری په تلوکښی د تیز والی لکه برید یعنی ډاکی ته طائر ویلے کیږی پس قول د الله پاک یطیر بجناحیه قطع کوی د دغه احتمال لره او موکّد کوی حقیقت لره، او دویم یه مثل د قول د الله پاک فسجد الملائکة کلهم اجمعون څکه ملائکه جمع ده شامله ده ټولو ملائکو لره، لیکن احتمال د خصوص لری پس زائل ئے کړو، په کلهم اجمعون سره دی احتمال لره او موکّد ئے کړو عموم لره.

**تشریح:** - صاحب المنار اوّلا د بیان تقریر بیان کوی پس تعریف ئے د بیان تقریر داسی وکړو چه دا هغه بیان دے چه کلام لره موکد کوی په هغه څیز سره کوم چه مجاز لره قطع کوی او خصوص لره قطع کوی، لهذا کلام په خپل حقیقت او عموم باندی پاتی کوی او د حقیقت او د عموم تاکید راولی چه احتمال د مجاز قطع کوی. مثال لکه د اقوال د باری تعالیٰ چه ولا طائر یطیر بجناحیه، نو دلته کښی طائر هم د حقیقی معنی احتمال لری، یعنی هغه مرغی چه کوم الوزی او د مجازی معنی هم احتمال لری چه هغه احتمال د طائر دے، په تیز تلونکی کښی

کلمہ برید یعنی ڈاکی تہ عرب طائر والی حکمہ چہ پہ تیزی سرہ خلقو تہ خپل ڈاک رسوی، نو کو یا پہ مرغی کښی ئے استعمال حقیقت دے او پہ برید کښی مجاز دے، لیکن ھر کلمہ چہ دی سرہ یطیر یجنا حیہ را غلو یعنی چہ الوزی پہ وزر و سرہ نو بیا دلتہ کښی د مجاز احتمال ختم شو حکمہ چہ د برید مشترک، وزری نہ وی، لہذا حقیقی معنی موکدہ شوہ، نو یطیر بجناحیہ وا بیان نقریر شو، چہ احتمال د خصوص قطع کوی دد یم مثال لکہ قول د باری تعالیٰ فسجد الملٰئکۃ کلھم اجمعون واخلہ نو دلتہ کښی ملٰئکۃ جمع دہ (ملٰئکۃ د مَلَکٌ جمع دہ او ملٰئکٌ بدل شوے دے د مَألَکٌ نہ کوم چہ ماخوذ دے د الوکۃ نہ او الوکۃ رسالت تہ ویلے کیږی، او ملائک ھم د اللہ پاک رسولان دی استاذی دی،) شامل دہ نو تہ نو ملائکو لرہ لیکن احتمال د خصوص لری چہ کید ے شی بعض ملائکو سجدہ نہ وی کړی او نو تہ نو باندی د سجدے اطلاق دی وجہ نہ وی چہ اکثر لرہ حکم د کل وی لیکن ھر کلہ چہ کل او جمع د پارہ د تاکید ی راځی نو جمع کښی ئے تاکید را ستو او جمع خو چونکہ عموم باندی دلالت کونو لہذا عموم موکد شو او احتمال د خصوص قطع شو نو کلھم اجمعون دا بیان تقویر دے،

او بیان تفسیر کبیان المجمل والمشترک فالمجمل کقولہ تعالیٰ واقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ فلحقہ البیان بالسنۃ القولیۃ والفعلیۃ والمشترک کقولہ تعالیٰ ثلٰثۃ قروء، فان قروء لفظ مشترک بین الطھر والحیض بینہ النبیؐ بقولہ طلاق الامۃ ثنتان وعدتھا حیضتان فانہ یدل علی ان عدۃ الحرۃ ثلث حیض لا ثلٰثۃ اطھار۔

ترجمہ:۔ او یا پہ بیان تفسیر دی لکہ بیان د مجمل او د مشترک پس مجمل لکہ قول د اللہ پاک واقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ پس ملحق شو پہ دی پسی بیان پہ قولی او فعلی سنت سرہ او مشترک لکہ قول د اللہ پاک ثلٰثۃ قروء حکمہ چہ قروء لفظ مشترک دے پہ ما بین د طھر او د حیض کښی، بیان ئے کړے نبی علیہ السّلام پہ دی قول سرہ چہ طلاق د ونیځی دوہ دی، او عدت ئے دوہ حیضہ دی، پس دا دلالت کوی چہ عدت د ازادی ښځی دری حیضہ دی نہ دری طھرہ

تشریح:۔ صاحب المنار د بیان تفسیر بیان کوی پس فرمائی چہ د مجمل بیان وکړے شی او د مشترک بیان وکړے شی، چہ دلتہ کوم معنی مراد دہ، نو دا بیان تفسیر دے، بیا شارح نور الانوار

دد دا پر واسئلہ سرہ توضیح کری دہ ، دا دّل وضاحت دا چہ قرآن کنبی اللہ پاک اجمالی طور بیانؔ فرمایلی دی ، چہ مونخ تا ئم کری او نہ کوٰۃ اداء کری لیکن نہ خو د کیفیت دا داء د صلوٰۃ بیان شوے دے ، او نہ د نہ کوٰۃ د مقدار چہ څومرہ مال کنبی څومرہ وی کول پکار دی نو قرآن کنبی بیان د صلوٰۃ او نہ کوٰۃ علی طور الاجمال ښ اغلے دے ، د دی بیان هم قولی سنت سرہ او هم فعلی سرہ نبی علیہ السلام وکړو یعنی هم ئے پہ قول سرہ دا بیان وکړو چہ مونخ بہ څرنګہ اداء کوی او هم پئے پہ عمل سرہ وښودلہ ، لکہ یو ځائے کنبی فرمائی صلوا کما رائیتمونی اصلی لمونخ کوی لکہ څرنګہ تاسو ما وینی پہ مانځہ باندی ، د غہ شان د زکاۃ بیان ئے کړے دے ، او نصاب ئے مقرر کړے دے ،

حضرت شافعیؒ د مشترک مثال بیان کړے دے او هغہ دا چہ د مطلقہ د عدت بارہ کنبی اللہ پاک فرمائی چہ دری قرء یہ تیرو د قرء اطلاق هم پہ طهر کبیر ښ او هم پہ حیض کبیری ، یعنی قرء لفظ مشترک دے ، بین الطهر والحیض ، احناف تر ینہ حیض مراد اخلی نو د مطلقہ عدّت دری حیضہ منی ، او شوافعؒ طهر مراد اخلی نو عدت دری طهرہ منی ، احنافؒ وائی چہ دد ی لفظ مشترک بیان نبی علیہ السلام کړے دے او هغہ دا چہ د دینځی بارہ کنبی فرمائی چہ دوینځی طلاق دوہ دی او عدت ئے دوہ حیضہ دے ، دی نہ دا معلومہ شوہ چہ د آزادی ښځی عدت بہ دری حیضہ وی ، حکہ دلتہ کنبی هم د عدت خبرہ دہ ، او هلتہ یعنی پہ دینځہ کنبی هم نو دا خو ښکلی کید لے چہ د دینځی عدت د حیض شی او د آزادی ښځی د طهر شی ، او س دا خبرہ چہ هر د آزادی ښځی دری حیضہ عدت دے نو د دینځی حق خو د آزادی پہ نسبت سرہ نیم دی لهذا اهلتہ کنبی بیا یو نیم حیض پکار دے ، نو جواب دا دے چہ صحیح دہ ستا خبرہ لیکن حیض تجزّی نہ قبلوی لهذا د ضرورت پہ بناء باندی یو پورہ دوہ شمار کړے شو ،

احنافؒ دا دلیل هم والی چہ پہ آیت کنبی لفظ د ثلثہ راغلے دے ، او ثلثہ لفظ خاص دے ما فوق الاثنین او ما تحت الاربعۃ باندی ئے اطلاق کیږی ، کے او ز یاتے پہ کنبی نہ ښائی لهذا کہ طهر عدت د منل شی نو یا بہ زیادت راځی او یا بہ کمے راځی نو د خاص معنی بہ فوت کیږی ، او هغہ دا سی چہ مشروع طلاق هغہ دے کوم چہ پہ طهر کنبی وی کړے شی ، نو کہ د غہ طهر وی سرہ نہ شماری کوم کنبی چہ طلاق واقع شوے دے ، نو دری بہ نوی کری ، نو دری طهرہ او بعض طهر راغلو ز یادت علی الثلثۃ راغلو او کہ د غہ پہ کنبی شماری نو دوہ بہ نور

کری نو دہ طہرہ کامل او یو بعض راغلو نو کے راغلو یہ ثلثہ کښی او کہ نہ حیض مراد واغستی نو طلاق خو چونکہ یہ حیض کښی مشروع نہ دے، بلکہ یہ طہر کښی مشروع دے، لہذا کہ طہر کښی طلاق ورکړے شی نو ما سوی صرف دری حیضہ بہ شمارل وی، کہ څوک دا اعتراض وکړی چہ ھلکہ کہ یہ حیض کښی څوک طلاق ورکړی نو کوم اعتراض چہ تاسو یہ شوافعو کی بعینہٖ ھغہ یہ تاسو وارد ویږی او ھغہ دا سی چہ یا بہ ورسرہ دغہ حیض شماری کوم کښی چہ طلاق واقع دے، او یا نہ کہ شماری کے ئی او کہ نہ شماری نو بیا تے راځئ، جواب بہ دا ورکړی چہ خبرہ یہ مشروع طلاق کښی وہ او مشروع طلاق یہ طہر کښی وی نہ یہ حیض کښی،

کہ چیرتہ شوافعو دا وائی چہ مونږہ ورسرہ دغہ طہر شمارو کوم کښی چہ طلاق واقع دے او کہ تہ وائی چہ یہ ثلثہ کښی کے راځئ نو نہ راځئ حکہ چہ دھغہ طلاق یہ او نی ما یطلق علیہ الطھر باندی کیږی، لہذا دغہ ھم کامل طہر شو، نو یو دغہ شو او دوہ نور شو یہ موجب دخاص باندی عمل راغلو، لیکن دینہ جواب بہ دا ورکړی چہ کہ دغہ طہر چیرتہ کوم کښی طلاق ورکړے شوے دے او بعض طہر وے او تہ وی تہ پورہ طہر وائی او دلیل دا وائی چہ دطہر اطلاق یہ او نی ما یطلق علیہ الطھر باندی کیږی یعنی چہ یو ساعت طہر وی نو دطہر اطلاق پکیږی نو دا خبرہ بہ بیا یہ دریم طہر کښی ھم کوی یعنی دَ دریم طہر چہ معمولی غوندے حصّہ ھم کلہ تیرہ شی نو او نی ما یطلق علیہ الطھر راغلو لہذا طہر شو نو چہ مگر غوندی ساعت یہ دغہ دریم طہر کښی تیر شی، بغیر دا تمام نہ نو پکار دہ چہ عدت سنّتی وخلاص شی اول خاوند سرہ دوارلہ نکاح جائز شی حالانکہ یہ وی باندی اے شوافعو تاسو قول نہ کوی،

شوافعو وائی چہ مراد طہر دے حکہ چہ قروء نہ وراندی لفظ ثلثہ راغلے دے، او مؤنث راغلے دے او قاعدہ دادہ چہ د عشرہ پورے چہ کلہ عدد مذکر وی نو معدود بہ مؤنث وی لکہ اربع نسوۃ او کہ عدد مؤنث وی نو معدود بہ مذکر وی لکہ ثلثۃ رجال نو دلتہ کښی ثلثۃ عدد مؤنث راغلے دے لہذا معدود ورسرہ مذکر پکار دے، او معدود بہ ھلہ مذکر شی چہ مراد قروء نہ اطہار شی نہ حیض، حکہ چہ حیض مؤنث دے او طہر مذکر دے، لیکن احناف وی نہ جواب دا کوی چہ ثلثۃ چہ مونث راغلے، نو داد قروء دلفظ وجھی نہ حکہ چہ دقروء لفظ مذکر دے، نہ مؤنث، او مذکورہ قاعدہ نحویہ ھم چونکہ لفظ سرہ تعلق لری، نو کہ با عتبار المعنی اگرچہ قروء مؤنث وگرځی لیکن با عتبار اللفظ چونکہ مذکر دے لہذا اگ

نه کوی ، وفیه ما فیه لا یسع هذا المقام من شاء زیادة التفصیل فلیرجع الی المطولات هذا الفن لا سیما الی التلویح والتوضیح ،

وانهما یصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتکلمین لا یصح بیان المجمل والمشترک الا موصولا لان المقصود من الخطاب ایجاب العمل وذا موقوف علی فهم المعنی الموقوف علی البیان فلو جاز تاخیر البیان لادّی الی تکلیف المحال ونحن نقول یفید الابتلاء باعتقاد الحقیقة فی الحال مع انتظار البیان للعمل ولا باس فیه لان تاخیر البیان عن وقت الحاجة لا یصح واما عن الخطاب فیصح ومن یمارسُ دینا قول تع فاذا قرءناه فاتبع قرانه ثم ان علینا بیانه فان ثم للتراخی وهو یدل علی ان مطلق البیان یجوز ان یکون متراخیا لکن خصّصنا عنه بیان التغیر لما سیاتی فبقی بیان التقریر والتفسیر علی حاله یصح موصولا ومفصولا ؛

**ترجمہ** :- اودا دواړه صحیح کیږی موصولا اومفصولا او په نزد د بعض متکلمینو باندی ، صحیح نه دے بیان د مجمل او د مشترک مګر موصول طریقی سره ، ځکه مقصود د خطاب نه ایجاب د عمل دے ، او دا موقوف دے په فهم د معنی باندی کوم چه موقوف دے په بیان باندی پس که چرته جائز شی تاخیر د بیان نو دا به موډی و ګوئی تکلیف د محال ته ، او موږ نه وایو چه فائده ورکوی دا متحان چه عقیده به ولری د حق والی فی الحال سره د انتظار د بیان د مجمل د پاره د عمل او په دی کښی څه باک نشته دے ځکه تاخیر د بیان په وخت د ضرورت کښی صحیح نه دے او هر چه په وقت د خطاب کښی نو صحیح دے او زموږ نه د وخت خبری تائید دا قول د الله تعالیٰ کوی چه فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علینا بیانه ځکه چه ثم راځی د پاره د تراخی او د دلالت کوی چه جواز د تاخیر د مطلق بیان باندی لیکن موږ نه د دینه بیان تغیر خاص کړے د هغه وجهی نه چه بیان به ئے راشی ، پس پاتی شو بیان تقریر او تفسیر په خپل حال باندی صحیح هم موصولا او هم مفصولا ،

**تشریح** :- صاحب المنارؒ فرمائی چه بیان تقریر او بیان تفسیر موصولا اومفصولا دواړه صحیح دی موصول دا معنی دا چه دمبین (اسم مفعول) نه پس فوراً بیان وی ، او مفصولا

دا معنی چه تاخیر وی په کښی او فوښ انه وی، بعض متکلمین لکه بعض حنابله او بعض شوافع لکه ابو اسحاق مروزی او ابو بکر صیرفی شو) وائی چه د مجمل او د مشترک بیان موصولا صحیح دے لیکن مفصولا صحیح نه دے، دوی دلیل دا وائی چه مقصود د خطاب تر که په مجمل سره او که مشترک سره وی، په مخاطب باندی د عمل واجب کول دی، او دا ایجاب د عمل موقوف دے په فهم د معنی باندی حُکه چه مخاطب په معنی باندی پوهه شی، نو هله به هغه تر علم وی چه ما باندی کوم عمل واجب دے، او دا فهم د معنی په مجمل او مشترک کښی موقوف دے، په بیان باندی، حُکه مجمل کښی خو اجمال وی، او مشترک د معانی متعدد وی نو پته نه لگی چه کومے معنی مراد دے لهٰذا که بیان کښی تاخیر را شی نو دا به مؤدی وگرځی تکلیف د محال لرو یعنی مخاطب به مکلف گرځی شی په محال باندی دا باطل دی وجه نه د مجمل او د مشترک بیان کښی تاخیر یعنی فصل صحیح نه دے مونږه وایو چه په مجمل باندی او په مشترک باندی قبل د بیان نه هم خطاب فائده ورکوی، یعنی د عمل ایجاب خو به په مخاطب باندی بعد البیان راځی لیکن دی ایجاب د عمل نه وړاندی هم په خطاب د مجمل او مشترک کښی فائده شته او هغه د مخاطب ابتلاء کول دی چه دے به دا عقیده لری چه کوم خیز فی الحال دینه د الله مراد دے نو نبس هغه حق دے لیکن دی سره سره به دی تر هم انتظار کوی چه بیان به راشی د پاره د عمل، او په دی کښی هیڅ باک نشته حُکه چه تکلیف الی المحال لرو به هله لازم گرځید لے چه کله په وخت د ضرورت کښی دا تاخیر را غلے وے حُکه د غه وخت کښی تاخیر موډی گرځی تکلیف د غیر معلوم لرو او هر چه تاخیر په وخت د خطاب کښی نو دا صحیح دے،

شارحؒ فرمائی چه زمونږ د خبرې تائید دا قول د باری تعالیٰ کوی "فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علینا بیانه"، نبی علیه السلام به د جبریل سره سره قرآن د یلو چه کله به هغه وحی کوله دی د پاره چه زانه هیر نه شی، نو دی کښی نبی علیه السلام ته تکلیف هم وو، الله پاک وفرمایل چه دا سی مه کوه بلکه د غه وخت کښی ته تابعدار وسه او مونږه باندی د بیان ذمه دار دے یعنی هم ستا د ژبے نه به یے د غه شان بیانوو چه مونږه وحی کړے وی، نو دلته کښی بیان را غلے دے، او ما قبل ترینه ثم لفظ را غلے دے او شعار ځی د پاره د تراخی نو دینه دا معلومه شوه چه تراخی په بیان کښی صحیح ده، شارحؒ فرمائی چه دا آیت دلالت کوی په دی خبره چه تراخی په بیان کښی جائز ده، که هر څو بیان وی لیکن بیا په دا اعتراض وارد یږی

چه بیان تغیر کښی خو تاسو تراخی نه منی نو شارح رح وائی چه دا ترینه مونږه خاص کړے دے دهغه علت په بناء باندی چه دهغے بیان به راشی ، لهذا بیان تغیر او تقریر هم موصولا صحیح دے او هم مفصولا صحیح دے ،

او بیان تغییر کالتعلیق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر فی الذکر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بیان مغیر لما قبله من التنجیز الی التعلیق اذلولم یکن قوله ان دخلت الدار یقع الطلاق فی الحال و باتیان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه لیس کذلک فی رأینا وهکذا الاستثناء فی مثل قوله له علی الف الا مائة غیّر وجوب المائة عن ذمته ولو لم یکن قوله الا مائة لکان الواجب علیه الف بتمامه ۱۲

ترجمه :- او یا به بیان تغیر وی لکه تعلیق په شرط او په استثناء سره ، حکمه چه شرط موخر په ذکر کښی په مثل دی قول کښی انت طالق ان دخلت الدار بیان مغیر دے دپاره دما قبل د تنجیز نه په طرف د تعلیق باندی حکمه که دا قول نه وے چه ان دخلت الدار نو فی الحال به طلاق واقع شوے وے ، او په دا تلو د شرط سره پس د دینه وکړ حیلو معلق په خلاف د مقدم شرط نه حکمه دا په رائے زمونږ کښی داسی نه وے او دغه شان استثناء په مثل د قول د له علی الف الا مائة کښی مغیّر کوی وجوب د مائة له ره د ذمه نه ، اوکه چیرته دا قول مائة نه وے نو واجب به د وے په ډه باندی پوره زر .

تشریح :- صاحب المنار رح د بیان تغیر بیان کوی پس بیان تغیر عنده دے چه هغه ما قبل حکم له مغیر کوی ، او نوع د بیان تغیر لکه شرط او استثناء سره یو شئ معلّق کول مثلاً څوک وائی خپلے بښځے ته چه انت طالق ان دخلت الدار نو طلاق ئے کړو پس تر دے داخل شوی نو دلته کښی ان دخلت الدار دما قبل حکم دپاره کوم چه تنجیزی حکم دے ، ( یعنی فی الحال طلاق واقع کیدل ) مغیّر کوی لکه وګړی چه د تعلیق باندی او دوی به هغه طلاق واقع کیږی چه کله دخول الدار به راشی وی نه که دا قول ان دخلت الدار نه وے نو فوراً به طلاق واقع کیدلو ، دغه خبره یعنی تغیر د حکم به هغه وی چه کله شرط مؤخر وی او که مقدم وی نو

بیا عند الاحناف دا تغیر د حکم نه راولی او دَ استثناء مثال لکه څوک وائی له علی الف الا مائةً دهغه د پاره په ما باندی زر درهمه دی مګر سل نو دا الا مائة دما قبل حکم د پاره تغیر کوی لکه وګرځیدلو، حُکه که الا مائة نه وے نو پوره زر به واجب کیدلے لیکن الا مائة سره سل ګمے شولے او نهه سوه واجب شولے،

وانما یصح ذلک موصولا فقط لان الشرط والاستثناء کلام غیر مستقل لتفید معنی بدون ما قبله فیجب ان یکون موصولا به ولانهٗ قال من حلف علی یمین ورای غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیات بالذی هو خیر جعل مخلص الیمین هو الکفارة ولو صح الاستثناء مترا خیا لجعله مخلصا ایضا بان یقول الا ان ان شاء الله تعالی ویبطل الیمین وروی عن ابن عباس انه یصح مفصولا ایضا وروی انهٗ قال لاغزون قریشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالی وَ هذا النقل غیر صحیح عنه وروی انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقی الذی کان من الخلفاء العباسیة لابی حنیفةؒ لَم خالفت جدی فی عدم صحة الاستثناء مترا خیا فقال ابو حنیفةؒ لو صح ذلک بارک الله فی بیعتک ای یقول الناس الآن ان شاء الله فتنقض بیعتک فتحیر الدوانقی وسکت.

**ترجمہ**:۔ او دا بیان تغیر صرف موصولا صحیح کیږی حُکه چه شرط او استثناء غیر مستقل کلام دے دا فائده د معنی نه ورکوی بغیر د ما قبل نه، نو دا واجبه ده چه د هغے سره د پیوسته وی، او بل داچه نبی علیه السلام فرمایلی دی چا چه قسم وخوړلو او دهغے مخالف جانب ته بهتر وګ تلو نو دخپل قسم کفاره ورکړی او بیا دِ راتګ وکړی په بهتر باندی، نو نبی علیه السلام دقسم نه خلاصے کفاره وګرځوله که چیرته استثناء کښے تراخی صحیح وے نو دا به ئے هم مخلص ګرځولے وے، په دی شان چه ویلے به ئے وے فی الحال ان شاء الله او قسم به ئے باطل کړے وے، او روایت کړے شوے دابن عباسؓ نه چه استثناء موصولا هم صحیح ده، بناء په هغه چه روایت شوے دے نبی علیه السلام نه چه وے فرمایل حُه به خامخا قریشو سره غزا کوم بیلے یو کال پس وویل ان شاء الله تعالیٰ

او زمونږه په نزد باندی دا نقل صحیح نه دے، او روایت کړے شوے دے چه دویلے ابو جعفر منصور الدوانقی هغه چه کوم د عباسی خلفا نه دوه امام ابو حنیفهؒ ته چه ډیر ے مخالفت کړی دے حُماد نیکه په عدم صحت د استثناء کښی تراخی طریقی سره نو امام ابو حنیفهؒ وفرمایل که چیرته دا صحیح شی نو الله پاک د ستا په خلافت کښی برکت واچوی بیا به خلقو او یلے فی الحال انشاء الله نوستا بیعت به ختم شوے وے، نو دوانقی حیرانه شو او چُپ پاتی شو،

**تشریح**:- صاحب المنارؒ فرمائی چه بیان تغیر صرف موصولاً صحیح کبیری او مفصولاً نه صحیح کبیری شارحؒ تفصیل کښی فرمائی چه بیان تغیر حُکه موصولاً صحیح کبیری او مفصولا نه صحیح کبیری، چه شرط او استثناء مثلاً چه دا انواع د بیان تغیر وی غیر مستقل کلام وے او بغیر د ماقبل نه د معنی فائده نه ورکوی نو چه بغیر د ماقبل نه مفید د معنی کومی نوڅه بدی شوه د وصل نه یعنی ماقبل سره به پیوسته وی، اوبل دلیل دا چه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه چا قسم وخوړلو او بیا وی ته بل جانب بهتر بنکاره شو نو قسم ړمات کړی او کفاره د ورکړی او بهتر جانب باندی د عمل وکړی نو دلته کښی د قسم نه د خلاصی د پاره کفاره سبب وګرځولے شو، لهٰذا که چیرته استثناء علی الترا خی صحیح وے نو بیا به ئے دا د قسم د خلاصی سبب ګرځولے وے حُکه چه قسم خوړلو نه پس په قسم کولو نکی دیل انشاء الله نو په دی سره به خو د بهتر د قسم باطل شوے وے لهٰذا کفاری ته به د سره ضرورت نه وے حُکه چه کفاره د بعد له وے چه قسم خوشوے وے نو چه د سره نه قسم و نه شی کفاره به د کوم حُایه واجب شی،

شارحؒ فرمائی چه د ابن عباسؓ نه روایت شوے چه استثناء علی الترا خی هم صحیح ده په دلیل کښی دا وراندی کوی چه نبی علیه السلام وفرمایل لا یحزون قریشا بیائے سکوت وفرمایلو کال پس ئے ان شاء الله وفرمایلو، نو دی نه دا معلومه شوه چه استثناء تراخی طور باندی او مفصول طریقی سره جائز ده، لیکن مونږه وایو چه دا نقل د روایت د ابن عباسؓ نه صحیح نه دے، یعنی ابن عباسؓ دا سی نه دی ویلی، بیا شارحؒ د ابو جعفرؒ منصور د دوانقی (رد دوانقی حُکه وی ته وائی چه د ۀ په خراج د رکولو کښی باندی یو دانق خراج سو اکړے دے) او امام صاحب مابین کښی مکالمه ذکر کوی او هغه دا چه ابو جعفر منصور کوم چه د عباسی خلفاء نه دوه امام صاحب ته دویل چه تر ولے حُماد نیکه یعنی ابن عباسؓ مخالفت کړی او استثناء تراخی طور باندی صحیح نه منی نو امام صاحب وی ته وفرمایل چه الله د ستا په خلا

کښی برکت وا چوی که چیرته استثناء تراخی طور باندی صحیح شی نو ستا بیعت کولو نه پس بعد کښی که خلقو دا ویلے چه ان شاء الله نو ستا بیعت به مات شوے وے ، حُکه چه استثناء خو ما قبل حکم لره مغیّر کوی او ما قبل خو ستا د بیعت خبره ده او استثناء سره به د دغه بیعت د خلافت ستا ختم شوے وے نو په دی باندی ابوجعفر حیرانه او چپ پاتی شو،

واختلف فی خصوص العموم فعندہ لا یفع متراخیا وعند الشافعیؒ یجوز ذالک ھذا الاختلاف فی تخصیص یکون ابتداءً واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه یجوز ان یخص مرة ثانیة بالمتراخی اتفاقا وھو مبنی علی ان تخصیص العام عندنا بیان تغیر فلا جرم یتقید بشرط الوصل وعندہ بیان تقریر فیصح موصولا ومفصولا وھذا معنی ما قال وھذا بناء علی ان العموم مثل الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد الخصوص لا یبقی القطع فکان تغییرا ای کان التخصیص بیان تغیر من القطع الی الاحتمال فیتقید بشرط الوصل وعندہ لیس بتغییر بل ھو تقریر للظنیة التی کانت له قبل التخصیص فیصح موصولا ومفصولا -

**ترجمہ:-** او اختلاف شوے دے په تخصیص د عام کښی پس زمونږه په نزد تراخی طریقی سره صحیح نه دے او په نزد د امام شافعیؒ دا جائز ده دا اختلاف په هغه تخصیص کښی دے کوم چه ابتداءً وی او هر کله چه یو ځل عام موصول طریقی سره خاص کړے شی، نو بیا جائز دی چه دویم ځل باندی تراخی طریقی سره خاص کړے شی اتفاقی طور باندی او دا اختلاف مبنی دے په دی چه د تخصیص زمونږه په نزد بیان تغیر دے نو خامخا مقید کیږی، په شرط د وصل سره او په نزد د هغه باندی بیان تقریر دے نو موصولا مفصولا دواړه صحیح دے او دا معنی ده د هغه کوم چه مات ویلے دی، او دا بناء دے په دی چه عموم په مثل د خصوص دے، زمونږه په نزد په ایجاب د حکم کښی قطعًا طور باندی او پس د خصوص نه قطعیت باقی نه پاتی کیږی پس د تغیر څخه د بُعد لو یعنی تخصیص

بیان تغیر وکړ خُیدلو د یقین نه احتمال ته پس مقید کولے به شی په شرط د وصل سره او دغه
په نزد تغیر نه دے بلکه تقریر دے دهغه ظن کوم چه د تخصیص نه ماقبل وو، پس صحیح
دے هم موصولاً هم مفصولاً۔

تشریح :- صاحب المنارؒ دا اختیار فرمائی او شوافعو اختلاف بیانوی په دی خبره کښی چه
د عام تخصیص کول مفصول طریقی سره صحیح دے او که نه پس احناف وائی چه د عام تخصیص
صرف موصولا صحیح کیږی مفصولا نه شوافعؒ وائی چه ہر صورت کښی او دواړه صحیح کیږی، شارحؒ
بیا دی اختلاف محل وقوع او محل بنائی او هغه داچه دا اختلاف په هغه وخت کښی دے چه کلمه د
یو عام تخصیص نه وی شوے او ابتدائی تخصیص کیږی نو چه ابتدائی تخصیص کیږی
نو عند الاحنافؒ مفصولا صحیح نه دے او عند الشوافعؒ مفصولاً صحیح دے او هر کله چه
یو په عام کښی تخصیص وشی وصل طریقی سره نو بیا څرنګه چه عند الشوافعؒ د دغه عام تخصیص
مفصولاً صحیح دے عند الاحنافؒ هم صحیح دے خو اختلاف په اوّل عملی تخصیص کښی دے،
شارحؒ فرمائی چه دا دی مذکوره اختلاف د پاره بنیاد یو بل اختلاف دے او هغه داچه
زمونږه په نزد باندی تخصیص بیان تغیر دے، ځکه چه قبل د تخصیص عنه عام قطعی
وو، او پس د تخصیص نه ظنی کوی نو تغیر را غلو د یقین نه ظن ته، او بیان تغیر مونږه وویل
چه علی طریق الفصل صحیح نه دے لهذا چه تخصیص عند نا بیان تغیر شو نو د وصل
شرط سره به مقید کولے شی او په نزد امام شافعی رحمه الله تعالیٰ باندی تخصیص بیان
تغیر نه بلکه بیان تقریر دے، ځکه چه عنده عام قبل التخصیص هم ظنی دے او بعد التخصیص
هم ظنی دے، نو تخصیص ولکیدلو او دهغه ظنیت چه کوم ورباندی وو، د تخصیص نه
دهغه تقریر ئے راوستلو، او بیان تقریر چونکه مفصولاً موصولاً دواړه صحیح دے لهذا
تخصیص د عام هم مفصولاً موصولاً دواړه صحیح دے، شارحؒ فرمائی چه ما کومه خبره وکړه
دا مقصد دے د ماتنؒ د قول نه چه دا اختلاف بناء دے په دی چه عموم په مثل د خصوص دے
زمونږه په نزد باندی په ایجاب د حکم کښی قطعی طور باندی یعنی څرنګه چه د خاص موجب
قطعی دے، د غه شان قبل د تخصیص نه عام هم په اعتبار د موجب سره قطعی دے،
لیکن پس د تخصیص نه ئے هغه قطعیت او یقین والے فوت کیږی او احتمال ته خبره اړوی ځکه دا
احتمال موجود وی چه کیدے شی نو د تخصیص په کښی وشی نو قطع نه احتمال ته خبره تخصیص واړوله

لهٰذا تخصیص بیان تغیر شو عند الاحناف لهٰذا شرط دوصل سره به مقید کولے شی، او په نزد د امام شافعیؒ باندی عام قبل د تخصیص نه هم ظنی دے او پس د تخصیص نه هم ظنی دے لهٰذا تخصیص وکلیدلو او تقریر دهغه ظن ئے وکړلو کوم چه قبل د تخصیص نه وو، نو تخصیص مغیر نه بلکه مقرر شو نو چه تخصیص بیان تقریر شوهم د صلاً صحیح شوهم فصلاً شو، وصید الله تعالیٰ

ولما تقرر عندنا ان تخصیص العام لا یصح متراخیا ورد علینا ثلثة اسولة الاوّل ان الله تعالیٰ امر اولا بنی اسرائیل ببقرة عامة حین طلبوا ان یعلموا قاتل اخیهم فقال الله یامرکم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان یعلموا انها بای کیفیة وکیف ولون بینهما الله تعالیٰ بالتفصیل علی ما نطق به التنزیل فقد فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخیا فاشار الی جوابه بقوله ۰۰

ترجمه:- اوهر کله چه ثابته شوه زمونږه په نزد باندی چه تخصیص د عام تراخی طور سره صحیح نه دے، نو په مونږه باندی دری سوالونه وارد یږی، اوّل داچه الله پاک اوّل امر وکړو بنی اسرائیلوته په ذبح کولو د عام بقره سره کوم وخت کښې چه هغوی طلب وکړو چه و پیژنی د خپل دوړ قاتل لره نو الله پاکؒ وفرمائیل چه الله پاک تاسوته حکم کوی چه ذبح کړی بقره لره بیا هر کله چه هغوی طلب وکړو چه د اخبره و پیژنی چه بقره به دکوم کیمیت (مقدار) او کیفیت (حالت) او رنګ دی نو الله پاک ئے بیا بیان په تفصیل سره وکړو کوم چه قرآن بیان کړے دے! پس دلته کښې عام خاص کړے شو یعنی بقره لره په تراخی طریقی سره پس اشاره وکړه ماتنؒ دی سوال جواب ته په دی قول خپل سره،

تشریح:- شارحؒ په ولما تقرر الخ سره د ماتنؒ د راتلونکی عبارت غرض بیانوی، اوهغه داچه زمونږه یعنی احنافو په نزد باندی د عام تخصیص په فصل یعنی تراخی طور سره صحیح نه دے، ځکه چه تخصیص نه دے، مګر بیان تغیر او بیان تغیر عند نا صرف علی الطریق الوصل جائز دے، نو زمونږه په دی خبره باندی دری سوالونه وارد یږی د دغه سوالاتو ثلثه جواب به د ماکوی ماتنؒ په راروان عبارت کښې اوّل سوال داچه تاسو وائے تخصیص تراخی طور سره جائز نه دے، نو قرآن کښې خو راغلے دے اوهغه داسې چه

کله د موسیٰ علیه السلام په قوم کښې یوکس قتل کړے شوے، قصه داچه په بنی اسرائیلو کښې یو مالدار کس ود عامیل ئے نوم وود هغه د ترهٔ خوی فقیر دد او صرف دائے وارث وو، ده عامیل لره قتل کړلود میراث په لالچ کښې او د هغه لاش ئے یو بل کلی کښې وغورځولو بیا په دوم ورځ باندې ئے د هغه کلی په خلقو باندې د عامیل د قتل دعوه وکړله هغوی موسیٰ علیه السلام ته راغلل چه قتل خو موږ نه ده کړے لهذا تاسو الله نه سوال وکړی چه ددی معامله فیصله وکړی، او د قاتل پته ولګی، الله پاک د موسیٰ علیه السلام په دعا سره داصل حقیقت وښودله چه یوه غوا حلاله کړی چه هغې خه حصه په د غه مړی باندې ولګوئے شی نو دا مقتول به په خپله باندې خپل قاتل وښائی لیکن د موسیٰ علیه السلام قوم د لیت ولعل نه کار واخستلو او ے ویل چه دا غوا به خرنګه وی نو الله پاک ئے بیان وکړو چه لا فارض ولا بکر یعنی نه بوډی وی او نه به ډیره خوانه وی بلکه درمیانه به وی، دوی بیا سوال وکړو چه رنګ ئے خرنګه وی نو الله پاک وفرمایئل چه ښه ډزیږ رنګ به وی چه کتونکو لره به خوشحاله کوی، دوی بیا دویل چه خرنګه به وی یعنی کار کوونکی به وی او که نه نو الله پاک ئے بیان وکړو چه نه به ایوی کوونکی وی په پټو کښې او به اړت چلونکی وی، بلکه سالم به وی خه عیب په کښې نه وی. (تفاسیر وکښې دا واقعه تفصیل سره راغلې ده هلته ئے وکتلے شی، دلته کښې زمونږ ده بحث د پاره هم دغه کافی ده۔)

نو سوال داچه بقره عام ده او تخصیص ئے بیا د قوم موسیٰ په سوال کښې الله پاک وکړو نو تخصیص تراخی طوی سره راغلو لهذا تاسو چه د ائے تخصیص علی الوصل جائز نه دے، نو دلته کښې خو راغلے دے، ماتن ؒ دی اعتراض جواب ورکوی په دی عبارت سره۔

> و بیان بقرة بنی اسرائیل من قبیل تقیید المطلق لا من قبیل تخصیص العام لان قوله بقرة نکرة فی موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لکنها مطلقة یحسب الوصاف فکان نسخا فلذلک صح متراخیا لان النسخ لا یکون الا متراخیا۔

ترجمہ:- او بیان د بقرہ د اسرائیلو دا چه دا د قبیلے د مطلق نه دے نه د

قبیلے د تخصیص دعام نہ حُکہ چہ قول د اللہ پاک بقرہ نکرہ دہ پہ موضع داثبات کښی دہ ، او بقرہ خاصہ دہ وضع ئے راغلے د پارہ د فرد واحد لیکن مطلقہ دہ د اوصافو پہ اعتبار سرہ نو دا بیان لنسخ وگرحُیدلو ، د دغے اطلاق پس دی وجہ نہ تراخی طریقی سرہ صحیح شوم حُکہ لنسخ نہ دی مگر متراخی وی ۔

**تشریح** :- صاحب المنارؒ د مذکورہ سوال جواب کوی خلاصہ د جواب دا چہ بقرہ پہ آیت کښی عام نہ دہ واقع حتّی تردی چہ د اللہ پاک بیان ورلرہ تخصیص وگرحُی ، بلکہ بقرہ خو نکرہ دہ او واقع دہ پہ اثبات کښی پہ موضع د اثبات کښی او نکرہ چہ پہ موضع داثبات کښی واقع شی عموم نہ پیدا کوی ، بلکہ عموم ھلہ پیدا کوی چہ کلہ پہ سیاق د نفی کښی واقع شی لکہ وما احدٌ ضربتُ منکَ کښی احدٌ نکرہ دہ ، او واقع دہ پہ سیاق د نفی کښی چہ مادے ، عموم پہ کښی پیدا شو ، ھر چہ بقرہ دہ نو دا لفظ خاص د فرد واحد د پارہ وضع درے خو لیکن د دغے فرد واحد اوصافو کثیرہ دی ، او پہ آیت کښی د اطلاقہ راغلے دہ پہ اوّل قول د باری تعالیٰ کښی حُکہ ان تذبحوا بقرۃً کښی ثروصف ورسرہ نہ دے راغلے لھذا د اللہ پاک بیان ورلرہ تقیید وگرحُیدلو او تقیید د مطلق نہ دی مگر نسخ وی او نسخ خو وی متراخی لھذا د اسوال چہ دا تخصیص دے ، حُکہ چہ بقرہ عام دہ باطل دے بلکہ بقرہ مطلقہ دہ عن الاوصاف او پہ بیان الٰہی سرہ ئے د اوصافو تعین راغلو ،

التاني ان قولهٗ خطابا لنوحؑ فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين ذكرا وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاول عام متناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعا في الدين والتفاوة لا من كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا ۔

**ترجمہ** :- دویم دا چہ قول د اللہ پاک بطور خطاب نوحؑ تہ چہ فاسلك فيها

من کل زوجین اثنین او اهلك یعنی داخل کرہ پہ کشتی کښی د حیوان و هر یو جنس نہ جوړ کہ نر وی او کہ ښځہ وی، او خپل اهل هم پہ کښی داخل کړہ پس اهل عام دے، شامل دے دهغہ قول اولاد لرہ، بیا دینہ کنعان خاص کړے شو، پہ دی قول سرہ چہ انہ لیس من اهلك یعنی دا ستا اهل نہ دے، پس عام خاص کړے شو مترادفی طریقی سرہ، دلتہ کښی هم پس جواب ورکړو ماتن پہ دی قول سرہ او اهل شامل نہ دے ابن لرہ حکہ د نبی اهل هغہ دے چہ کوم دهغہ پہ دین کښی تابع وی دا نہ چہ دهغہ دلنسب څخہ وی، لهذا کافر څوی دهغہ اهل نہ دے، دا نہ چہ تخصیص ئے ستا غلے پہ دی قول سرہ چہ انہ لیس من اهلك نو دی چہ دا دعام تخصیص شی تراخی طور سرہ۔

تشریح ۱- شارح دوم سوال راتقل کوی او هغہ دا چہ الله پاك نوح تہ وفرمائل چہ دهر جنس د حیوان نر او ښځہ جوړہ جوړہ خپلہ کشتی کښی داخل کړہ او خپل اهل و عیال هم نو لفظ د اهل عام دے د نوح علیہ السلام قول اولاد لرہ شامل دے، کنعان لرہ هم شامل دے لیکن بیا هر کلہ چہ کنعان هلاك شو او نوح علیہ السلام وفرمائل چہ یا الله داخو ستا اهل وو، الله پاك وفرمائیل چہ انہ لیس من اهلك د ستا اهل نہ دے، نو ما قبل د و اهلك تخصیص پہ انہ لیس من اهلك سرہ وشو، او تراخی طریقی سرہ وشو او تا سو وائے چہ تخصیص د عام علی التراخی جائز نہ دے، نو دلتہ کښی خو ښ اغلے دے۔

ماتن رح دی سوال نہ جواب کوی خلاصہ د جواب دا چہ دلتہ کښی د سرہ نہ تخصیص نشتہ دے حکہ چہ تخصیص د خول عوارو یعنی چہ ابن یعنی کنعان داخل شی پہ اهل کښی نو هلہ پہ پہ انہ لیس من اهلك سرہ تخصیص راشی او حال دا دے چہ اهل شامل نہ دے ابن لرہ حکہ ابن نسبی اولاد تہ وائی او اهل روحانی اولاد یعنی تابع فی الدین تہ وائی او کنعان چونکہ د نوح علیہ السلام تابع نہ وو، نو ابن خو وو لیکن اهل نہ وو، حکہ کافر څوی اهل نشی جوړیدے لے،

ولکن یرد علیہ انہ استثنی ابنہ اولا بقولہ واهلك الا من سبق علیہ القول فلولم یکن الاهل فی النسب مراد لما احتیج الی الاستثناء ولکن نوحا لم یتفطن لہ لغایۃ شفقتہ علیہ حتی سال من الله وقال رب ابنی من اهلی وان وعدك الحق وانت احکم الحاکمین قال یا نوح انہ لیس من اهلك انہ عمل غیر صالح۔

ترجمہ:- لیکن یو دغہ جواب باندی دا اعتراض وارد ینی چہ اللہ پاک اول کښی
ځوی د نوح لرہ مستثنیٰ کړلو یو خپل قول و اهلك الا من سبق علیه القول سره پس که اهل
فی النسب مراد نه وے نو دغه استثناء ته بیا څه ضرورت وو، لیکن نوح یو دغه پوهه نه شو،
وانتهائی شفقت د وجهی نه یو خپل ځوی باندی، تردی چه د الله تعالیٰ نه ئے سوال وکړه او وے
ویل، اے ځما ربه ځما ځوی خو ځما د اهل نه وو، او ستا وعده حقه ده او ته د ټولو نه ښه فیصله
کوونکے یئ، الله پاک وفرمایل یا نوح انه لیس من اهلك د ستا اهل نه دے ځکه دده عمل ښه
نه دے،

تشریح:- لکن یرد الخ سره شارح یو مذکوره جواب باندی اعتراض رانقل کوی او دغه
واچه ته وائی اهل هغه ته ویلے کیږی چه تابع فی الدین وی نسبی ولد ته نه ویلے کیږی، نو
هر کله چه د اهل اطلاق صرف په تابع فی الدین باندی کیږی، نو په و اهلك الا من سبق علیه
القول کښی د الا من سبق علیه القول (یعنی خپل اهل ځان سره کشتی کښی سوار کړه مګر هغه څوک
چه د هغه باره کښی وړاندی کلام تیر شوے دے، یعنی د پدبید و فیصله ئے په تقدیر کښی
شوی وه) نه مراد کنعان دے، نو دا معلومه شوه چه اهل صرف تابع فی الدین ته نه ویلے
کیږی بلکه اطلاق ئے په نسبی اولاد باندی هم کیږی ځکه که په نسبی اولاد باندی ئے اطلاق نه
کیدلے او صرف په تابع فی الدین باندی کیدلے نو بیا خو خود بخود د اهلك نه کنعان خارج
وو، لهذا بیا په الا من الخ سره مستثنیٰ کړلو ته څه ضرورت وو، ولکن نوحا الخ سره شارح
یو توهم دفع کوی، کوم چه د مذکوره سوال نه ناشی دے او هغه دا چه هر کله الا من سبق الخ نه
کنعان یعنی ځوئ د نوح مراد شو او نوح علیه السلام ته دا معلومه شوه چه ځما ځوی د هلاك
کیدونکو نه دے نو بیا بعد الهلاك د ده الله تعالیٰ نه د سوال کولو څه ضرورت وو، چه خدایا
تا خو ځما اهل د نجات وعده کړی وه، بیا الله پاک په جواب کښی وفرمایل چه دا ستا اهل نه وو
ځکه د ده عمل صالح نه وو، دی توهم نه شارح د اجواب کوی چه نوح ته پته وه خو د غایت
شفقت د وجهی نه ئے ذهن دغه خبرې ته لاړ نه وو، لیکن دا تحقیقی جواب شارح نه دے کړے
اصل جواب دا چه کنعان به خپل کفر خفیه ساتلو منافق وو، نو نوح علیه السلام په ځکه د هوکه
شولو او د نوح علیه السلام خیال دا وو چه الا من سبق علیه القول نه مراد کفار دی، نو د
خپل ځوی باره کښی چه منافق وو د ده د اکمان شو چه کښتی دا ځما اهل دے، ځکه ئے کشتی ته

سوریدلو دعوت هم درکړے دی،

لکن یرد علیه سره چه شارحؒ کوم اعتراض په ماتنؒ کړے دے، دهغه نه شارحؒ جواب نه دے کړے، لیکن مونږ په جواب کښی وایوچه واهل الخ کښی استثنا متصل نه بلکه منقطع ده یعنی مستثنیٰ مستثنیٰ فیه دجنس نه نه دے لکه اهل نه مراد فی الدین دے او الا من سبق علیه القول نه عدم تابع فی الدین دے، بیا دا عام دے که ابن وی او که غیر ابن وی، نو کنعان په مستثنیٰ کښی داخل شو، دابن په حیث سره نه بلکه د عدم تابع فی الدین په حیث سره نه دا چه دابن په حیث سره او بیا ته وائی چه که اهل ولره شامل نه شی نو د ابن استثناء به صحیح نه شی داهل نه لهذا اهل نسبی اولاد لره هم شامل دے،

الثالث ان قولهؒ انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم کلمة ما عامة لکل معبود سواه فقال عبد الله ابن الزبعری الیس ان عیسیٰؑ و عزیر والملائکة قد عبدوا من دون الله فتراهم یعذبون فی النار فنزل قولهؒ ان الذین سبقت لهم منا الحسنیٰ اولئک عنها مبعدون فخص کلمة ما بهذه الآیة مترا خیا فاجاب بقوله و قوله تعالیٰ انکم وما تعبدون من دون الله لم یتناول عیسیٰؑ والملائکة اخص بقولهؒ ان الذین سبقت لهم منا الحسنیٰ ارجح کلمة ما للذوات غیر العقلاء وعیسیٰؑ و نحوه لم یدخل فی عموم کلمة ما لکن ابن الزبعری انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال له النبیؐ ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغیر العقلاء ومن للعقلاء ۰

**ترجمه:** - دریم سوال داچه قول دالله پاک انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم یعنی تاسو چه د چا عبادت کوی داتول به د جهنم کاتړی یے، نو کلمه د ما عامه ده هر معبود ته ماسوی دالله نه شامله ده، نو عبدالله ابن الزبعری وویل، آیا عیسیٰؑ او د عزیرؑ او د فرشتو عبادت نه شی کیدے ماسوی الله نو یا ته گورې دوئ لره چه دوی لره به عذاب په اور کښی ورکړے کیږی، نو نازل شو قول دالله پاک ان الذین الخ یعنی هغه کسان چه هغوی دپاره زمونږ نه جانبه د ورانده نه جنتی یعنی جنت مقرر

شوے دے، نو د غه کسان به د جهنم نه لری وی، نو په دی آیت سره د کلمه "ما" تخصیص را غلو مترادفی طور باندی، ماتن رح جواب ورکړو په خپل قول سره چه قول دالله پاک انکم وما تعبدون الخ شامل نه دے، علیسیٰ لره دا نه چه تخصیص ئے راغلے دے، په قول د ان الذین الخ سره حکه چه کلمه د ما د هغه ذوات د پاره ده راځی چه کوم عقلاً نه دی، او علیسیٰ او پیر مثل د هغه داخل نه دی په عموم د ما کلمه کښی لیکن ابن الزبعری چه سوال کړے دے، نو خطاءً او عناداً ئے کړے دے، دی وجه نه ده د نبی علیه السلام د فرمائیل کوم څیز تلره جاهل کړو د خپل قوم د ژبه نه، آیا تاته پته نشته چه "ما" راځی د پاره د غیر ذوی العقول او من راځی د پاره د عاقلانو،

**تشریح:** ۱- شارح رح دریم سوال ذکر کړے دے او هغه دا چه الله پاک فرمائی چه اے کافرانو تاسو او د چا چه تاسو عبادت کوی نو دا به د جهنم کانړی ئے یعنی جهنم به په دی بلو لے شی نو حکم دما و ما تعبدون کښی عام دے، او د الله نه ماسوی هر معبود لره شامل دے، بیا عبد الله ابن الزبعری دا سوال وکړو چه د عیسیٰ او د عزیر او د فرشتو خو هم ماسوی الله عبادت کولے شی نو آیا دوی به هم په اور کښی وی نو دا قول نازل شو چه ان الذین الخ لهذا په دی قول سره دد ی حضرانو تخصیص را غلو او دا تخصیص تراخی طرفی سره را غلو نو تاسو خو د ا ئے چه تخصیص عملی السراخی صحیح نه دے، او د ته کښی خو را غلے دے، دی جواب ماتن رح دا وکړو چه "ایت کریم انکم وما تعبدون الخ د سره نه دی حضرانو لره شامل نه دے دا نه چه ایت د هغوی لره شامل دے، خو بیائے تخصیص بعد کښی په ایت ان الذین الخ سره را غلو شارح رح وجه دا بیانی چه "ایت حکه نه دے شامل چه کلمه د ما د غیر ذوی العقول د پاره راځی لهذا عام دے خو غیر ذوی العقول لره مذکوره حضرات په دغے عموم کښی نه دی داخل، بیا دا اعتراض وارید لو چه کلمه د احضرات په عموم د دغه "ایت کښی داخل نه دی، او وجه دا ده چه ما د راځی د پاره د غیر ذوی العقول نو عبد الله ابن الزبعری خو اهل لسان وو، هغه ته د لے دغے خبری علم نه وو، چه د ما استعمال د راځی په غیر ذوالعقول کښی نو دی اعتراض نه شارح رح جواب دی کوی چه هغه ته علم وو، لیکن د خطاء او ضد د وجهی نه ئے دا سوال کړے وو، او دغه وجه ده چه نبی علیه السلام وی ته بیادا د فرمائیل چه د خپل قوم د ژبه نه کوم څیز تلره جاهل کړو، آیا تاته ما علم نشته دے چه ما د راځی د پاره د غیر ذوی العقول او من راځی

د عقلاء د پاره محشّی د نور الانوارؒ په شارحؒ رد کړے دے چه محدثین دی حدیث ته موضوع وائی ، یعنی ما اجهلك صحیح حدیث نه دے ،

محشّیؒ د شارحؒ په دی خبره هم رد کړے دے ، چه کله د ما صرف د غیر ذوی العقول د پاره راځی ، نکه چه دا کثر و په نزد ما عام وه ذوی العقول او غیر ذوالعقول دواړو لره شامله ده ، حقیقت دا دے چه انکم وما تعبدون الخ آیت د مشرکین مکّه په حق کښی نازل دے ، او هغوی یه د بتانو عبادت کولو ، لهذا په آیت کښی مذکوره حضراتو یعنی عیسیٰؑ او عزیرؑ وغیره داخل نه دی ، ان الذین الخ کښی مستقل طور باندی یاد دغے حضراتو عظمت شان الله پاک بیان کړے دے ، او دی کښی دی ته اشاره وه چه دی حضراتو لره په خپلو معبودانو باندی مه قیاس کوی ، دوی شان ډیر اعلیٰ دے د الله په نزد باندی ،

ثم لما کان بیان التغییر منقسما الی الشرط والاستثناء وقد مضی بیان الشرط فی بحث الوجوه الفاسدة ترك ذکره واشتغل ببحث الاستثناء فقال والاستثناء یمنع التکلم بحکمه بقدر المستثنیٰ متعلق بالتکلم کانه قال والاستثناء یمنع التکلم بقدر المستثنیٰ مع حکمه یعنی کانه لم یتکلم بقدر المستثنیٰ اصلا فیجعل تکلما بالباقی بعده ای بعد الاستثناء فاذا قال له علیّ الف درهم الا مائة فکانه قال له علیّ تسع مائة فقدر المائة کانه لم یتکلم به ولم یحکم علیه کما کان فی التعلیق بالشرط لم یتکلم بالجزاء حتّیٰ وجد الشرط ،

ترجمه :- بیا هر کله چه بیان تغیر منقسم وو ، په طرف د شرط او استثناء باندی او بیان د شرط تیر شوے دے په تفصیل سره په وجوه فاسده کښی نو ولته کښی مشغوله شو په بحث د استثنیٰ کښی ، پس وے وفرمائیل چه استثناء منع کوی تکلم لره سره د حکم نه په اندازه د مستثنیٰ ، دا تعلق لری په با التکلم پوری ، گویا داسی ئے وویل چه استثناء منع کوی تکلم لره په قدر د مستثنیٰ سره د حکم نه یعنی گویا تکلم ئے د سره نه وی کړے په قدر د مستثنیٰ باندی ، پس گرځوی تکلم لره په باقی باندی پس وهغه نه یعنی پس د استثنیٰ

نه پس هم کله چه دے وائی چه ما باندی دفلانی زر درهمه دی مگرسل نو کویادهٔ ویل چه پیماد فلانی نهه سوه دی نو په قدر دسلو باندی کو یادهٔ دسره تکلم نه دے کړے، او حکم ئے نه دے کړے، پرهغے باندی لکه په تعلیق بالشرط کښی، تکلم په جزاء باندی نه وی تر څو چه شرط نه وی موجود شوے،

**تشریح** :- شارح رح دا تلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه داچه بیان تغیر منقسم دے دوه قسمونو ته چه هغه شرط او استثناء دے، دشرط بیان چونکه په وجوه فاسده کښی په تفصیل سره تیر شوے دے، دی وجه نه دے دلته کښی داستثناء بیان کوی، پس په استثنیٰ کښی دوه مسئلے دی یو مسلک داحنافو رح دے اویل مسلک دشوافعو رح دے، ماتن رح په اوّل مسلک واحنافو رح بیان کړی، پس به مسلک دشوافعو رح بیان کړی، پس مسلک داحنافو رح داچه استثنیٰ په قدر دمستثنیٰ لره سره دحکم دمستثنیٰ نه ممنوع کړی دی ماتن رح په کلام بحکم کښی باد مصاحبت دپاره ده دی وجه نه شارح رح په خپل عبارت کښی مع حکم راوړے دے، یعنی کو یا مطلب داچه په مستثنیٰ باندی دسره تکلم نه دے شوے نو چه په مستثنیٰ باندی دسره تکلم نه دے شوے نو مستثنیٰ سره دخپل حکم نه ساقط وګرځیدلو مثال شارح رح داسی پیش کړے دے، لکه یو سړے وائی چه په ما باندی دفلانی زر درهمه دی مگرسل نو سل مستثنیٰ دی، کو یا قائل په سلو باندی تکلم دسره نه دے کړے او داسی ئے وویل چه په ما دفلانی نهه سوه دی، دی نظیر داسی دے لکه یو څیز چه معلق بشرط شی مثلاً انت طالق ان دخلت الدار نو دلته کښی دطلاق تعلیق په دخول الدار سره راغلے دے، نو طلاق واقع کیدل داجزاء ده او دخول الدار دلره شرط دے نو تر څو چه دخول الدار نه وی ما غلے طلاق نه واقع کیږی کو یا جزاء لره دسره وجود نشته تر څو چه شرط نه وی راغلے نو شرط په عدم موجود والی کښی کو یا دسره نه په جزاء انت طالق باندی تکلم نه دے شوے، دغه شان په استثناء کښی هم کو یا په مستثنیٰ باندی دسره تکلم نه دے شوے او صرف په مستثنیٰ منه باندی تکلم شوے دے،

وعند الشافعی یمنع الحکم بطریق المعارضة یعنی ان المستثنیٰ قد حکم علیه اولا فی الکلام السابق ثم اخرج بعد ذلک بطریق المعارضة فکان تقدیر قولہ لفلان

علیّ الف درهم الا مائة فانه لیست علیّ فان صدر الکلام یوجبها والاستثناء ینفیها فتعارضا فتساقطا وقیل فائدته تظهر فیما اذا استثنی خلاف جنسه کقوله له علیّ الف درهم الا ثوبا فعندنا الاستثناء لانه لا یصح بیانا وعنده یصح فینقص من الالف قدر قیمة الثوب لان عمل الاستثناء کالدلیل المعارض وهو بحسب الامکان والامکان ههنا فی نفی مقدار قیمته ولا یخلوا هذا عن خدشة ؛

**ترجمہ** ۱۔ او په نزد امام شافعیؒ حکم لره منع کوی د معارضی په طریقې سره یعنی اولاً مستثنیٰ باندی حکم شوے وی پسابق کلام کښی بیائے ترینه روسته خارج کړی په طریقی د معارضه سره نو تقدیر دقول دغه واسی شوچه د فلانه په مازی درهمو دی مګر سل ځکه چه دا په مانه دی ځکه صدر د کلام دغه سلوله واجبوی او استثناء ئے نفی کوی نو په دواړو کښی تعارض راغلو لهذا دواړه ساقط شول چا ویلی دی چه د فلانه فائده ظاهریږی په هغه صورت کښی چه کله استثناء د جنس د مستثنیٰ منه نه خلاف وی لکه د چا اقول چه لفلان علی الف درهم الا ثوبا یعنی د فلانی په مازی درهمو دی مګر کپړه، پس زمونږ په نزد دا استثناء صحیح نه ده ځکه دا بطور بیان نه صحیح کیږی اوه هغه په نزد باندی صحیح کیږی لبس کے به کیږی دزی رونه د کپړی په اندازه باندی ځکه د استثناء عمل په شان د دلیل معارض دے او هغه په حسب د امکان سره دے او امکان دلته کښی په نفی د اندازه د کپړی د قیمت شته دے او دا اخبره د خدشه نه خالی نه ده،

**تشریح** ۱۔ ماتن دامام شافعیؒ مسلک بیانوی پس هغه فرمائی چه استثناء حکم لره منع کوی، په طریقه د معارضه سره، یعنی د مستثنیٰ حکم چه سا قطیږی نو د تعارض دوجهی او هغه دا سی چه مثلاً په علی الف درهم الا مائة کښی مائة اولاً ثابت شوے دے، په الف درهم سره بیائے بعد کښی په الا سره نفی راغله گویا دا معنی چه د فلانی په مازی درهمو دی مګر هر چه سل دی نو دا نه دی موجود نو اوّل ئے په الف درهم سره اثبات راغلو او بیائے په الا مائة سره نفی راغله نو مستثنیٰ کښی نفی او اثبات دواړه جمع شول تعارض راغلو لهذا دواړه یعنی هم حکم د نفی ساقط شول او هم حکم د اثبات

ساقط شو پس په مستثنیٰ کښی د سره څه حکم را نغلو،

قیل فائدة الخ سره چا دا اختلاف فائده بیان کړی دی او هغه دا چه ددی اختلاف ثمره به په هغه صورت کښی ښکاره کیږی چه کله مستثنیٰ د مستثنیٰ منه د جنس نه، نه وی، لکه لفلان علی الف درهم الا ثوبا نو زمونږ په نزد باندی دسره دا استثناء صحیح نه ده حکمه چه استثناء خو د بیان تغیر یو قسم دے او بیان به هله وے چه خلاف جنس نه وے د خلاف جنس په صورت کښی بیان نه صحیح کیږی، او د امام شافعیؒ په نزد صحیح کیږی لهذا دا هغه په نزد به دزر درهمو نه د یو کپړی په اندازه قیمت کم کړے شی، دے وائی حکمه چه استثناء په شان د تبدیل معارض دے او د تبدیل معارض باندی بحسب الامکان به عمل کولے شی او امکان دلته کښی دا دے چه په مقدار د قیمت د کپړی د کم کړے شی د الف درهم نه، (مطلب دا چه دا دلّ نه کوی قائل د ثوب د قیمت اثبات وکړو او بیائے بعد کښی نفی وکړه نو تعارض نه غلو په مستثنیٰ کښی چه ثوبا دے لهذا حکم ساقط شو نو په اقرار د قیمت د ثوب د الف درهم نه کم کړے شی حکمه چه په دی قیمت کښی نه د نفی حکم شته او نه اثبات نو اصل خیز چه کوم په قائل باندی لازم شوے دے هغه د دی قیمت نه ما سوی ساقط دے)

لیکن شارحؒ په دی باندی ردّ کړے په ولا یخلو هذا عن خدشة سره او خدشه دا چه امام شافعیؒ خو په استثناء کښی د تعارض قائل دے خو تعارض خو یو محل غواړی یعنی چه نفی او اثبات جمع شی په محل واحد کښی او دلته کښی محل واحد نه دے حکمه علی الف درهم الا ثوبا کښی اثبات په الف درهم کښی دے، او نفی په ثوب کښی د درهم جدا محل دے، او ثوب جدا محل دے، دا هم وجه د خدشه کیدے شی چه قیل والا په غلط دی حکمه امام شافعیؒ مسلک په استثناء کښی د تعارض نه خو په استثناء متصل کښی یعنی چیرته چه مستثنیٰ منه د جنس څخه وی او مذکوره مثال استثناء منقطع دے یعنی مستثنیٰ مستثنیٰ منه د جنس څخه نه وی

لاجماع اهل اللغة علی ان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی هذا دلیل للشافعیؒ علی ان عمل الاستثناء بطل بالمعارضة لان النفی والاثبات یتعارضان معًا ولان قوله لا اله الا الله للتوحید ومعناه النفی والاثبات

فلو کان تکلماً بالباقی لکان نفیا لغیرہ لا اثباتا لہ لان المعنی لا الٰہ غیر اللہ فیکون نفیا لغیر اللہ لا اثباتا للہ الذی ھو المقصود و بخلاف ما لو حملنا علی سبیل المعارضۃ اذ یکون المعنی لا الٰہ الا اللہ فانہ موجود ۔

**ترجمہ** :۔ لہ وجہی د اجماع د اصل لغت نہ پہ دی استثناء د نفی نہ اثبات دے او د اثبات نہ نفی دہ ، د دلیل دے د امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ پہ دی چہ عمل د استثناء پہ طریقی د معارضی سرہ دے ځکہ چہ نفی او اثبات دواړہ متعارض دی ، او بل دا چہ قولہ د اللہ پاک لا الٰہ الا اللہ دپارہ د توحید دے او معنی ئے نفی او اثبات دے پس کہ چرتہ دا استثناء صرف تکلم بالباقی وگرځی نو دا بہ د غیر نفی شی خو د اللہ پاک اثبات بہ نہ شی ځکہ د غہ وخت کتبی بہ معنی شی چہ لا الٰہ غیر اللہ نو نفی د غیر اللہ راغلہ او اثبات د اللہ را نغلو کوم چہ مقصود دے ، پہ خلاف د ھغہ کوم چہ موبنز حمل کړے دے ، پہ طریقی د معارضہ سرہ ځکہ د لغہ وخت کتبی بہ معنی د اشی چہ لا الٰہ الا اللہ فانہ موجود ،

**تشریح** :۔ لاجماع الخ سرہ صاحب المنار د امام شافعی دلیل بیانوی پہ دی خبرہ چہ عمل د استثناء علی طریق المعارضہ دے دا نہ چہ استثناء صرف تکلم بالباقی گرځوی او پہ مستثنیٰ کو یا د سرہ تکلم نہ دے راغلے ، امام شافعی دلیل دا وائی چہ اھل لغت وائی چہ استثنیٰ د نفی نہ اثبات دے او د اثبات نہ نفی دہ مثلاً جاءنی القوم الا زید معنی د دا چہ قوم راغلے او زید نہ دے راغلے او ماجاءنی القوم الا زید د امعنی پدے نہ دے راغلے او زید راغلے او نفی اثبات چونکہ خپلو کتبی متعارض دی لہٰذا عمل د استثنیٰ علی طریق المعارضہ د امام شافعی پہ دلیل دا وائی چہ کلمہ د لا الٰہ الا اللہ د توحید مفید ہ بہ ھلہ وگرځی چہ پہ دی کتبی نفی او اثبات دواړہ راشی ځکہ لا الٰہ کتبی بہ نفی د غیر اللہ راشی او الا اللہ سرہ بہ د اللہ اثبات راشی او کہ چرتہ عمل د استثناء صرف تکلم بالباقی شی نو مطلب بہ د اشی چہ پہ الا اللہ باندی د سرہ تکلم نہ دے شوے نفی د غیر اللہ خو بہ راشی خو اثبات د اللہ بہ نہ راشی حالانکہ مقصود ھم دا دے ، پہ خلاف د ھغہ پہ کوم چہ موبنز د استثنیٰ حمل کړے دے ، او د ھغہ د اچہ عمل د استثناء علی طریق المعارضہ دے ځکہ

ولا الہ الا اللہ معنی بہ داشی چہ لا الہ الا اللہ فانہ موجود یعنی ما سوی اللہ الہہ نشتہ مگر اللہ نو ھغہ موجود دے، نفی او اثبات را غلل اوّل نفی دہ دویم اثبات دے،

ولنا قولہ تعالیٰ فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاما ای لبث نوح فی القوم الف سنۃ الا خمسین عاما الذی کان قبل الدعوۃ او خمسین عاما الذی عاش فیہ بعد عزقھم فلو حملنا ھذا الکلام علی المعارضۃ لکان کذبا فی الخبر والقصۃ وسقوط الحکم بطریق المعارضۃ فی الایجاب یکون لانی الاخبار فعلمنا ان لیس عمل الاستثناء علی المعارضۃ کما زعم الشافعیؒ.

ترجمہ:- اوز مونږہ دیارہ قول دالله تعالیٰ چہ فلبث فیھم الف نشتہ الا عاما یعنی درنګ تیر کړے وو، نوحؑ پہ خپل قوم کښی زر کالہ مګر پنځوس کالہ ھغہ چہ دعوت نہ وړاندی وو، او یا ھغہ پنځوس کالہ کوم چہ دۀ تیر کړی وو پہ خپل قوم کښی پس دھغوی د غرق کیدلو نہ، پس کہ چرتہ مونږہ دا کلام حمل کړو پہ معارضہ باندی نو دا بہ کذب شی پہ خبر او پہ قصہ کښی او سقوط د حکم پہ طریقی د معارضہ سرہ پہ ایجاب کښی وی نہ پہ اخبار و کښی پس مونږہ دا خبرہ معلومہ کړہ چہ نہ دے عمل د استثناء پہ طریقی د معارضہ لکہ څرنګہ چہ امام شافعیؒ زعم کړے دے،

تشریح:- صاحب المنارؒ د امام ابو حنیفہؒ دلیل بیانوی او ھغہ دا چہ عمل د استثناء ھغہ شان نہ دے کوم چہ امام شافعیؒ مراد کړے دے، یعنی پہ طریقی د معارضہ سرہ یعنی نہ نفی نہ اثبات او ثبات نہ نفی ځکہ چہ دی قول دالله تعالیٰ فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاما، کوم چہ پہ بارہ د نوح علیہ السلام کښی راغلے دے، معنی دادہ چہ نوح علیہ السلام پہ خپل قوم کښی زر کالہ تیر شوی وو، مګر پنځوس کال پکښے نہ دی تیر کړی، یا خو ھغہ پنځوس کالہ مراد دی کوم چہ دین دۀ دعوت نہ وړاندی ګے پہ قوم کښی تیر کړی وو، او یا ھغہ پنځوس کالہ مراد دی کوم چہ پس د غرق کیدو د قوم نہ تیر کړی دی، نو دلتہ کښی کو یا پہ دی خمسین باندی د سرہ نہ تکلم نہ دے شوے او معنی دا چہ نوح علیہ السلام نہ نیم سوہ کالہ پہ خپل قوم کښی تیر کړی دی، نو دا مقصد ے

پہ طویل عبارت سرہ ذکر کړلو او متکلم لره د اختیار شته چه خپل مقصد پہ کم الفاظو کښی بیان وی او که پہ زیات الفاظو سره، او که چیرته مونږ ته دلته کښی استثناء حمل کړو پہ معارض باندی اوداوایو چه اولاً خمسین پہ الف سنته کښی محکوم علیه کړ حُیدلے دے پہ اثبات سره او اوس دهغه نفی وشوه پہ الا خمسین عاماً سره نو دا خو کذب پہ خبر او پہ قصه کښی راغلو حکه چه اوّل ویلے شوے زما کالے پہ کښی وخت تیر کړے دے، او بیا وائی زما نهه نیم سوه کاله او پنځوس کم زما کاله نو دا خو کذب راغلو پہ الطی کلام کښی دهو کماتری، بلکه دا چیر صاحب المنار وائی چه سقوط د حکم علی طریق المعارضه پہ ایجاب یعنی انشاء کښی خو کیدے شی هو پہ اخبار کښی نه حُکه چه حکم قائل شر قابل واقع وی اوهر چه حکم د خبر دے نو دا قابل واقع نه وی حُکه دی سره کذب لازمیږی، او الله دکذب نه پاک دے،

ولان اهل اللغة قالوا الا استثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب اليه اشارة۔

ترجمه:- اووجه داده چه اهل لغت وائی استثناء استخراج دے او تکلم بالباقی دے پس د استثناء نه لکه څرنګه چه دوی ویلے دی یعنی استثناء نفی نه اثبات دے او د اثبات نه نفی ده، پس هرکله چه د اهل لغت دواړه اقوال متعارض شول نو مونږ دوی مابین کښی تطبیق وکړلو، پس مونږ دا ویوچه استثناء تکلم بالباقی دے، د وضع پہ اعتبار سره او اثبات او نفی ده د اشاره پہ اعتبار سره پس کوم خبز نه چه مونږ ذهاب کړے دے هغه مو عبارت النص وگرځوو، او کوم ته چه ذهاب کړے دے هغه مو اشارة النص وگرځوو،

تشریح:- صاحب المنار د احنافو دلیل ذکر کوی خلاصه دا چه احناف وائی د اهل لغت پہ اقوالو کښی تعارض دے، او هغه دا چه یو قول د دوی دا دے چه استثناء

استخراج دے یعنی طلب وخروج کول دی ومستثنیٰ ومستثنیٰ منہ نہ، اوتکلم بالباقی دے پس داستثناء نہ یعنی گویا متکلم صرف پہ مستثنیٰ منہ باندی تکلم کړے دے اومستثنیٰ باندے ئے دسرہ نہ تکلم نہ دے کړے مثلاً لہ علی الف درهم الا مائة نو عند الاحناف الا مائة باندی گویا دسرہ تکلم نہ دے شوے اواصل کلام داسے چہ لہ علی تسع مائة، اوبل قول داهل لغت دادے چہ استثناء دنفی نہ اثبات دے اوداثبات دنفی دہ یعنی حکم لرہ منع کوی علی طریق المعارضہ نو دواہو قولونو داهل لغت کښی تعارض رانغلو، ولتہ کښی دوفع دتعارض دپارہ موښہ صورت دتطبیق اختیار کړلو، اوهغہ داچہ دواړہ داستثناء معانی دی یعنی استخراج اوتکلم بالباقی بعد الاستثناء اونفی اداثبات یعنی منع الحکم علی طریق المعارضہ لیکن معنی اقل ئے مدلول دہ پہ عبارة النص سرہ یعنی اصل وضع ئے هم دغہ معنی لرہ راغلی دہ اودویمہ معنی ئے مدلول دہ پہ اشارة النص سرہ مطلب داچہ سوق دکلام دمعنی ثانی دپارہ نہ دے رانغلے،

ولم یمکن عکسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغایة للمستثنیٰ منه لانه یدل علی ان هذا القدر لیس بمراد من الصدر کما ان الغایة لیست بمراد من المغیا مجعلناه فی هذا عبارة لانه المقصود علا ان حکم المستثنیٰ منه ینتهی بمابعده کما ان الغایة ینتهی بها المغیا مجعلناه فی هذا اشارة لانه غیر مقصود واما کلمة التوحید فقد کان المقصود نفی غیر الله واما وجود الله تعالیٰ فقد کانوا یقرون به لانهم کانوا مشرکین یثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالیٰ ولئن سألتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله وقد اطنب فی تحقیق المذهبین ههنا صاحب التوضیح فتامل فیه۔

ترجمہ:۔ اوعکس یمکن نہ دے حکہ چہ استثناء پہ منزلہ دغایہ باندی دہ دمستثنیٰ منہ نہ، حکہ دادلالت کوی پہ دی چہ داقدر صراد نہ دے دصدر اوّل نہ حکہ څرنګہ چہ غایہ مراد نہ وی دمغیا نہ، پس موږہ استثناء لرہ پہ دی کښی عبارت وګرځولو، حکہ دامقصود دو، علاوہ داچہ حکم دمستثنیٰ منہ ختمیږی پہ خپل مابعد سرہ لکہ څرنګہ چہ غایہ

منحصی کیږی په مستثنیٰ منه سره، پس موبنزه استثناء لره په دی کښی اشارة وکړ حُوله، او هر چه کلمه د توحید ده نو په دی کښی مقصود د غیر الله نفی ده، او هر چه د الله وجود دے نو دوی په دی اقرار کو نکی وو، حُکه دوی مشرکین وو، چه الله سره برابر نور الهٰ ثابتول، الله پاک فرمائی که ته دوی نه پتوس وکړی چه زمکه او آسمانونه چا پیدا کړی دی، دوی به وائی چه الله پاک پیدا کړی دی، او په تحقیق سره صاحب توضیح په دی مقام کښی دوه اړخه مذهبونو په تحقیق کښی غیر وړ والے کړے دے پس ته په کښی فکر وکړه،

تشریح :- ولم یمکن الخ سره غرض د شارح رح دفع د سوال ده او هغه دا چه هر کله د اهل لغت نه دوه اقواله وو یو قول دا چه استثناء استخراج او تکلم بالباقی دے او بل قول دا چه استثناء د نفی نه اثبات دے او د اثبات نه نفی ده، او بیا چونکه دی کښی تعارض دا تلو او دفع د تعارض و پاره تاسو د تطبیق صورت اختیار کړلو او هغه دا چه په اوّل معنی کښی د استثناء عبارة النّص وکړ حُولو یعنی کو یا استثناء سوق د دغے معنی و پاره شوے دے او په دویمه معنی کښی مو اشارة النص وکړ حُولو نو دی عکس به موکړے وے، او په اوّل معنی کښی به مو اشارة النص کړ حُولے وے او په دویمه کښی به مو عبارة النص کړ حُولے وے، نو شارح رح دی اعتراض نه په دوه طریقو سره جواب کړے دے، اوّل دا چه استثناء د مستثنیٰ په نسبت سره د غایه په مثل ده حُکه چه استثناء د دلالت کوی په دی خبره چه داقد ر لزوم چه استثناء سره د مستثنیٰ منه نه مستثنیٰ شوے وی، مراد نه دے، داوّل کلام نه لکه څرنګه چه غایه نه دی مراد په مغیا کښی لهٰذا په دی مذکوره معنی ر یعنی استثناء طلب د خروج کوی د مستثنیٰ د مستثنیٰ منه له) کښی مو استثناء عبارة النّص وکړ حُو، حُکه اصل مقصود هم دا دے، او هر چه دویم معنی کښی مو اشارة النّص وکړ حُو، شارح رح وائی حُکه چه حکم د مستثنیٰ منه ختمیږی په جمل ما بعد سره یعنی په مستثنیٰ سره، لهٰذا که حکم د مستثنیٰ نفی وی نو مستثنیٰ منه به مثبت وی او که حکم د مستثنیٰ مثبت وی نو مستثنیٰ منه به منفی وی لکه څرنګه چه غایه باندی د مغیا انتهاء لګی او دا اړ نکه مقصود نه وی یعنی د مستثنیٰ منه نه ما بعد حکم که منفی وی او که مثبت وی دا مقصود نه وی حُکه موبنزه په دی معنی د نفی او اثبات کښی استثناء اشارة النّص په درجه کښی مراد کړلو، د غیر مقصودیت په بناء باندی،

وامّا کلمة التوحید الخ شارح رح د امام شافعی رح د دلیل جواب ورکوی او هغه دا چه که

استثناء نفی او اثبات معنی سره نشی نو کلمه د توحید به مفیده ونه گرځی حکه صرف نفی د غیر الله به راشی او اثبات د الله به سره انشی حالانکه مقصود دا دے نو شارح رح جواب ورکوی چه په کلمه د توحید کښی اصل مقصود د الله اثبات نه دے بلکه د غیر الله نفی ده حکه چه مشرکین نو الله منی لیکن نور الهه هم ورسره منی نو د دوی په حق کښی اصل مقصود د کلمه توحید نه د غیر الله نفی ده، نه د الله اثبات حکه په دی خو دوی په خپله باندی قائل دی، حکه الله پاک فرمائی چه ولئن الخ یعنی اے نبی علیه السلام که تا د دوی نه تپوس وکړی چه د زمکی او د آسمان خالق څوک دے نو دوی به وائی چه الله دے، نو د الله د وجود مشرکان قائل دی خو ورسره د شرک هم نو په لا اله الا الله سره اصل مقصود هم نفی د شرک ده،

شارح رح فرمائی چه په دی مقام کښی صاحب توضیح د دوه ومذهبونو په تحقیق کښی وير طولت کړے دے،

وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا ليس منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فجعل مبتدأ، قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العلمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اى ان هذه الاصنام التي تعبدونها انهم عدو لي الا رب العلمين اى لكن رب العلمين فانه ليس بعدو لي فانه ليس داخلا في الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبد سوى عدو لي الا رب العلمين فيكون منقطعا هكذا قيل

**ترجمه:** او استثناء په دوه قسمه ده متصل او دا اصل دے او منفصل او هغه دا چه صحیح نه وی د دے نه استخراج د صدر نه په دی وجه چه دا به خلاف وی د ما سبق د جنس نه، او دا مستثنی کیږی په منقطع سره په عرف د نحاتو کښی، او په دی باندی د استثناء اطلاق مجازاً کیږی. له وجهی د وجود د حرف استثناء نه، لیکن حقیقت کښی دا یو مستقل کلام دے او دا معنی ده د قول د مصنف چه فجعل مبتدأ، قال الله تعالی فانهم عدو لی

الا رب العالمین کوم چه بطور حکایت د قول د ابراهیم نه شوے دے خپل قوم ته یعنی هغه بتان چه تاسو وهغوی عبادت کوی حماد بنمنان دی مگر رب العالمین یعنی هر چیز رب العالمین دے نو هغه حماد بنمن نه دے حکه الله پاک په اصنام یعنی بتا نو کښی داخل نشے نو دا یو مستقل کلام شو، او دا احتمال هم شته قوم د الله سره سره د بتا نو عبادت هم کولو، نو معنی به بیا داشی د هر هغه خیز چه تاسوئے عبادت کوی حماد سمنان دی مگر رب العالمین نو بیا به دا متصل کلام شی د غه شان ویلے شوی دی،

تشریح :- صاحب المنارؒ د استثناء تقسیم کوی دوه اقسامو ته پس استثناء په دوه قسمه ده یو متصل او بل منفصل صاحب المنارؒ فرمائی چه اصل استثناء هم متصل ده حکه چه استثناء وضع شوی د پاره د دی چه ما بعد خارج کړی د ما قبل کلام نه او دا صرف په متصل کښی راځی منفصل د یته وائی چه د صدر د کلام نه ئے استخراج صحیح نه وی او وجه دا وی چه مستثنیٰ د مستثنیٰ منه د جنس څخه نه وی لهذا چه د جنس نه، نه وی نو استخراج به څرنګه راشی، شارحؒ فرمائی د نحاتو په عرف او اصطلاح کښی د یته یعنی منفصل ته منقطع وائی او په دی باندی د استثناء اطلاق مجازاً اشوے دے، په حقیقت کښی دا یو مستقل کلام دے چه د ما قبل سره ئے څه تعلق نشته دے، حکه مونږه د دا اندنځی استثناء معنی وکړه چه اصل کښی ئے وضع د پاره د دی راغلی چه ما بعد خارج کړی د ما قبل نه او دا په منقطع کښی نشی کیدے، شارحؒ فرمائی چه مونږه کومه خبره وکړه یعنی منفصل استثناء په حقیقت کښی یو مستقل کلام دے د ا معنی ده د قول و ما نثؒ چه مجمل مبتدا یعنی منفصل به یو ابتدائی کلام وگرځی شی په دی قول د الله تعالیٰ کښی چه کوم الله پاک بطور حکایت د ابراهیمؑ نه نقل کړے دے کوم چه هغه خپل قوم ته کړے وو، فانهم عدو لی الا رب العالمین، مطلب د اچه هغه اصنام چه تاسوئے عبادت کوی حماد بنمنان دی، مگر رب العالمین نه دے نو الا رب العالمین په معنی د لکن رب العالمین نه نه لیس بعدو لی سره شو، وجه دا ده چه الله پاک داخل نه دے، په اصنام کښی نو گویا الا رب العالمین په معنی د لکن رب العالمین فانه لیس بعدو لی سره یو مستقل کلام وگرځیدلو، شارحؒ فرمائی چه دا احتمال هم کیدے شی چه د ابراهیم علیه السلام قوم د الله عبادت هم کولو او د بتانوئے هم کولو، نو بیا چونکه مستثنیٰ او مستثنیٰ منه د جنس نه یعنی د جنسی مبدء

نه کړئ لهذا بیاد باری تعالی د استثناء په صورت کښی به استثناء متصل شی مفصل نه، معنی به داسی شی چه فان کل ما عبد تموه عدو لی الا رب العالمین، شارح ؒ فرمائی چه هم دغه شان ویلی شوی دی،

> والاستثناء متی تعقب کلمات معطوفة بعضها علی بعض بان یقول لزید علی الف ولعمرو علی الف ولبکر علی الف الا مائة ینصرف الی الجمیع کالشرط عند الشافعی ؒ فیکون استثناء المائة من کل الف من الالوف عند الشافعی ؒ کما یکون مثل هذا فی الشرط بان یقول هند طالق وزینب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فیکون طلاق کل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان کلا من الاستثناء والشرط بیان تغییر فینبغی ان یکون حکمهما متحدا ۱۲

**ترجمه** :- او استثناء چه کلمه راشی پس د کلماتو نه اوبعض په بعض باندی عطف وی په دی شان چه وائی د زید په مازدیګر د عمرو په مازدیګر د بکر په مازدیګر مکرسل نو کرځی به په طلاق دتولو باندی په شان د شرط په نزد د امام شافعی ؒ باندئ پس شی به استثناء د سلو د هر زر نه ونه، په نزد د امام شافعی ؒ باندی کله څرنګه چه په مثل دی په شرط کښی وی، په دی شان چه وائی هنده طلاقه ده، زینب طلاقه ده، عمره طلاقه ده، کرچیرته کورته داخل شولے، نو شو طلاق د هری څښی معلق په داخلیدو د کور سره، او دا دی وجه چه هر یو د استثناء او د شرط نه بیان تغیر دے پس ضروری ده چه حکم دِ ئے هم یو شان وی،

**تشریح** :- دلته نه صاحب المنار ؒ د هغه استثناء بیان کوی چه مستثنیٰ منه مذکوره نه وی، بلکه متعدد کلمات موجود وی او د هغو یو په بل باندی عطف راغلے وی نو آیا دلته کښی به استثناء د کل ما قبل نه وی، او که نه او بعض نه به وی امام شافعی ؒ مسلک دادے چه د کل ما قبل نه به وی او امام صاحب ؒ مسلک دادے چه د کل نه به نه وی بلکه اخیر نه به وی،

دا امام شافعی ؒ د مسلک وضاحت دا چه کله استثناء د متعدد کلمات و نه پس راشی

او یو پہ بل باندی عطف وی مثلاً څوک وائی لزید علی الف والعمرو علی الف ولبکر علی الف الا مائۃ نو دلتہ کښی یہ دا استثناء رجوع کیږی هر یو الف تہ یعنی الا ثلثہ تہ او هر یو الف نہ بہ دمائۃ استثناء کیږی امام شافعیؒ صاحب دلیل داد ے چہ استثناء او شرط د بیان تغیر دواړہ اقسام دی، لهذا حکم هم د دواړو یو شان پکار د ے او شرط کښی خبرہ داده، چہ شرط پہ مثل دا سی کلام کښی پول کلام تہ متوجہ کیږی، مثلاً څوک وائی هند طالق وزینب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار نو اوس د دی تولو بنځو طلاق معلق کړے شو، پہ دخول الدار سره لهذا کہ هره یوه داخلہ شوه کورته نو طلاقات ۓ واقع کیږی، نو چہ څرنګہ شرط کل کلام تہ متوجہ کیږی، نو دا استثناء رجوع بہ هم کل کلام تہ کیږی، حکم دواړہ د بیان تغیر اقسام دی پس حکم ۓ هم یو شان پکار د ے،

وعند نا ینصرف الاستثناء الی ما یلیه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء یخرج الکلام من ان یکون عاملا فی الجمیع فینبغی ان لا یصح لکن لضرورة عدم استقلاله یتعلق بما قبله وهی تندفع بصرفه الی الاخیرة بخلاف الشرط فانه لا یخرج اصیل الحکم من ان یکون عاملا وانما یتبدل به الحکم من التنجیز الی التعلیق فصلح ان یکون متعلقا لجمیع ما سبق لوجود شرکة العطف ولکن لا یخفی علیک انه عد الشرط و الاستثناء فیما قبل هذا من بیان التغییر وههنا عد الشرط من التبدیل والاضافة فیه بعد حصول المقصود،

ترجمہ:۔ او زمونږ پہ نزد دا استثناء رجوع کیږی هغه ترکوم چہ دهٔ سره قریب وی پہ خلاف د شرط څکہ شرط تبدیل کوی نکے د ے وجہ دا ده چہ استثناء کلام لره خارج کوی، دوی نہ چہ پہ تمام کلام باندی د عمل وشی، پس پکار داده چہ صحیح نشی لیکن د ضرورت د عدم استقلال د وجهی نہ ۓ ما قبل سره تعلق راځی او دا دفع کیږی پہ دی چہ رجوع ۓ وشی اخیر تہ پہ خلاف د شرط باندی څکہ دا نہ وباسی اصل حکم لره د عمل کولو نہ بلکہ پہ دی سره حکم بہ کیږی د دوری نہ پہ طرف د تعلیق لهذا دا صلاحیت لری چہ قول ما سبق سره ۓ تعلق ومومی لہ وجهی د وجود د شرکت نہ چہ عطف د ے، لیکن مخفی و نہ دی پہ تا باندی

چه دی نه وړاندی د استثناء او شرط د بیان تغیر نه شمار کړے شوے، او دلته کښی شرط د بیان تبدیل شمار کړے شو لیکن په دی کښی څه باک نشته دے، پس دحصول دمقصود نه،

**تشریح** :- صاحب المنار[۲] ملک د احنافو[۳] بیانوی او هغه دا چه استثنا پس د متعدد کلماتو نه راشی چه عطف ئے راغلے د یوقبل باندی نو عند الاحناف د استثناء رجوع به صرف اخیر ته کیږی مثلاً په مذکوره مثال کښی به د الا المائة رجوع صرف لبکر علی الف ته کیږی، او د بکر و زید و عمرو نه به استثناء د سل درهمو سره اخیٰ د ما سوی نه، نه په خلاف د شرط باندی حُکمه چه شرط کلام لره بدلوی داسے حکم نه کلام نه خارجوی، بلکه صرف دومره تبدیلی په کښی کوی چه تجیز نه یعنی فوری طور باندی حکم دنافذ کولو نه وباسی، او معلّق کوی ئے لهذا شرط دوی صلاحیت لری چه کل ماسبق کلام سره تعلق ونیسی، حُکمه ما قبل کلام کښی ربط هم د عطف د وجهی نه موجود پاتی شوه استثناء نو استثناء کلام لره دوی نو عیّت نه خارج کوی چه په کل کلام باندی د عمل وشی لهذا د استثناء د ماقبل سره د سره نه تعلق نه دے صحیح لیکن چونکه په وخت د عدم استقلال د استثناء کښی خو ځکه ربط به ماقبل سره پکار وی، نو ما قبل سره چونکه تعلق د استثناء دایو ضرورت دے حکم کلام غیر مستقل دے نو دا ضرورت چونکه صرف په دی هم پوره کیږی، چه د ما قبل اخیر کلام ته رجوع نه شی فقط د الضرورة یتقدر بقدر الضرورة لهذا د استثناء رجوع به صرف اخیر ته کیږی او په مثال مذکور کښی به صرف د و لبکر علی الف نه د مائة استثناء د اخیٰ نه د ما سوی نه، ولکن لا یخفی الخ سره شارح[۴] یو اعتراض رانقل کوی په ماتنّ باندی، لیکن ولا مضائقه الخ سره په خپله بیا جواب هم ورکوی، اعتراض داچه دلته کښی ته وائی بخلاف الشرط لا نه مبدل دینه دا معلومه شوه چه شرط بیان تبدیل نه دے او ما قبل کښی شرط او استثناء دواړه د بیان تغیر اقسام شمار کړل، نو شارح[۵] جواب ورکوی چه دی کښی څه باک نشته دے وجه دا ده چه مونږه خو یوځل په شرط سره خپل مقصد حاصل کړے دے، چه هغه بیان تغیر دے، باقی که هر څومره بیا ځلی باک نشته دے، هذا من الوهب تامل فیه، وحید الله حقانی عفی الله عنه۔

او بیان ضرورة عطف علی قوله بیان تغیر ای البیان الحاصل بطریق الضرورة

وھو نوع بیان یقع بمالم یوضع لہ ای السکوت اذا الموضوع للبیان ھو الکلام دون السکوت وھو اما ان یکون فی حکم المنطوق ای البیان اما ان یکون فی حکم المنطوق او الکلام المقدر السکوت عنہ یکون فی حکم المنطوق کقولہ تعالی وورثہ ابواہ فلامہ الثلث فان صدر الکلام اوجب الشرکۃ مطلقۃ فی وراثۃ الابوین من غیر تعیین نصیب کل منھما ثم تخصیص الام بالثلث صار بیانا لان الاب یستحق الباقی فکانہ قال فلامہ الثلث ولابیہ الباقی۔

**ترجمہ:** ۔ او یا بہ بیان ضرورت وی دا عطف دے پہ قول دھغہ چہ بیان تغیر دے یعنی ھغہ بیان چہ حاصل وی د ضرورت پہ طریقی سرہ او دا ھغہ نوع د بیان دہ چہ واقع کیږی پہ ھغہ څیز سرہ چہ دھغے د پارہ ئے وضع نہ وی را اغلی یعنی سکوت، ځکہ موضوع د بیان د پارہ ھغہ کلام دے نہ سکوت، او ھغہ بہ یا پہ حکم د منطوق کښی وی یعنی بیان بہ یا پہ حکم د منطوق کښی وی، او یا کلام مقدر کوم نہ چہ سکوت را اغلے دے، پہ حکم د منطوق کښی یہ وی، لکہ قول د اللہ تعالی د ورثہ ابواہ فلامہ الثلث ځکہ صدر د کلام واجب کړے دے، مطلق شرکت لرہ پہ د وراثت د ابو ینو کښی بغیر د تعین د حصّہ دھر یو دوارو ښہ، بیا د ام تخصیص پہ ثلث سرہ د بیان وکړ ځیلہ دا دی چہ اب د باقی حقدار دے گویا دا سی ئے وویل چہ مور ئے لرہ دریمہ دہ او د پلار باقی حصّہ دہ،

**تشریح:** ۔ دلتہ کښی صاحب المنار د بیان ضرورت بیان کوی، شارح رح فرمائی چہ عبارت د ماتن رح او بیان ضرورۃ دا عطف دے، پہ بیان تغیر یا ندی ای البیان الحاصل سرہ شارح رح د تہ اشارہ کوی چہ اضافت د بیان ضرورۃ تہ دا اضافت د سبب شوے دے، سبب تہ یعنی د دی بیان سبب ضرورت دے لو معنی دا شوہ چہ ھغہ بیان چہ حاصل وی د ضرورت پہ وجہ، ھر چہ بیان تغیر یا بیان تقدیر یا بیان تفسیر یا بیان تبدیل کښی اضافت دے، نو دا اضافت د عام دے، خاص تہ ځکہ بیان عام دے او مضاف الیہ د لتہ کښی خاص دے لکہ غلام زید کښی اضافت د عام شوے دے خاص تہ،

بیا ماتن رح فرمائی چہ بیان ضرورۃ د بیان ھغہ لز عمدہ چہ واقع کیږی پہ داسی څیز سرہ چہ د ھغہ د پارہ د بیان وضع نہ وی را اغلی یعنی سکوت مطلب دا چہ بیان ضرورۃ پہ

سکوت سره و اقع کیږی او سکوت دپاره دبیان وضع نه ده راغلی حکه بیان وضع شوے دکلام دپاره اود بیان موضوع کلام دے نه سکوت ،

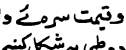
و هو اما ان یکون الخ دلته نه ماتن رح دبیان ضرورت مختلف صورتونه بیانوی ، بیا شارح رح په هو ضمیر کښی دوه احتماله بیان کړی دی ، اوّل احتمال دا چه ضمیر و هو راجع دے بیان ته نو معنی به داشی چه دا بیان به یا په حکم د منطوق کښی وی یعنی د غه سکوت به په حکم د منطوق کلام کښی وی ، دویم احتمال دا چه هو ضمیر راجع شی ، کلام مقدر سکوت عنه یعنی د غه کلام کوم چه مقدر دے ، او سکوت ترینه راغلے دے ، دا به په حکم د منطوق کښی وی یعنی گویا چه تکلم په شوے دے ، لکه قول الله تعالیٰ داخله وورثه ابواه فلامه الثلث اوس دلته کښی صدر د کلام یعنی اوّل د کلام مطلق شرکت واجب کړے په دلیل ثلث کښی دمور او دپلار او په دوی کښی دیو کس حصے اقامین نه دے راغلے ، لیکن بیا د مور د حصے تخصیص په فلامه الثلث سره شو ، نو چه د مور د دریمه حصه شوه ، نو ضرورة ترینه دا معلومه شوه چه دپلار به باقی حصه وی ، نو فلامه الثلث بیان د ضرورت وگرځید لو د پلار د حصے بیا نو لو د پاره گویا داسی ویلے شو چه فلامه الثلث ولابیه الباقی ، نو ولابیه الباقی سکوت عنه کلام دے او مقدر دے خو په حکم د منطوق کښی دے ، ضرورةً ،

اوثبت بدلالة حالة حال المتکلم ای حال السکات المتکلم بلسان الحال لا بلسان المقال کسکوت صاحب الشرع عند امر یعاینه عن التغییر یعنی ان الرسول ﷺ اذا رای امرا یباشرونه ویعاملونه کالمضاربات والشرکات او رای شیئا یباع فی السوق ولم ینکر علیه علمانه مباح فسکوته اقیم مقام الامر بالاباحة وفی حکم سکوت الصحابة لبشرط القدرة علی الانکار وکون الفاعل مسلما کما روی ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها وورفع هذه القضیة الی عمر رض فقضی بها لمولاها وقضی علی الاب ان یفدی عن الاولاد او یاخذهم بالقیمة وسکت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وکان ذلک بحضرة من الصحابة فکان اجماعا علی ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف -

**ترجمہ**:- او یا بہ ثابت پہ دلالت دحال د متکلم سرہ یعنی حال د ساکت متکلم پہ لسان الحال سرہ نہ پہ لسان المقال سرہ لکہ سکوت د صاحب شرع پہ وخت د معائنہ دیو امر کښی د تغیر نہ، یعنی چہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلہ یو امر و ینی چہ خلق ئے کوی او عمل کښی راولی، لکہ مضاربت یا شرکت شو او یا وینی یو څیز لرہ چہ خرڅیږی پہ بازار کښی او غہ انکار پہ و نہ کړی، نو معلومہ شوہ چہ د غہ بہ مباح وی، پس سکوت ئے قائم شو پہ مقام د امر باندی پہ اباحت سرہ او د دی پہ حکم کښی سکوت د صحابہ کرامؓو ھم دے، پہ شرط د قدرت سرہ پہ انکار باندی او فاعل ھم مسلمان وی لکہ روایت کړے شوے دے چہ یو وینځہ و تختیدلہ او یو سړی سرہ ئے واده وکړو او لاد تری پیدا شو، بیا راغلو د ھغہ مالک او دا فیصلہ ئے عمرؓ تہ یو ړلہ، نو ھغوی وینځہ د مالک پہ حق کښی فیصلہ کړلہ، او پلار تر ئے احکم وکړلو چہ د بچو فدیہ دوبرکړی، او پہ قیمت سرمئے د واخلی، او د دوینځی د منافعو ضمان نہ ئے سکوت وفرمائیلو او د غہ شان د اولاد د منافعو نہ ھم، او د لئے د صحابہؓو پہ حضور کښی کړی وو، پس دا اجماع شوہ پہ دی خبرہ چہ منافع د بچی د مغرور پہ تلف کولو سرہ دی ضمان نہ راځی مغرور ھغہ چا تہ وائی چہ دیوی بنځی سرہ وطی وکړی پہ ملک تاکی سرہ او ھغہ ورلہ دھوکہ ورکړی چہ زہ حرّہ یمہ۔

**تشریح**:- او یا بہ ثابت دی بیان پہ دلالت د حال د متکلم سرہ یعنی د متکلم ساکت بہ دلالت کوی، پہ دی خبرہ چہ دے رضا دے اوس ھر کلہ چہ دا اعتراض وارد یدلو چہ کلہ ساکت راغلو نو بیا تعبیر پہ متکلم سرہ نہ بلکہ ساکت سرہ پکار دے یعنی دلالت د حالت د ساکت شو، شارحؒ دوی اعتراض دفعیہ پہ خپل عبارت ای حال الساکت المستکلم الخ سرہ کوی یعنی ساکت متکلم دے، خو پہ لسان الحال سرہ یعنی د وہ حالت کو یا تکلم کوی اگرچہ متکلم نہ وے، پہ لسان المقال سرہ یعنی پہ خولہ ئے نہ وی ویلی، (د لسان الحال او لسان المقال اسان مثال دا سی دے کہ یو سړے پہ ډاډہ وائی چہ او بہ راکړہ، تربے یم د لسان المقال شو، او لسان الحال د اچہ پہ ډاډہ نہ وائی خو د ھغہ د تندی حالت دا بو پہ طلب دلالت کوی، دوی مثال لکہ صاحب شرع یعنی نبی علیہ السلام سکوت وفرمائی د تغیر د یو امر نہ چہ کلہ وینی چہ خلق ئے پہ عمل کښی راولی او شہ لکیر پہ ونہ فرمائی نو دا دوی دلیل دے چہ د غہ امر بہ مباح وی، نو ځکہ نبی علیہ السلام د د غہ امر نہ سکوت فرمائیلو دا کو یا د د غہ امر پہ اباحت باندی امر کول دی، مثلاً د وینی چہ خلق مضاربت

کوی عقد شرکت کوی یا یو خیز بازار کښی خرخری او دُ غه خیز په بیع باندی خه نکیږو نه فرمائی، نو داد وی دلیل دے چه دد غه خیز بیع او شراء مباح ده ، او خرنگه چه د نبی علیه السلام سکوت دیو امر په اباحت باندی دلیل دے ، د غه شان که صحابه کرامؓ د یو خیز نه سکوت وفرمائی نو هم د غه حکم به وی لیکن شرط په کښی داد ے چه د د غے خیز په منع کولو باندی د ده وی قدرت موجود وی ، یعنی دوی یو امر معائنه کړی چه خلقے کوی او دَ دوی وس هم رسی چه خلق ترینه منع کړی او بیائے هم نه منع کوی نو دا سکوت د د غه امر د اباحت دلیل دے ، او که نه وسه ئے نه وی ، نو بیا د اباحت دلیل نه دے بل شرط د اجیر فاعل یعنی د د غه امر کونکے هم مسلمان وی او که مسلمان نه وی ، مثلاً کافر دے ، یا نار کښی خنزیر خرخری نو دی نه سکوت کول د خنزیرد بیع او شراء په اباحت دلیل نه دے ، ځکه د کافر د پاره خو دا روا دی ، لیکن مسلمان د پاره نه دی ، یا دَ کافر په مونځ ترکړ کولو باندی نکیر نه کول ، د مونځ ترک په اباحت دلیل نه دے ځکه په کافر د سره مونځ شته دے نه ، بلکه روایت کړے شوے دے چه یوه وینځه د چا نه و تختیدله او د بنی عذره یو سړی سره ئے نکاح وکړله د هغه نه ئے اولاد وشو بیا د د غے وینځی اصل مالک راغلو او په عدالت د حضرت عمرؓ کښی ئے مرافعه یعنی د غه فیصله وړاندی کړله عمرؓ د د وینځی فیصله د مالک ته حق کښی وکړله او د د غے د وینځی خاوند ته ئے حکم وکړلو چه د بچو د طرف نه مالک ته معاوضه ورکړی ، او قیمت سړے واخلی (چه آزاد وګرځی) باقی هغه فوائد چه کوم د غه سړی د د وینځی د وطی په شکل کښی اغستی وو ، هغه فوائد چه د اولاد نه ئے د خدمت په شکل کښی اغستی وو ، د هغے ضمان نه امیر المؤمنینؓ سکوت وفرمائیلو او د د غے خیز د نو په عوض کښی ئے په خاوند د د غے د وینځی د پاره د اصل مالک څه مقرر نه کړل او د ا کار د حضرت امیر المؤمنینؓ د نو لو صحابه کرامؓ په حضور کښی وکړو لیږ دا اجماع شوه چه د مفرو د مادولد د منافعو د تلف والی په صورت کښی ضمان نشته دے ،



او ثبت ضرورة دفع الضرور عن الناس وهو حرام کسکوت المولی حین رأی عبده یبیع ویشتری فانه یصیر اذنا له فی التجارة عنده تالا نه لو لم یکن ماذونا

یتضرر الناس به ودفع الضرر عنهم واجب وقال زفر لا یکون ماذونا لان سکوته یحتمل ان یکون للرضا بتصرفه وان یکون لفرط الغیظ والمحتمل لا یکون حجة.

**ترجمہ** ۱- او یا ببیان ثابت وی له وجهی د ضرورت د دفع د ډهوکه د خلقو نه حُکم دکړ حرامه ده لکه سکوت د مولی په وخت د لیدلو د دخیل غلام کښی چه بیع او شرا کوی نو دا به اذن ګرځی د دهٔ د پاره په باب د تجارت کښی حُکه که دے ماذون نه شی نو په دی سره به خلقو ته نقصان رسی او دوی نه دهوکه پورته کول واجب دی، (امام زفر رح) فرمائی چه ماذون نه ګرځی حُکه د دهٔ سکوت د دهٔ د رضا احتمال هم لری، د غلام د تصرف او داهم چه د زیاتی غصّه د وجهی نه د چُپ وی، او متحمل حجّت نه ګرځی،

**تشریح** ۱- او دا به بیان ثابت وی د دی ضرورت په بناء حق د خلق د هوکه نه بچ شی حُکم چه خلق په دهوکه کښی اچول حرام دی، د دی ډاسی مثال دے لکه یو مولی او مالک خپل غلام سره وینی چه لګیادے بیع او شرا کوی او دے سکوت وکړی غلام ته څه نه وائی یعنی هغه لره منع نه کړی نو د دهٔ دا سکوت به د دی بیان وګرځی چه د دهٔ د طرف نه غلام ماذون یعنی هغه ته د تجارت کولو اجازت ملاؤ شوے دے، او دی اجازت باندی موبنږه د دهٔ سکوت حُکم لګوی چه خلقو ته به بیانقصان ورسی، حُکه خلق به د دے غلام سره معاملات کوی او اعتماد به کوی په سکوت د مولی باندی چه یره د مولا د طرف نه به اجازت ملاؤ وی، ورنه کړه نه وے نو منع کړے به ئے وے، لهذا په غلام باندی قرض هم اړوی، او سر که مالک دا وائی چه دے غه د طرف نه ماذون نه وو، نو دی کښی خلقو ته نقصان دے لهذا خلق د دی نقصان نه بچ کولو د پاره موبنږه والا چه دلته کښی د مولی سکوت داد غلام د ماذون والی د پاره بیان دے، امام زفر رح فرمائی چه د دهٔ یعنی د مولی سکوت بیان نه کړی حُکه دلته کښی دوه احتماله دی، یو داچه د دهٔ سکوت په رضا د لالت وکړی یعنی د غلام په تصرّف باندی او دا احتمال هم لری چه د هیری غصّے د وجهی نه مالک سکوت اختیار کړے وی، حُکه بعض وخت کښی د هیری غصّے د وجهی نه هم انسان چپ پاتی کیږی، لهذا د مولی په سکوت کښی چه هر کله دا احتمال هم راغلو نو اوس دا سکوت حجّت نه ګرځی یعنی بیان نه ګرځی، د عبد په ماذون والی باندی لیکن دینه د جواب کیدے شی چه دلته کښی د ماذون والی احتمال راجح دے، حُکه عادت په دی جاری وے چه د غلام

وم کار باندی مالک خفہ کبیری نو ھغہ منع کوی بلکہ تادیبا ھم وی کوی، فافھم -

اوثبت ضرورۃ کثرۃ الکلام ای کثرۃ استعمالہ اوطول عبارتہ یدل علی ماھو المراد کقولہ علی مائۃ ودرھم فان العطف جعل بیانا لان المائۃ ایضا دراھم فکان قال لہ علی مائۃ درھم ودرھم وانما احذف لطول الکلام ولکثرہ استعمالہ کما یقولون مائۃ وعشرۃ دراھم یریدون بہ ان الکل دراھم وھذا فیما یثبت فی الذمۃ فی اکثر المعاملات کالمکیل والموزون بخلاف قولہ لہ علی مائۃ وثوب فلان الثوب لا یثبت فی الذمۃ الا فی السلم فلا یکون بیانا لان المائۃ ایضا اثواب بل یرجع الی القائل فی تفسیرہ وقال الشافعی المرجع الیہ فی تفسیر المائۃ فی جمیع المواضع فیجب فی المثال الاقل ایضا درھم ومن المائۃ مابینہ وقد ذکرنا فرقہ -

**ترجمہ** :- او که بیان ثابت شوے وی له وجهی ضرورت د کثرت کلام او عبارت والے په دلالت کوی په هغه څیز باندی کوم چه مراد وی لکه قول دهغه علی مائۃ ودرھم عطف بیان وکړځیه لو دی چه مائۃ نه درھم دراھم مراد دی، ګویا دهٔ حاسی ویل چه علی درھم ودرھم او حذف د بیان د کلام دوږد والی او د کثرت استعمال په بناء باندی دے، یائی دوی مائۃ وعشرۃ دراھم دوی په دی سره اراده کوی چه ټول نه مراد دراھم دی یعنی حذف د ممیز په هغه کښی وی کوم چه ثابت پیږی په ذمه باندی په اکثر معاملاتو کیلات او موزونات شول، په خلاف دی چه قول علی مائۃ وثوب حکم ثوب نه ثابتیږی په ذمه باندی مګر په سلم کښی پس دا بیان نه ګرځی دی چه مائۃ نه مراد اثواب شی بلکه رجوع د شی قائل طرف ته دی په تفسیر کښی امام شافعی فرمائی چه په ټولو مواضعو کښی په مائۃ نه په طرف د قائل رجوع د کولے شی پس واجب وی په اوّل مثال کښی چه هم درھم الۃ بیان کوی، او موږ فرق بیان کړے دے،

**تشریح** :- او یا به بیان ثابت وی دی ضرورت په بناء چه کلام به کثیر الاستعمال او یا به کلام کښی طول دلے وی نو دا تقاضا کوی د تخفیف لپاره دا بیان به دلالۃ ثابت

وی دکثرت استعمال دکلام پہ بناء او دکلام دطول والی پہ بناء لکہ داقول چہ علی مائۃ ودرہم نو دلتہ کتبی درہم عطف دے پہ مائۃ باندی داوہ دی بیان دکرحُید لو چہ دمائۃ نہ ھم دراھم مراد دی لیکن چونکہ داکلام پہ مقادیرو کتبی دے، او دمقادیرو استعمال کثیر دے نو دکثرت استعمال پہ بناء مائۃ سرہ دَ درھم ذکرو نشو، لیکن معطوف یعنی درھم ورلرہ بیان کرحُیدے گویا دہُ داسی ویل چہ علی مائۃ درھم ودرھم، درھم دمائۃ نہ دکثرت استعمال او دطول دکلام پہ بناء حذف شو، لکہ خلق داھم والی چہ مائۃ وعشرہ دراھم نو دلتہ کتبی دتولو نہ دراھم مراد دی، یعنی ځکہ چہ عشرۃ نہ دراھم مراد دی نو مائۃ نہ ھم دراھم مراد دی لیکن کثرت استعمال او دطول دکلام پہ بناء باندی مائۃ سرہ درھم ذکر نہ شول، او پہ کثرت معاملاتو یعنی مکیلاتو او موزونا تو کتبی حذف دممیّز راځی، پہ خلاف دوی قول چہ علی مائۃ وثوب نو دلتہ کتبی ثوب معطوف بیان دوی نہ کرحُی، چہ دمائۃ نہ دھم اثواب مراد شی، ځکہ چہ ثوب پہ ذمہ باندی صرف پہ بیع سلم کتبی دلازمیږی او کثرت استعمال پہ مکیلاتو او موزونا تو یعنی مقادیرو کتبی دے، او ثوب مقدار نہ دے لہٰذا دا بیان دمائۃ دپارہ نہ کرحُی۔ لہٰذا پہ دی مثال کتبی بہ متکلم یعنی قائل طرف تہ رجوع کولے شی چہ دمائۃ نہ دوہُ شۂ مراد دی امام شافعی رح فرمائی چہ پہ تولو مواضعو کتبی بہ دمائۃ بیان تہ رجوع کولے شی قائل طرف تہ لہٰذا دمذکورہ مثال یعنی علی مائۃ وثوب پہ شان بہ اوّل مثال کتبی یعنی علی مائۃ ودرھم کتبی ھم مائۃ او دراھم بیانولے شی،

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چہ موبنرہ فرق بیان کړے دے، او ھغہ دا چہ کثرت استعمال پہ بناء علی مائۃ ودرھم کتبی موبنرہ درھم معطوف دمائۃ دپارہ بیان کرحُی، او قائل طرف تہ دغہ ځائے کتبی رلجوع نہ کو و حاصل دا چہ مقادیر کثیر الاستعمال دی نو علتہ کتبی موبنرہ قائل طرف تہ رجُوع نہ کو، او بیان دلالۃ ثابتو و پہ خلاف د علی مائۃ وثوب عُوند مثال کتبی چہ ثوب مقدار نہ دے لہٰذا کثیر الاستعمال نہ دے فافھم والشکر۔

او بیان تبدیل عطف علی قولہ بیاناً ضرورۃ وھو النسخ فی اللغۃ قال اللہ تعم واذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ ثم قال ما ننسخ من آیۃ او ننسھا فعلم انھما واحد ومعنی بیان التبدیل انہ بیان من وجہ وتبدیل من وجہ علی ما قال وھو بیان

لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر يعنى ان الله تعالى اباح الخمر مثلا فى اول الاسلام وكان فى علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل منا انى ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلقه الاباحة فكان فى زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذالك مفاجاة فكان تبديلا فى حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا فى حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذى كان فى علمه فكونه بيانا فى حق الله ﷻ وكونه تبديلا فى حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسانا فانه بيان لموته المقدر فى علم الله ﷻ وتبديل فى حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية فى الدنيا والعقاب فى الاخرة -

ترجمہ:- او یا بہ بیان تبدیل وی دا عطف دے پہ قول دمانؓ بیان ضرورة باندی او هغہ بہ نسخ تہ وائی پہ لغت کښی، اللہ پاک فرمائی او اذا بدلنا الخ یعنی هغہ چہ موبنږه بدل کړو یو آیت پہ ځائے دبل آیت باندی، بیائے وفرمائیل ما ننسخ الخ یعنی هغہ چہ موبنږه ئے منسوخ کړو دیو آیت نه او یائے هیر کړو، پس معلومه شوه چہ دواړه یو شئی دے دمعنی دَ بیان تبدیل دا دہ چہ دا بیان دے من وجه او تبدیل دے بناء پر هغہ چہ دمانؓ ویل، او بیان تبدیل بیان دے دمدّی دَ حکم مطلق هغہ چہ معلوم دے پہ نزد د الله باندی مگر چونکہ مطلق ئے پریخود لے دے، پس پہ ظاهر کښی باقی ګڼی حُکم دیو حق دبشر کښی، یعنی اللہ پاک شراب لره مباح کړل مثلاً داسلام پہ اوّل کښی او دالله علم کښی وو چہ دا بہ حرام کوم، پس دیو مدی نه خامخا، لیکن موبنږه ترئے ونه وئیل ۴ زه کہ بہ شراب لره مباح کوم تر یو خاص مدّی پورې بلکہ مطلق ئے پریخود لو اباحت لره د موبنږه پہ ګمان کښی دا وو چه اباحت بہ تر قیامته پورې باقی وی، بیا هر کله چہ ناسپاه تحریم راغلو دینه پس نو دا تبدیلی شوه زموبنږه پہ حق کښی، حُکما باحت حرمت بدل شو، لیکن پہ حق دصاحب شرع کښی محض بیان وګرځیدلو، د پاره دمیعاد هغه اباحت کوم چہ دهغہ پہ علم کښی وو، پس بیان تبدیل پہ حق دالله کښی بیان شو

او په حق د خلقو کښې تبدیل شو، او دا یعنی بیان تبدیل په منزله د قتل باندې دے کله چه یو انسان بل انسان لره قتل کړی، نو دا بیان شو د هغه موت کوم چه د الله په حکم کښې مقدّر وو، او د خلقو په حق کښې تبدیل شو، ځکه دوی دا گمان کوی که چرته دا قتل شوے نه وے، نو تر بله مُدّی پورې به ژوندے پاتے وے، پس قاتل ولیگد لو د دغه نیتې سے قطع کړله، او دی وجه نه په دغه باندې قصاص او دیت واجبیږی په دنیا کښې او عقاب په آخرت کښې،

**تشریح:** - صاحب المنارؒ د بیان تبدیل بیان کوی، شارحؒ فرمائی چه عبارت د ماتنؒ پسما قبل عبارت او بیان ضرورت باندې عطف دے، تبدیل څه ته وائی ماتنؒ فرمائی چه تبدیل نسخ ته وائی بیا شارحؒ د ماتنؒ تائید ذکر کوی او هغه دا چه پو آیت کښې راځی د اذا بدلنا ایة مکان ایة او بل ځائے کښې راځی ما ننسخ من ایة او ننسها نو د ینه د اپیته ولګیده چه تبدیل او نسخ په یو معنی سره دی او دا یو څیز دے، بیا شارحؒ فرمائی چه معنی د بیان تبدیل دا ده چه د امن وجه تبدیل دے د امن وجه بیان دے، ځکه ماتنؒ فرمائی چه بیان تبدیل بیان د هغه مُدّی حکم مطلق دے یعنی چه تقیید وس سره نه وی او الله پاک ته ئے مدّه معلومه وی لیکن مطلق ئے پریږدے وی نو ظاهر طور باندې باقی گرځی په حق د بشر کښې مثلاً الله پاک شراب مباح گرځولے د اسلام په اوّل دور کښې او د الله پاک په علم کښې دا وه چه دا به دوستو حرامیږی، ځکه مدی نه پس، لیکن دا اباحت ئے هم د اسی مطلقاً پریږدلو او موبنږه ته ئے دی بیان نه دے کړے، چه زه به دا مباح گرځوم تر یو خاص مُدّی پورې بلکه اباحت ئے هم د اسی مطلقاً پریږدلو، لهذا زموبنږه گمان د ا وکړ حُید لو چه گنې دا اباحت به تر قیامته پورې وی ځکه چه څه تعین و مدی په کښې نه وه ذکر شوے، لیکن بیا دینه پس الله پاک نا ساپه شراب حرام وگرځول، لهذا زموبنږه په حق کښې دا تبدیلی شوه ځکه چه کوم څیز مباح دو هغه حرام وگرځید لو لیکن د الله پاک په حق کوم چه صاحب شرع دے دا محض بیان وگرځید لو، د هغه اباحت د میعاد د پاره کوم چه د الله پاک په علم کښې و پاندی نه وو، یعنی دوی خبری بیان راغلو چه دا اباحت مُدّه هم د غه وخته پورے وه، یعنی وخت د تحریم پورې، لهذا دا بیان تبدیل د الله په حق کښې بیان وگرځید لو، او د بشر په حق کښې

تبدیل وکړ حُکم لرو، دی وجه نه دی تر بیان تبدیل وړلے شی، یعنی چه هم بیان وی او هم تبدیل وی، او دا تبدیل دا سی وکلړه لکه قتل یعنی چه کله یو انسان بل انسان لره قتل کړی، نو مقتول چه کوم مرګ د الله پاک په علم کښی مقدر شوے وو، چه دا به په دی وخت باندی مری، نو دغه قتل د قاتل د مقتول و دغه مرګ د پاره بیان وګرځیدلو، یعنی دوی خبری چه د مقتول وخت په علم د الله کښی هم دغه وخت پوری یعنی وخت د قتل پوری وو بس، لیکن د مخلوق په حق کښی دا تبدیل دے، حُکه خلق دا ګمان کوی که چرته قتل شوے نه وے نو یو بله مُدّی پوری به دے ژوندے پاتی شوے وے، لیکن قاتل ولکیدلو او د دغه مُدّه ئے ختمه کړه، لهٰذا د مظنون ژوند او حیات و پاره دا قتل د قاتل تبدیل وګرځیدلو، او دی وجه نه چه چونکه د خلقو ګمان دا دے چه د مقتول ژوند هم د قاتل د قتل په سبب سره ختم شوے دے، په قاتل باندی قصاص او دیت په دنیا کښی واجب کیږی، (قصاص د قتل عمد په صورت کښی او دیت د قتل د اخطاء په صورت کښی) او په آخرت کښی به قاتل ته سزا ملاویږی، وحیداللہ حقانی

وهو جائز عندنا بالنص الذی تلونا قبل ذلك خلافا للیهود لعنهم الله فانهم یقولون تلزم منه سفاهة الله تعالی والجهل بعواقب الامور وهو لا یصلح للالوهیة وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شریعة موسیٰ بشریعة احد ویکون دینه مؤبدًا ونحن نقول ان الله حکیم یعلم مصالح العباد وهو اعلم بهم فیحکم کل یوم علی حسب علمه ومصلحته کالطبیب یحکم للمریض بشربة دواء واکل غذاء الیوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا یحکم بسفاهته بل هو عاقل حاذق یحکم کل یوم علی حسب وما یجد مزاجه فیه ولم یقل من المریض انی ابدلك غذاء بغذاء او دواء باخر وقد صح ان فی شریعة آدم کان نکاح الجزء اعنی حوّا حلالا وکذا نکاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ فی شریعة نوح ۔

**ترجمه**:- او تبدیل جائز دے زمونږه په نزد باندی په سبب د هغه نص سره سره کوم چه دی نه وړاندی موږه بیان کړلو، خلاف ثابت دے، یهودیانو لره په دوی

الله لعنت وکړی ځکه دوی وائی چه دا هسی نه دالله جعل لا نه میږی او دغه شان نا پوهی په انجام دامور و باندی، او دا خبره د خلائے سره صلاحیت لری، او دینه دوی غرض دا دے چه د موسیٰ شریعت منسوخ نه دے، په یو شریعت سره هم او هغه دین همیشه دے، او موټره وایو چه الله پاک حکیم دے د بندګانو په مصلحتونو او حاجتونو باندی خبردار دے، پس حکم کوی هره وخ د خپل علم موافق او مصلحت په اعتبار سره لکه طبیب چه حکم کوی مریض ته په څکلو دوا او خوړلو دغذا باندی یوه وخ، او بله وخ دغې خلاف نو په دی سره به حکم نه شی کیدلے د حکیم په کم عقلی باندی بلکه دا یو بنیاد او ماهر دے چه د رکوی هر وخ هغه دوائی چه د مریض د مزاج سره برابر وی، او مریض ته دا نه وائی چه زه تا د پاره غذا او دوائی بدلوم پس دا دینه اوصحیح وه په شریعت دا دم کښی نکاح د جز سره (یعنی حوا) حلاله او دغه شان نکاح د خویندو سره د پاره د روس حلاله وه، بیا منسوخ شول په شریعت د نوح کښی.

**تشریح** :- صاحب المنار فرمائی چه بیان تبدیل زمونږه یعنی د اهلسنت والجماعت په نزد باندی جائز دے دوی اٰیت په دوه سره واذا بدلنا اٰیة خلاف ثابت دے، یهود یانو لره ځکه دوی وائی چه بیان تبدیل مستلزم دے جعل د الله لره او هغه دا سی چه که الله یو حکم بدلوی اول د رکوی مثلاً حلت بدلوی په حرمت سره یا په عکس د دی نو دا به د دی وجهی نه وی چه د تبدیل شده خیزد انجام ته الله بے خبره وی مثلاً د حلت حکم د رکو لو وخت کښی ورته د اعلم څوچه دا د بندګانو د پاره بنه نه دے ځکه بیائے بعد کښی بدلوی چه بعد کښی به په علم راشی او جعل چونکه د الوهیت او خدائے سره مناسب نه دے، دی وجه نه بیان تبدیل دوی جائز نه منی، شارح فرمائی چه د دوی دغه منلو غرض دا دے چه شریعت موسوی منسوخ نه دے په یو شریعت سره هم او دین دهغه به همیشه دی، بعض یهود تبدیلی منی خو هغوی وائی چه دین اسلام صرف د عرب د پاره دے فقط، نه پر ه امت لره، موټره وایو چه دالله د طرف نه د حکم بدلیدل او د هغه په ځائے پل را تلل پر جعل د الله نعوذ بالله دلالت نه کوی بلکه الله پاک یو حکیم ذات دے، او د بنده د مصلحت او حاجت نه بنه خبردار دے نو فیصله کوی هره وخ د خپل علم او مصلحت موافق مثلاً یو طبیب وی چه هغه مریض ته نن وخ د یو دوا او غذا د خوړلو حکم د رکوی صبا د بله نو دا د حکیم په جعل خو دلالت نه کوی بلکه د حکیم په د بنیاد تیا او ماهر والی باندی دلالت کوی، چه هره وخ د مریض ته هغه څیز د رکوی کوم چه د ده مزاج

موافق دی او مریض تہ دا نہ وائی چہ اوس دا دوا اخلہ او دا غذا استعمالوی او بعد کښی بہ دا بدلوم وغہ شان اللہ پاک ھم دا نہ فرمائی چہ اوس دا حکم دے او بیا بہ دا بدلوم، دقہ صحیح الخ سرہ شارح دخپل مسلک تائید ذکر کوی، او ھغہ دا چہ دخپل جزء سرہ نکاح پہ شریعت د آدم علیہ السلام کښی جائز وہ حکہ حوا بی بی ئے خپل جزء او نکاح ئے د ورسرہ کړی وہ او وغہ شان دخپلے خور سرہ نکاح جائز وہ، ملاحظہ کړی قصہ د قابیل او دھابیل لیکن د نوحؑ پہ شریعت کښی بیا منسوخ شوہ تبدیلی راغلہ کہ نہ وے ولے بہ داسی کیدل، فتدبر۔

ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ۔

ترجمہ ۔ او محل د نسخ ھغہ حکم دے چہ احتمال د وجود او عدم فی نفسہ لری پہ دی شان چہ یو امر ممکن عملی وی او نہ دی بالذات واجب، لکہ ایمان شو، او نہ ممتنع دی بالذات لکہ کفر شو حکہ وجوب د ایمان او حرمت د کفر پہ یو دین کښی ھم منسوخ نہ وے، او نہ نسخ قبلوی،

تشریح ۔ صاحب المنارؒ فرمائی چہ محل د نسخ یعنی چہ پہ کوم شیز باندی چہ نسخ وارد یږی نو دا یو حکم شرعی دے، لہذا د غہ محل بہ داسی شیز وی چہ فی نفسہ ھم د وجود احتمال لری، او ھم د عدم یعنی عملا چہ ممکن وی، د غہ امر ممکن عملیاً عبارت کښی مکناً سرہ احتراز راغلو د واجب او ممتنع نہ او پہ عملیا سرہ احتراز راغلو د ھغہ امر نہ چہ عقلاً خو ممکن وی لیکن عملاً نہ پس (وی) حاصل دا چہ محل د نسخ ھغہ امر لشی واقع کیدلے چہ ھغہ بالذات واجب وی، یعنی حسن لذاتہ وی لکہ ایمان باللہ شو نو اوس پہ یو دین کښی ھم دا ایمان وجوب منسوخ شوے نہ دے، چہ ایمان پہ اللہ واجب نہ وے، او نہ بہ محل د نسخ ممتنع وی یعنی قبیح لذاتہ بہ نہ وی لکہ کفر شو، نو حرمت د کفر ھم پہ یو دین کښی منسوخ شوے نہ دے، چہ کفر حلال کړ شیدلے وی، او نہ ایمان او کفر نسخ قبلوی،

ولم يلتحق به ما يأتي في النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لا نه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم

النسخ وقد قالوا فی نظیرہ تمتعوا فی داركم ثلثة ایام خطابا لقوم صالحؑ وتنزیعون سبع سنین وابا حکایة عن قول یوسفؑ کل ذلك غلط لانه من الاخبار والقصص والاولی فی نظیرہ قولهؑ فاعفوا واصفحوا حتی یاتی الله بامرہ وقولهؑ فاسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا ونحوہ ۔

ترجمہ :- اوند بہ ملحق کیبری پہ وغہ حکم پوری ھغہ شیز چہ منافی وی دلنسخ سرہ توقیت نہ وا عطف دے، پہ قول د ھغہ یحتمل الوجود باندی حکہ ھر کلہ چہ پہ دی پسی توقیت ملحق شی نو دغہ وخت نہ بہ وراندی نہ منسوخ کیبری خامخا او دینہ پس بہ بیاد نسخ الی نہ کیبری، او دوی دوی پہ نظیر کښی ولی دی داقول تمتعوا فی داركم ثلثة ایام کوم چہ قوم صالح تہ خطاب دے، او تنزیعون سبع سنین وابا حکایت د قول د یوسفؑ نہ او وا قول غلط دی، حکہ دا اخبار او قصص سرہ تعلق لری او اولی پہ نظیر کښی د اقول د الله تعالیٰ راوړل پکار دی، فاعفوا واصفحوا حتی یاتی الله بامرہ او د اقول د الله تعالیٰ فاسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا ۔

تشریح :- صاحب المنارؒ بل شرط ذکر کوی د نسخ د پارہ او ھغہ دا چہ کوم حکم باندی نسخ وارد یږی ھغہ پس بہ الحاق د وقت نہ وی راغلے، یعنی دوی چہ پہ یو خاص وقت پوری د ھغہ حکم وی حکہ کہ چیرتہ حکم د وقت وی نو کوم خاص وقت پوری چہ ئے توقیت راغلے وی ھغہ پوری بالکل نہ منسوخ کیږی او د ھغے نہ پس دسرہ د ھغہ حکم پاتی کیږی نہ نو نسخ بہ پہ خو ځکہ وایی دہ شی، بیا شارحؒ فرمائی چہ خلقو د ھغہ حکم چہ د موقت وی پہ مثال کښی دا د وا پارہ آیتہ راوړی دی تمتعوا فی داركم ثلثة ایام کوم چہ قوم صالح تہ خطاب شوے دے، قوم صالحؑ ناقة الله ذبحی کړی وہ، الله پہ دوی عذاب لیږلو اراد ہ وکړلہ نو اوّل ئے درتہ وفرمائیل چہ درے ورځی فائدہ حاصلہ کړی پہ خپلو کورونو کښی، بل نظیر و تنزیعون سبع سنین وابا، دابطوی حکایت الله پاك د یوسفؑ قول ذکر کوی کوم چہ ھغہ د وخت د بادشاہ ذوالقرنین د خوب د تعبیر پہ طور ھغہ ویلے د دچہ وۀ کالہ پرلہ پسی فصلونہ وکړی او غلہ جمع کړی دینہ پس بہ وۀ کالہ بیاد قحط راځی چہ تاسو وتہ تیار ئے، (قصہ تفاسیر و کښی ذکر وی)

شارحؒ ردّ کوی پہ دی نظر ینو باندی چہ دا قول غلط دی ځکہ خبرہ پہ نسخ کښی روانہ دی او نسخ احکامو سرہ تعلق ساتی او احکام دا مثلاً سرہ او مذکورہ نظائرو خو اخبار او قصص سرہ تعلق نۍ، بیا خپلہ طرف نہ شارحؒ نظیر پیش کوی فرمائی چہ او لی دا دہ چہ ددی پہ نظیر کښی وویلے شی فاعفوا واصفحوا حتی یاتی اللہ بامرہ نو دلتہ کښی د عفوہ او صفح یعنی اعراض کولو حکم شوے، مومناتو نرخو ترد ایان دامر الٰہی پورې (امر الٰہی نہ مراد جہاد دے،) یا قول دَ اللہ پاک فاسکوھن حتی یتوفیھن الموت او یجعل اللہ لھن سبیلاً کوم چہ پہ بارہ د زانیہ ښځو کښی وارد شوے دے او داسک حکم شوے دے، انتہائے راغلی پہ مرګ باندی او یا دا چہ اللہ وس لرونکے شہ بلہ لاس نہ مقرر کړی او ھغہ لاس نہ درجم او کوړہ ورکولو دہ، وحیدالزمانؒ

اوتابید ثبت نصا او دلالۃ عطف علی قولہ توقیت فانہ اذا لحقہ تابید ثبت نصا بان یذکر فیہ صریحا لفظ الابد او دلالۃ کالشرائع التی قبض علیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقبل النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ وکذا الانبی بعد نبینا فلا ینسخ ما قبض علیہ ھو وقد ذکروا فی نظیر التابید الصریح قولہ فی حق الفریقین خالدین فیہا ابدا واورد علیہ بانہ یمکن ان یراد بہ المکث الطویل واجیب بان ذلک فیما اذا اکتفی بقولہ خالدین کما فی حق العصاۃ واما اذا اقرن بقولہ ابدًا فانہ صار محکما فی التابید الحقیقی والکل غلط لانہ فی الاخبار دون الاحکام والاولی فی نظیر قولہ تعالی فی المحدود فی القذف ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا لانہ لا ینسخ ۔

ترجمہ:۔ او تابید ثابت دی نصًا یا دلالۃ دا عطف دے پہ قولہ دمانتؒ توقیت باندی ځکہ چہ ھر کلہ پہ حکم پورې د تابید الحاق ثابت شی، پہ نص سرہ پہ دی شان چہ مصرحہ پہ کښی لفظ دابدًا ذکر شی او یا دلالۃ ثابت شی لکہ ھغہ شرائع چہ رسول اللہ پہ ھغے باندے وفات شوے وی، نو ھغہ نسخ نہ قبلوی، ځکہ صریحی تابید خو د نسخ منافی دے او ھغہ شان لا نبی بعد نبینا یعنی نبی زمونږہ د نبی پسی نشتہ دے، لہٰذا ھغہ امور چہ نبی علیہ السلام پہ وفات شوے وی نہ بہ منسوخ کیږی، او وی ذکر کړی وی پہ نظیر د تابید صریح کښی

ما قول کوم چه یه حق دوه فرقه کښی شوے دے، خالدین فیها ابدا، او یه دی باندی دا اعتراض وارد شوے دے، چه ممکنه ده چه دینه مراد دیر وخت تیرول وی، جواب دا ورکړے شوے دے چه کچرته خبره وغه وے نو بیا به اکتفا کړے شوی وه یه خالدین باندی لکه یه حق دعا صیانو کښی لیکن هر کله چه ئے ورپوری پیوسته کړو لفظ ابدا دا لره نو دا محکم وګرځیدلو، یه حقیقی تابید کښی او دا قول غلط دی، حُکه دا اخبار وسره تعلق لری نه احکامو سره او اولیٰ یه نظیر کښی دا قول و الله تعالیٰ دے، کوم چه یه باره د مخدوه فی القذف کښی دے، ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حُکه دا نسخ نه قبلوی،

تشریح:- عبارت د متن او تابید لغ عطف دے، یه ما قبل عبارت توقیت باندی مطلب دا چه یه حکم پوری یه الحاق د تابید نه وی راغلے دا سی تابید چه یا صراحتاً یه نفی سره ثابت وی او یا دلالة ثابت وی، حُکه چه هر کله دا خبره ثابته شی چه دا حکم یه همیشه او موبد وی نو هغه یه نسخ نه قبلوی، صراحتاً تابید دا چه لفظ ابداً او رسوه وګڼلو دلالتاً دا چه هغه اهوی چه د نبی علیه السلام یه دوران کښی منسوخ نه وی او بیا نبی علیه السلام وفات شوے وی، نو د نبی علیه السلام نه پس خو به بل نبی راځی نه او یه دوران د نبی علیه السلام کښی نسخ نه ده راغلی نو دا دلالت یه دی کوی چه دا احکام موبّد وی لهٰذا نسخ به نه قبلوی بیا شارح رح فرمائی چه خلقو د صریحی تابید مثال هغه آیت ذکر کړے دے کوم چه دوه فرقو یعنی مومنینو او کفارو باره کښی راغلے دے چه مومنین به جنت کښی وی خالدین فیها ابداً او کافران به دوزخ کښی وی، خالدین فیها ابداً په دی باندی دوسره چا اعتراض کړے دے، شارح رح هغه هم راانقل کوی او بیلئے جواب هم نقل کوی، اعتراض دا چه کید شی دلته کښی د خلود ابداً نه مراد دیر وخت تیرول وی او همیشه والے ترینه مراد نه وی لیکن دینه شارح رح جواب نقل کړے او هغه دا چه کید شی چه دیر وخت نه آیت کنایه وے، نو بیا مرن خالدین ته هم کافی وو، ابداً ته ضرورت نه وو، لکه یه حق د کنا هکار مومنانو مثلاً د خولګ چه قتل کړی مسلمان ته نو هغه د پاره خالداً فیها لفظ راغلے دے، نو دینه مراد دیر ساعت تیرول وی لیکن هر کله چه د رسوه د ابداً لفظ راوړلو نو دا حکم محکم وګرځیدلو یه حقیقی تابید کښی یعنی دا نه چه دیره وخت بلکه همیشه والے ترینه مراد دے، لهٰذا مسلمان به همیشه جنت کښی وی دا نه چه آخر کښی یه وځی پس دیر وخته او کافران به همیشه دوزخ کښی وی دا نه

چه آخر کښی یه ترینه وئی پس د ډیر وخته ،

شارح یه دا اکل غلط سره ردّ کوی هم پدې ذکوره نظیر باندې هم ئے په اعتراض باندې هم ئے په جواب باندې او هغه داچه خبره څوز مونږ نه پریکم موبّد کښی نه وانده ده ، او حکم په انشاء کښی وئی نه خبر کښی او مذکوره نظیر د اخبار وشخړه ده ، والاولی الخ لهذا بهتر نظیر وصریحی تابید دا آیت دے کوم چه محدود فی القذف باره کښی دے ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا ، حکم عدم قبولیت نسخ نه قبلوی ، وحیل الله حقانی -

وشرط التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل یعنی لابد بعد وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیه من اعتقاد ذلك الامر حتی یقبل النسخ بعده ولا یشترط فیه فصل زمان یتمکن فیه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لابد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ ولنا ان النبیؑ امر بخمسین صلوة فی لیلة المعراج ثم نسخ مازاد علی الخمس فی ساعة ولم یتمکن احد من النبیؑ والامة من فعلها وانما یتمکن النبیؑ من اعتقادها فقط وانه امام الامة فیکفی اعتقاده من اعتقادهم فکانهم اعتقدوها جمیعا ثم نسخت -

ترجمه :- او شرط د نسخ قدرت حاصلیدل دی په اعتقاد د قلب باندې زمونږ په نزد باندې نه دا چه قدرت د فعل یعنی لابد کاوه پس د رسیدلو د امر نه په طرف د مکلف باندې د لږې زمانې نه چه قدرت حاصل کړي په هغې کښی په اعتقاد قلبی باندې د دغه امر تردې چه دینه پس نسخ قبوله کړي او په دې کښی د دومره زمانه فاصله شرط نه ده چه قدرت حاصل کړي په کښی په کولو د دغه امر باندې خلاف ثابت دے معتزله لره حکم د دوی په نزد باندې لابدی ده د زمانه د قدرت د فعل نه تردې چه نسخ قبوله کړي ، او زمونږ نه دلیل دا دے چه د معراج په شپه باندې نبي علیه السلام نه په پنځوس مونځونو باندې امر وشو ، بیا پرېوساعت کښی د پنځه نه علاوه منسوخ شول ، او نه نبیؑ او نه اُمّت قادر وشوه د هغې په کولو باندې او نبي علیه السلام صرف د هغې په اعتقاد کولو باندې قادر وشو ، او نبي علیه السلام چونکه د امت امام دے ، لهذا د هغه اعتقاد د دوی د اعتقاد نه کافی دے ، گویا د دوی کولو

اعتقاد ولرلو دے غه مونځونو بیا منسوخ شول۔

**تشریح** ۱۔ صاحب المنارؒ شرط د نسخ بیانوی او هغه دا چه دیو امر د منسوخ کیدلو دپاره لازمی ده زمونږه په نزد باندی د رسیدلو دے غه امر نه په طرف د مکلّف باندی دومره زمانه پکار دی چه دا مکلّف په کښی صرف دے غه امر د حقیقت اعتقاد قدر وکړی او هم کله چرے اعتقاد وکړی که دهغې نه پس منسوخ شی نو خیر دے دا نه چه خامخا دومره وخت به پکار وی چه مکلّف په کښی دغه امر وکړی شی ا و بیا منسوخ شی ، بلکه معتزله چه وائی چه دومره وخت ئې امر منسوخ کیدلو دپاره پکار دے چه دغه امر باندی په عمل وکړے شی مونږه وایو چه نبی علیه السلام ته په شپه د معراج کښې د پنځوس مونځونو حکم د شوه نبی علیه السلام په ابتداء سره په هغه کښی نسخ راتله تردی چه پینځه نه علاوه قول منسوخ شول او دا نسخ په هغه ساعت کښی را غله کوم چه زمکه ته د نزول نه قبل وو، نبی علیه السلام ته په دغه مونځونو باندی د عمل کولو په اندازه په وخت باندی قدرت نه وو حاصل شوے بلکه صرف دا اعتقاد وخت وی ته ملاؤ وو، او امت ته هم نه ملاؤ شوے باوجود دے دینه نسخ را غله ،

**وَاِنَّہٗ لَاِمَامِ الْحَ** سره شارحؒ دفع دیو سوال کوی او هغه دا چه امت ته خو د اعتقاد موقع هم نه وه ملاؤ شوی حکه آسمان کښی نسخ را غلی وه ، زمکی ته لا خبره نه وه رارسیدلی ، نو څرنګه مونځونه منسوخ شول ، جواب دا دے چه نبی علیه السلام ته خو د اعتقاد موقع ملاؤ شوی وه او هغه دا امّت امام دے لپسی دا امت دا اعتقاد نه د هغه اعتقاد کفایت کوی لکه یا قول امّت په اوّل اعتقاد ولرلو بیا په کښی نسخ راغله ، **وحید الله حقّانی**

> لما ان حکمه بیان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا یحتاج الی وجود التبع البتة وعندهم هو بیان مدة العمل بالبدن فلا بد ان یتمکن من الفعل البتة ۱۲

**ترجمه** ۱۔ وجه دا ده چه حکم د نسخ بیان د مدی د حکم دے د پاره د عمل د قلب زمونږه په نزد باندی د حیثیت د اصل نه او د عمل د بدن د پاره د حیثیت د تبع نه پس هر کله چه اصل موجود شی بیا حاجت نشته دے د وجود د تبع ته خامخا ، او په نزد د هغوی باندی د مدی

دعمل دے په بدن سره پس لابدی ده چه په فعل باندی قدرت حاصل کړے شی خامخا،

تشریح :- صاحب المنارؒ داختلاف بنیاد بیانوی زمونږه او دمعتزله په مابین کښی راخیږی واضحه وی چه دمعتزله سره هم مسلک بعض زمونږه مشائخ هم دی او بعض اصحاب دشافعیؒ او احمد بن حنبلؒ هم دی، او هغه داچه زمونږه په نزد باندی دنسخ حکم اوسی چه دحکم مدّه وښودل شی، دعمل دقلب دپاره یعنی دومره وخت ملاؤ شی چه دقلب په اعتقاد جازم راشی که بیامنسوخ شی، یاک نشته حُکه عمل دقلب اصل دے او دعمل دبدن تابع دی دحکم دے خو من حیث التبع حُکه چه کله اعتقاد جازم راشی نو هله به عمل کیږی، لهذا اصل دقلب اصل شو او عمل دبدن دائے تابع شو، او کله چه اصل موجود وی تابع ته ضرورت نه وی لهذا دعمل دقلب په موجود والی سره عمل دبدن ته بیا حاجت نشته دے، او معتزله وائی چه حکم دنسخ بیان دمدی دحکم دے، دعمل دبدن دپاره یعنی یو امر به هله منسوخ کیږی چه دنسخ اودغه امر په مابین کښی دومره فاصله ملاؤ شی چه مکلّف په په دغه امر باندی په عمل کولو باندی قادر کیدے شی، لهذا لابدٌ دیو امر دمنسوخ کیدو دپاره دقدرت حاصلیدلو نه په فعل دوغه امر باندے خامخا،

تشریح شرع فی بیان ان ایة حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة اولا فقال والقیاس لایصلح ناسخا ای لکل من الکتاب والسنة والاجماع والقیاس لان اصحابهؓ ترکوا العمل بالرای لاجل الکتاب والسنة حتی قال علیؓ لو کان الدین بالرای لکان باطن الخف اولی بالمسح من ظاهره لکنی رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم مسح علی ظاهر الخف دون باطنه وکذا الاجماع فی معنی الکتاب والسنة واما عدم کون القیاس ناسخا للقیاس فلان القیاسین اذا تعارضا فی زمان واحد یعمل المجتهد بایهما شاء لشهادة قلبه وان کانا فی زمانین یعمل المجتهد باخر القیاس المرجوع الیه ولکن لا یسمی ذلک نسخا فی الاصطلاح وکان ابن شریح من اصحاب الشافعیؒ یجوز نسخ الکتاب والسنة بالرای والا فمذهب عامة علمائنا منهم یجوز نسخ الکتاب بقیاس مستخرج منه -

ترجمہ :- بیا شروع شوماتنؒ چه په څلور حجتونو کښی کوم یو حجت دنا سخ والی

صلاحیت لری اونه لری، پس فرمائی چه قیاس صلاحیّت نه لری دنا سخ والی یعنی نه دکتاب اونه سُنّت اونه اجماع او قیاس، حُکه چه صحابه کرامؓو په رائے سره عمل ترک کړے دے دکتاب اوسنت دوجهی نه، تردی چه علیؓ فرمایل په کرته دین په رائے باندی دے نو باطن دموزو اولی وے په مسح سره د ظاهر دهغے نه، لیکن مارسول الله صلی الله علیه وسلم لیدے دے چه هغوی مسح کوله په ظاهر دموزو باندی، نه په باطن باندی او دغه شان اجماع هم په یعنی دکتاب اوسنت کښی ده، اوهر چه قیاس ولے ناسخ دقیاس نه کړئی، نو دوجه داده چه کله دوه قیاسه متعارض شی په یوه زمانه کښی، نوعمل به کوی مجتهد په کوم یوچه خوښه ځپل شاهات قلبی په روسره، اوکه چرته په دوه زمانو کښی وی نو مجتهد به په آخری قیاس باندی عمل کوی کوم ته چه رجوع کړے شوی ده، لیکن دا په اصطلاح کښی په نسخ سره نه دے مسمّی ابن شریح کوم چه د اصحاب شافعیؒ نه دے، هغه ځائی چه نسخ دکتاب اوسنت په رائے یعنی قیاس سره جائزده، اوانماطیؒ ردوی نه روائی چه نسخ دکتاب جائزده په هغه قیاس سره کوم چه دکتاب نه مستخرج وی،

**تشریح:** حضرت شارحؒ دماتنؒ دراتلونکی عبارت غرض بیانوی اوهغه داچه دماتنؒ غرض دراتلو نکی عبارت دهغه حجّت بیان دے درجے اربعه نه، کوم چه دنا سخ والی صلاحیّت نه لری اوکوم چه ئے نه لری، فرمائی چه قیاس دنا سخ والی صلاحیّت نه لری، یعنی نه دکتاب اونه دسنّت اونه داجماع اونه دقیاس، حُکه چه صحابه کرامؓو دکتاب اوسنت په مقابله کښی خپله رائے ترک کړی ده، نو دینه معلومه شوه چه قیاس دکتاب اوسنت دپاره ناسخ نه کړئی، لکه حضرت علیؓ فرمائی چه کرین په رائے باندی وے، نومابه دا فتوی ورکړی وه چه دموزو په باطن یعنی لاندنی حصّه باندی مسح کول اولی دموزو دظاهر طرف نه، لیکن چونکه مارسول الله صلی الله علیه وسلم لیدلے دے چه هغوی به په باطن باندی مسح کوله،

شارحؒ فرمائی چه دکتاب اوسنت په معنی کښی اجماع هم ده، یعنی خرنگه چه دکتاب اوسنت دپاره، قیاس ناسخ نه کړئی، دغه شان داجماع دپاره هم نه کړئی، حُکه دکتاب اوسنّت په شان اجماع هم قطعی دلیل دے، اوهر چه یو قیاس دبل قیاس ناسخ نشی جوړیدے نو وجه داده چه کله قیاسینو کښی تعارض راشی نو یا به په یوه زمانه کښی وی او یا به په جُدا کښی، که یوه زمانه وی نو د مجتهد میلان قلبی چه کوم قیاس طرف ته وی هم هغه عمل وکړی اوکه جُدا زمانه وی، نو چه کوم

ا آخری قیاس وی پہ هغہ د عمل وکړی حُکم چہ هغہ مرجوع الیہ دے یعنی آخر کښی هم هغہ
انہ رجوع شوے وی، لیکن پہ دواړو صورتو نو کښی چہ یو قیاس پریخودلے شی، نو دی وجہ نہ
انچہ دویم قیاس داوّل وحکم انتہاء بیان کړی دہ، او هغہ د پارہ ناسخ گرځیدلے دے، حُکم چہ
اچہ حکم انتہا او نسخ رائی نو دا بہ د هغہ حسن د انتہاء دوجہ نہ وی کوم چہ پہ دغہ حکم کښی د اوّل
انہ موجودہ وی، او دیو حکم د حسن او قبح پہ انتہا کښی رائے کار نہ ورکوی، بلکہ پہ دویم قیاس
ہ دی وجہ نہ عمل کولے شی چہ کوم قیاس متروک کړے شو هغہ غلط وو صحیح نہ وو، دی وجہ
ز یو قیاس ترک کول او بل باندی عمل کول دی فعل تہ څوک پہ اصطلاح کښی نسخ نہ وائی،

ابن شریح وائی چہ پہ قیاس سرہ د کتاب او سنّت نسخ جائز دہ وجہ دا دہ چہ نسخ پہ
شان د تخصیص دہ او تخصیص پہ قیاس سرہ جائز د کتاب او سنت، لهذا النسخ بہ هم جائز وی
ز جائزہ وایو چہ د نسخ قیاس پہ تخصیص باندی کول دا قیاس مع الفارق دے، حُکم تخصیص
خوبیان دے او نسخ خو رفع او ابطال دے، فاین هذا من ذلک،

ابوالقاسم انماطی گوم چہ د شوافعو نہ دے هغہ وائی چہ کوم قیاس ثابت وی پہ کتاب او
سنّت سرہ نو پہ هغہ سرہ د کتاب او سنّت نسخ جائز دہ حُکم چہ د کتاب نہ کوم قیاس ثابت وے
ہ گویا د اکتاب شو او د کتاب د پارہ ناسخ کتاب گرځیدلے شی، او کوم قیاس چہ ثابت شی پہ سنت
سرہ هغہ پہ شان د سنت دے او د سنّت د سنّت ناسخ گرځی، وحید اللہ حقانی،

وکن الاجماع عند الجمهور لا یصلح ناسخا للشئ من الادلة لانہ عبارة عن اجتماع
الاراء ولا یعرف بالرای انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام یجوز نسخ الاجماع بالاجماع
ولعله اراد به ان الاجماع یتصور ان یکون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة
فینعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة یجوز نسخ الکتاب بالاجماع لان
المؤلفة قلوبهم مذکورون فی الکتاب وسقط نصیبهم من الصدقات بالاجماع
المنعقد فی زمان ابی بکر رض قلنا کان ذالك من قبیل انتهاء الحکم بانتهاء العلة وقیل
نسخ ذلك بحدیث رواه عمر رض فی خلافة ابی بکر رض واجمعوا علی صحته ولکن
نسی الحدیث من القلوب ۱۲

ترجمہ ۱- او دغہ شان اجماع په نزد د جمهورو باندی ، صلاحیت
نه لری د نسخ دیو شئ دا دلله نه ، حُکمدا عبارت ده د اجماع د اراء نه او نه پیژندل کیږی
په رائے سره د حسن انتهاء د مخر الاسلام ویلی دی چه نسخ د اجماع په اجماع سره
جائزه ده ، او کیه ے شی چه ده ؒ په دی سره اراده کړی وی د اچه اجماع اوّل دیو مصلحت
تصور و کړی بیا د غه مصلحت بدل شی پس اجماع سفقده شی کومه چه دا دلّ د پاره ناسخ شوے
او په نزد د بعض معتزله باندی نسخ د کتاب په اجماع سره جائزه ده ، حُکمد مولفة القلوب ذکر
شوے دے ، په کتاب کښی او بیاد دوی حصّه د صدقاتو بالاجماع ساقط شوی ده ، کومه
چه منعقده شوی وه په زمانه د ابوبکر ؓ کښی ، مونږ ه دا بو چه داد قبیلے د انتهاء د حکم نه
ده په انتهاء د عِلّت سره او چا ویلی دی چه د دی نسخ راغلی ده په هغه حدیث سره کومه چه
عمر ؓ روایت کړے وو په خلافت د ابوبکر ؓ کښی ، او د دی په صحت باندی ے اجماع کړی ده
لیکن بیا د خلقو زړه نو هیر کړے شو ،

تشریح ۱- حضرت ماتن ؒ فرمائی چه د قیاس په شان اجماع هم د دی صلاحیت نه لری
چه دا د کتاب او سنت او قیاس او اجماع د پاره ناسخ و کړی ، حُکمد اجماع کښی هم د اراء جمع شوی دی
او په رائے سره د حسن انتهاء نه پیژندل کیږی او یو حکم چه منسوخ کیږی کوم د خت کښی لو د ے
نه چه د غے حکم کښی کوم حسن دو ، هغه غیر څرګندی وو ، مخر الاسلام ویلی دی چه په اجماع سره
دا اجماع نسخ جائزه ده ، د ۵ باندی چونکه دا اعتراض ادس وارد ے ری چه په باب د نسخ
کښی ده ویلی دی چه نسخ بالاجماع جائز نه ده ، او په باب الاجماع کښی وائی چه نسخ د اجماع جائز
د ۵ د اخو تضاد راغلو د د ۵ ؒ په کلام کښی نو شارح ؒ جواب ورکوی په لعله اراد الخ سره حاصل
دا چه په باب د نسخ کښی چه دے وائی نسخ بالاجماع جائز نه ده ، نو مراد دا چه اجماع به
نه منعقد کیږی ، خلاف د کتاب او سنت او هم چه په باب د اجماع کښی وائی چه نسخ د اجماع بالاجماع
سره جائزه ده نو کیدے شی د ده مطلب دا چه اوّل اجماع یو مصلحت اختیار کړے وی ، بیا چونکه د هغه
مصلحت بدل شی نو بیا بله اجماع منعقد ه شی ، کومه چه د اوّل د پاره ناسخ گرځی ، گو یا حسن نه دوه
پس بله اجماع منعقد ه شوه د اوّل په خلاف د الله په توفیق سره ،

بعض معتزله وائی چه د کتاب نسخ په اجماع سره جائزه ده او هغه دا سی چه په قرآن کښی
د صدقاتو مصرف په باب کښی د مولفة القلوب (یعنی هغه خلق چه د هغوی د تالیف قلب

یعنی زړونو لمړه اسلام تر ما څل کولو پاره یه صدقه ورکولے کیده) ذکر شته دے، بیا ده وی رضی اللہ عنہ صدقه نه یه اجماع سره ساقط شوه یه زمانه د ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کښی مونږه جواب ورکړو چه حکم انتهاء د علت په انتهاء سره هم رائی او دلته کښی هم دغه شان ده حکمه چه مولف اللقوب یه صدقه دی د پاره ورکولے کیده چه اسلام قوی شی یعنی اسلام ضعیف وو، نو دوی ته د صدقے ورکولو علت ضعف د اسلام وو، هر کله چه دغه علت ختم شو او اسلام یو فاتح دین وګرځیدلو، نو دغه حکم هم ساقط شو، دی وجه نه، چه اجماع د دغه حکم ساقط کړو، چا د اویلی وی چه دغه حکم د کتاب په هغه حدیث سره منسوخ شوے دے، کوم چه په زمانه د ابوبکر رضی اللہ عنہ کښی حضرت عمر رضی اللہ عنہ روایت کړے وو، او صحابه کرامو رضی اللہ عنہم اجماع کړی وه په صحت د دغه حدیث باندی نکن بیا د خلقو د زړونو نه هیر کړے شو، وحید اللہ حقانی اکوړوی،

> وانما یجوز النسخ بالکتاب والسنة متفقا و مختلفا فیجوز نسخ الکتاب والسنة وکذا یجوز نسخ السنة بالسنة والکتاب فهی اربع صور عندنا خلافا للشافعی رحمه اللہ فی المختلف فلا یجوز عنده الا نسخ الکتاب بالکتاب والسنة بالسنة تمسکا بانه لو جاز نسخ الکتاب بالسنة لیقول الطاعنون ان الرسول صلی اللہ علیه وسلم اول ما کذب اللہ فکیف یومن باللہ بتبلیغه ولو جاز نسخ السنة بالکتاب لیقول الطاعنون بان اللہ تعالی کذب رسوله فکیف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لازم علینا فی المتفق ایضا وهو صادر من السفهاء الجاهلین فلا یعبا به، ۱۲

**ترجمه**:- او نسخ جائز ده په کتاب او په سنت سره هم موافق طور او هم مختلف وی پس جائز ده نسخ د کتاب په کتاب او په سنت سره او دغه شان نسخ جائز ده د سنت په سنت په کتاب سره پس دا څلور صورتونه شول زمونږ ده په نزد باندی، خلاف ثابت دے امام شافعی رحمه اللہ لره په مختلف صورت کښی پس دده په نزد باندی جائز نه ده، نسخ مګر د کتاب په کتاب او د سنت په سنت سره، ده دا دلیل نیولے دے، چه که چرته جائز شی د کتاب نسخ په سنت سره، نو طعن کونکی به وائی چه رسول صلی اللہ علیه وسلم هغه کس دے چه اول ده د اللہ تکذیب کړے وو ده په تبلیغ به څرنګه ایمان راوړے شی په اللہ باندی، او که چرته نسخ د سنت په

کتاب سره جائز شی نو طعن کونکی به دائی چه هر کله الله د خپل رسول ﷺ تکذیب کړے نو دده قول به خرنگه رشتیا وګڼل شی، مونږه وایو دی طعن په مثل باندی خو په موافق کښی هم نشته او د اطعن چونکه د عقل او جاهل خلقو نه صادر دے لهذا اعتماد په نه دے پکار،

تشریح:- په ادله اربع کښی کتاب او سنت د ناسخ والی صلاحیت لری بیا کتاب او سنت موافق او مختلف دواړه ناسخ کړئ زمونږه په نزد باندی موافق دا معنی چه کتاب ناسخ وګرځی د کتاب او سنّت د سنت او مختلف دا معنی چه کتاب د پاره ناسخ سنّت وګرځی او سنت د پاره ناسخ کتاب وګرځی، پس داکل څلور صورتونه جوړیږی او هغه دا چه نسخ د کتاب په کتاب سره، په سنت سره نسخ د سنّت په سنّت سره، په کتاب سره امام شافعیؒ فرمائی چه د کتاب نسخ خو په کتاب سره جائز ده لیکن په سنّت سره ناجائز ده، دغه شان د سنّت نسخ په کتاب سره جائز ده مګر په کتاب سره ناجائز ده،

د کتاب نسخ په سنت سره جائز دے نه ده، امام شافعیؒ دا دلیل نیولے چه بیا به طعن کونکی دا دائی چه هر کله رسول الله د الله تکذیب کوی او د هغه حکم منسوخ کوی نو دده په تبلیغ سره به څوک خرنګه په الله ایمان راوړی، او که د سنّت نسخ په کتاب سره راشی نو بیا به طعن کونکی دا دائی چه د الله په خپله د خپل رسول تکذیب کوی نو بل به ئے څه تصدیق د قول وکړی، مونږه وایو چه دی طعن نه خلاصے په یو حالت کښی هم نشته موافق صورت کښی هم چونکه بیا به هم خلق یعنی طعن کونکی دا دائی چه الله په خپله د خپل ځان تکذیب کوی نو مونږه به ئے څه تصدیق وکړو او د دغه شان دائی به چه رسول په خپله د خپل ځان تکذیب کوی، نو مونږه به ئے څه تصدیق وکړو، لهذا چونکه دا دے وقوفو خلقو خبری دی لهذا باک په نه دے پکار، وحید الله حقانی،

وتمسك الشافعیؒ ایضا عدم جواز نسخ الکتاب بالسنة بقولهؐ اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله تعالی فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فکیف ینسخ بها وفی عدم جواز نسخ السنة بالکتاب بقوله لتبین للناس ما نزل الیهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بیانا له قلنا لما کان النسخ بیان مدة الحکم المطلق جاز ان یبین الله مدة کلامه رسوله او رسوله مدة کلام ربه فمثال نسخ الکتاب بالکتاب نسخ آیات العفو والصفح بایات القتال ونسخ السنة بالسنة

قولہ انی کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور فزوروھا ولنسخ السنۃ بالکتاب ان التوجہ فی الصلوۃ الی بیت المقدس فی وقت قدوم المدینۃ کان ثابتا بالسنۃ بالاتفاق ثم نسخ بقولہ تعالیٰ فول وجھک شطر المسجد الحرام ونسخ الکتاب بالسنۃ مثل قولہ لا اخل لک النساء من بعد ای بعد النسخ نسخ بما روت عائشۃ ان النبی اخیرھا بان اللہ تعالیٰ اباح لہ من النساء ما شاء وقیل ھو منسوخ بالایۃ التی قبلھا فی التلاوۃ اعنی قولہ انا احللنا لک ازواجک اللاتی اتیت اجورھن الایۃ فانہ سیق للمنۃ یا حلا لا الا الازواج الکثیرۃ لہ او قولہ ترجی من تشاء منھن وتؤوی الیک من تشاء وھکذا کل ما ورد فی نظیر نسخ الکتاب بالسنۃ فقد وجدنا فیہ نسخ الکتاب بالکتاب بقطع النظر عن السنۃ علی ما حررت فی التفسیر الاحمدی ،

**ترجمہ** :- او دلیل یولے دے امام شافعیؒ هم دغہ رنگہ په نه جواز د نسخ د کتاب په سنّت سره په قول د نبی علیه السلام اذا روی عنکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب اللہ الخ یعنی هر کله چه ځما طرف نه تاسو ته حدیث روایت شی نو وړاندی ئے کړی په کتاب اللہ سره که هغه سره ئے موافقت راغلو نو قبول ئے کړی اوکه نه ردّ ئے کړی، نسخ د کتاب په منسوخ شی په سنّت سره ، او په نه جواز د نسخ د سنت په کتاب سره په قول د اللہ تعالیٰ لتبین للناس ما نزل الیھم سره یعنی کوم شیز چه د وی ته نازل کړی هغه د وی ته بیانوی اوکه چرته په کتاب سره نسخ د سنت صحیح شی نو بیا به سنت د بیان والی صلاحیت و نه لری ، موبنږه وایو چه هر کله نسخ بیان د مُدّی د حکم مطلق دے ، نو جائز دی چه د رسول د کلام مدّه اللہ پاک بیان کړی او د اللہ د کلام مُدّه رسول بیان کړی، پس مثال د نسخ د کتاب په کتاب سره لکه نسخ د ایاتو نو د عفوا و صفحه په ایاتو نو د مثال سره او امثال د نسخ د سنت په سنّت سره لکه نبی علیه السلام فرمائی ما د وړاندی تاسو له زه قبر و لو د زیارت نه منع کولے اوس ئے زیارت کوی، او د نسخ د سنت په کتاب سره نو هغه د اچه مخ ګرځول په مانع څخه طرف د بیت المقدس باندی په وخت د راتلو د مدینه ته ثابت دی په سنت سره بالاتفاق بیا په دی قول د اللہ سره منسوخ شول چه مخ ازوی په طرف د مسجد حرام باندی او نسخ د کتاب په سنت سره په مثل د قول د اللہ تعالیٰ چه تا د پاره جائز نه دی نکحی دینه

پس یعنی پس د نهو نه منسوخ شول په هغه روایت سره چه عائشهؓ بیانی کړے دے چه نبی علیه السلام وی ته خبر ورکړے چه الله پاک مباح کړی دی مالره د نبځو څومره چه خوښه وی، چا دلیل دی چه دا منسوخ شوے دے نو په هغه آیت سره چه په تلاوت کښی ترینه وړاندی دے یعنی دا قول چه مونږه تاد پاره حلال کړی دی هغه ښځی چه تاد اجر لره مهر ورکړے وی، حکه دا آیت چلولے شوے د پاره د احسان په جائز والی د پیرو ښځو باندی د هغه د پاره او یا په دی قول چه چا اړه طلاق دی کوی ستاخو ښه ده او که خوک ځان سره بندے سائی ستاخو ښه ده، او د غه شان په قول هغه چه دوی په نظیر د نسخ د کتاب په سنّت سره ذکر کړی دی مونږه موندے نه کړی دی په هغه کښی نسخ د کتاب په کتاب سره، قطع نظر د سنّت نه، بناء په هغه کوم چه مونږه لیکلی دی په تفسیر احمدی کښی.

**تشریح:** ۱- حضرت شارحؒ فرمائی چه امام شافعیؒ په دی دعوه چه نسخ د کتاب په سنت سره جائز نه ده، دا دلیل هم لیسی چه نبی علیه السلام فرمائی اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله تعالیٰ فما وافقه فاقبلوه والا فردوه، نو بناء پهدی باندی به په سنت سره د کتاب نسخ څرنګه راشی حکه چه ناسخ خو د منسوخ موافق نه وی او دعدم موافقت په صورت کښی نبی علیه السلام فرمائی چه حا حدیث ردّ کوی، دینه دا جواب کیدے شی چه دینه مراد هغه حدیث دے چه دهغے په صحت باندی قطع او یقین حاصل نه وی او د حدیث اوّل تکره اذا روی الخ په هم دلالت کوی، او که چرته حدیث بالکل صحیح وی او په صحت ئے قطع او یقین حاصل وی نو بیا نا سخ کوځی، د امام شافعیؒ په نزد باندی د سنّت نسخ په کتاب سره جائز نه ده، او د دلیل هم دا ئی چه الله پاک نبی علیه السلام ته فرمائی لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اليهم ترهغه د پاره مبعوث کړے ئے چه خلقو ته بیان کړی هغه څه چه کوم دوی ته نازل کیږی یعنی قرآن، نو که چرته د نبی علیه السلام سنت په کتاب سره منسوخ کیدل جائز شی نو سنّت به د بیان د پاره صالح څرنګه وګرځی، دینه دا جواب کیدے شی چه د بیان کولو نه مراد په آیت کښی تبلیغ دے لهذا د دی معنی سره نسخ بیا منافات نه لری،

شارحؒ په قلنا لما کان الخ سره خپل مسلک بیانوی او هغه دا چه نسخ دینه دا ئی چه د حکم مطلق د مدّی آخری وخت بیان شی او جائزه وه د اخبره چه د الله د حکم د مدی بیان د رسول الله صلی الله علیه وسلم وکړی او د رسول علیه السلام د حکم د مدی بیان د الله تعالیٰ

وکړی، بیا شارح رح دخپل مسلک مزید تشریح کوی، په امثله سره او هغه دا چه د کتاب نسخ په کتاب سره وی نو د هغے مثال لکه څومره چه د عفوا و صفحه یعنی اعراض کولو ایاتونه دی، مثلاً فاعفوا و صفحوا الخ نو دا ټول نسخ شوی په ایاتو نو د قتال مع الکفار سره او مثال د نسخ د سنت په سنت سره لکه نبی علیه السلام فرمائی کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها، ما وړاندی تاسو لره د قبرونو نه منع کولے، (کیدے شی د فتنه یره وه) اوس ئے زیارت کوی، (حکه په دی کښی آخرت ته ترغیب او دنیا نه بے رغبتی وه) او مثال د نسخ د سنت په کتاب سره نو هغه دا چه مدینه ته راتلونه پس نبی علیه السلام دیهود یانو د قبلے غلب دیاره بیت المقدس طرف مخ کولو په مامور کښی او دا بیت المقدس طرف مخ کول د قرآن په یو آیت کښی ثابت نه دی، بلکه سنت سره ثابت دی بیا دا منسوخ شول په دی آیت سره چه فول وجهک شطر المسجد الحرام، او مثال د نسخ د کتاب په سنت سره نو هغه دا چه نبی علیه السلام ته الله پاک فرمائی لا یحل لک النساء من بعد ای النسخ یعنی دی نهو بیبیانو نه علاوه تا دپاره بښځی کول جائز نه دی، لیکن عائشه رض بی بی فرمائی چه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه الله ما دپاره حلالے کړے حلالے دی د بښځو چه څومره مونږ خوښه وی، چا ویلی دی چه مذکوره آیت په هغه آیت سره منسوخ شوے دے کوم چه په تلاوت کښی وړاندی دے، لیکن په نزول کښی روستو دے، او هغه دا آیت دے دی انا احللنا لک ازواجک التی آتیت اجورهن (ای مهورهن) حکه دی آیت سوق دما دپاره راغلے چه الله پاک بطور احسان نبی علیه السلام ته د زیاتو بښځو اجازت ورکړے دے، نو دینه دا معلومیږی چه نهونه زیاتی هم وی لره جائز دی، او یا دی سره منسوخ شوے په ترجمن من تشاء منهن وتؤوی الیک من تشاء حکه نو وی معنی امساک ده او امساک عام دے قدیم او جدید وا پرونکا حونو لره شامل دے شی، حکه جدید نکاح هم د امساک سبب دے،

شارح رح فرمائی چه دوی څومره مثالونه راوړی دی د نسخ د کتاب په سنت سره نو د سنت نه قطع نظر د هغه نسخ مونږ نه موندی کړے ده، په کتاب سره او په تفسیر احمدی کښی مونږ نه دی بیان کړے دے، و حیّ الله حقانی اکوړدی ؒ

ولما فرغ عن بیان اقسام الناسخ شرع فی بیان اقسام المنسوخ من الکتاب

فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول ﷺ بالانساء كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلث مائة اية والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين اية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثنى عشر اية ۱۰

**ترجمہ** ۱- ادھ کلہ چہ فارغ شو ما تنؒ د بیان د اقسامو د ناسخ نہ نو شروع شو په بیان د اقسامو د منسوخ کښی د کتاب نہ، پس فرمائی چہ د منسوخ اقسام دی چہ تلاوت او حکم دواړہ وی، او دا هغہ دے چہ نسخ راغلی وی، د قرآن په ژوند د رسول الله کښی په هیر والی سره، لکہ روایت کړے شوے دے چہ سورة الاحزاب برابر وو سورة البقرة په ضمن دوری سوہ ایاتونو کښی وو، او س هغہ دے کوم چہ په مصاحفو کښی پاتی دے په ضمن د اویا ایاتونو کښی، او لکہ چہ روایت کړے شوے دے چہ سورة الطلاق، د اسماوی دسورة البقرة او س هغہ دے کوم چہ پاتی دے، په مصاحفو کښی په ضمن دولس آیاتو نو کښی ۞

**تشریح** ۱- حضرت شارح رحؒ د ماتنؒ د راوان متن غرض بیانوی او هغہ دا چہ ماتنؒ هر کلہ د ناسخ د اقسامو نہ فارغ شو نو حالاً د منسوخ اقسام بیانوی د کتاب الله نہ بیا ماتنؒ فرمائی چہ د منسوخ اقسام مختلف دی، یو دا چہ هم ئے تلاوت منسوخ وی او هم ئے حکم منسوخ وی، او دا قسم منسوخ د هغہ دے کوم چہ د رسول الله په ژوند مبارک کښی راغلے وی او سبب ورلرہ النساء وی یعنی د قلو نو نہ هیریدل او پورتہ کیدل، لکہ روایت دے، چہ سورة الاحزاب د سورة البقرہ سره مساوی وو، او دری سوہ ایاتونہ وو، او س صرف اویا ایاتونہ پاتی دے، په مصحف کښی، د غہ شان سورة الطلاق مساوی وو د سورة البقرہ بیا چہ هیره حصہ پورتہ شوہ د نو زهیر ونو نہ سره د تلاوت او حکم نہ او س صرف دولس آیاتہ پاتی دے په مصحف کښی، وحید الله حقانی اکوڑوی

والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه قد

سبعین اٰیة کلها منسوخة بایات القتال وقیل مائة وعشرون اٰیة فی باب عدم القتال منسوخة بایات القتال وسوے اٰیات عدم القتال عشرون اٰیة منسوخة التلاوة علی رأی صاحب الاتقان وعندی انها زائدة علی عشرین الی ای یعین اذا کثر وعلم هذا کله فرض علی الذی یعمل بالقرآن لیمیز الناسخ من المنسوخ ویعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بینت کل ذالك بالتفصیل فی التفسیر الاحمدی مما لا یتصور المزید علیه فی کتب ابی حنیفةؒ وان بینه الشافعیة باطول منه فی کتبهم ۱۲

**ترجمہ**:۔ اوصرف حکم منسوخ دی تلاوت نه په مثل د قول دالله تعالی لکم دینکم ولی دین، یعنی تاسو دپاره ستاسو دین اوزمونږه دپاره زمونږه دین دے دی په مثل اویا اٰیاتونه وو، قول دقتال په اٰیاتونو سره منسوخ شول، اوچاولی دی چه یوسل اوشل اٰیاتونه په دی باب دنه قتال کښی منسوخ شوی دی، په اٰیاتونو دقتال سره اوما سوی ددینه شل اٰیاتونه دتلاوت په لحاظ سره منسوخ شوی دی، په رائے دصاحب الاتقان سره، اوحما په نزد باندی دازائد دی، په شلو باندی تر دخلو لسو پوری اودیته هم زیات، دا قول ضروری دی په هغه چا په قرآن عمل کوی دپاره ددی چه ناسخ دمنسوخ نه علیحده کړی اوپه ناسخ باندی عمل وکړی نه په منسوخ باندی، اوددا قول ما په تفسیر احمدی کښی بیان کړی دی، په داسی طریقی سره چه نور زیاتے په نشی کیدلے دا حناف په کتابونو کښی اګرکه دشوا فعو په کتابونو کښی به په هغے باندی زیاتے اختیار کړے شوی وی،

**تشریح**:۔ صاحب المنارؒ دمنسوخ من کتاب الله دوم قسم بیانوی اوهغه دا چه تلاوت ئے پاتی وی، اوصرف حکم ئے منسوخ شوے وی، لکه دا اٰیت چه ولکم دینکم ولی دین نو تلاوت ئے پاتی دے لیکن حکم دے په اٰیات دقتال سره، اوددوی په مثل باندی، شارحؒ وائی اویا اٰیاتونه نور واخله، قول دقتال په اٰیاتونو سره منسوخ شوی دی، چاویلی دی چه کوم اٰیاتونه دقتال نه کولو بارہ کښی وو اوهغه منسوخ شوی دتلاوت په لحاظ سره نوهغه یوسل اوشل دی اوکوم چه دعدم قتال باب کښی نه وو اومنسوخ شوی دی باعتبار التلاوة نوهغه لږ دا دشل دے، شارحؒ فرمائی چه دا رائے دصاحب اتقان علامه جلال الدین

سیوطیؒ دے، او هر چه ځما خپله رائے ده نو هغه دا چه د شلو نه زیات تر څلویښتو پورې بلکه دینه هم اکثر تعداد ته نسخ رسیدلی دی، (شاه ولی الله رحمة الله علیه دا تعداد یعنی منسوخ آیاتو نو تعداد صرف پنځه تر اره سو لے دے،)

شارحؒ فرمائی چه د ناسخ او منسوخ علم د هر هغه کس دپاره فرض دے کوم چه په قرآن عمل کول غواړی ځکه چه دے ناسخ او منسوخ خپلو کتبی سره جدا کړی او بیا په ناسخ عمل کوی او منسوخ پریږدی، شارحؒ وائی چه ما په تفصیل سره مذکوره بیان په خپل تفسیر احمدی کتبی کړے دے، په داسی انداز سره چه دا حنا فو په کتابونو کتبی دومره تفصیل په یو کتاب کښی نشته، هاړ البته د شوافعؒ کتابونو هغه تفصیل نو کید ے شی چه سواد ی کوم چه ما کړے دے، وحید الکلام حقانی

والتلاوة دون الحکم مثل قوله الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله والله عزیز حکیم ومثل قراءة ابن مسعودؓ فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام متتابعات بزیادة متتابعات وقوله فاقطعوا ایمانهما مکان قوله ایدیهما *

ترجمه وتشریح :- د منسوخ دریم قسمه حضرت ماتنؒ بیانوی او هغه دا چه منسوخ وی د تلاوت په اعتبار سره نه د حکم په اعتبار سره، په مثل د قوله الله تعالی الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله یعنی وادۀ کړی سړے او ښځه چه کله زنا وکړی نو دوی لره رجم کړی دا سزا د الله د طرف نه دا الله غالب دے او حکمت والا دے او سنډ د حکم پر اعتبار سره باقی پاتی دے، او تلاوت په اعتبار سره منسوخ دے، یا لکه قراءت د ابن مسعودؓ فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام متتابعات دلته لفظ د متتابعات زیاتی کړے شوے دے یا لکه هم قول د ابن مسعودؓ فاقطعوا ایمانهما، ایمانهما په ځائے د قوله الله پاک ایدیهما یا ندی ده راوړے دے دا آیت د حد د سارق په باب کښی راغلے دے،

ونسخ وصف فی الحکم بان ینسخ عمومه واطلاقه ویبقی اصله وذلک مثل الزیادة علی النص کزیادة مسح الخفین علی غسل الرجلین الثابت

بالكتاب فان الكتاب يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متحققا اولا والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانما نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد وهو قوله البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه ،

ترجمہ :- اودوصف دحکم منسوخ کیدل پہ دی شان چہ دحکم عموم اواطلاق سوخ شی اواصل ئے باقی پاتی شی اوداپہ مثل دَ زیادت پہ نصّ باندی، لکہ زیادت دَ ح دموزو پہ و یخلوءَ خپو باندی، ھغہ چہ ثابت دے پہ کتاب سرہ ، ځکہ چہ کتاب تقاضا کوی چہ وظیفہ دخپو غسل یعنی و یخلی دی برابرہ دہ کہ موزی وی اوکہ نہ ، حدیث مشھور دغہ اطلاق لرہ منسوخ کړلو اوو ے ویل چہ کہ چرتہ خوک اچولے موزو نہ وی نو وظیفہ ئے و یخلی دی، پس اوس بعض وظیفہ ھغہ و یخلی دکرخیدل ، ځکہ نسخ دہ زموږ نزد پہ نزد باندی اوپہ نزد د امام شافعیؒ باندی دا تخصیص دے اوبیان دے زموږ نزد پہ نزد باندی دا زیادت جائز نہ دے مګر پہ خبر متواتر او مشھور سرہ پہ ان دپرو لونسخو اود ھغہ پہ نزد باندی جائز دے پہ خبر واحد سرہ او پہ قیاس سرہ لکہ دَ قی بیان پہ شان ، تردی چہ ھغہ زیاتوئی خیلا وطنی لرہ پہ کوپرو وھلو باندی پہ خبر واحد رہ او ھغہ داقول دنبی علیہ السّلام دے چہ البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام ځکہ دا احد دے جائز دے پہ دی سرہ زیادت پہ کتاب باندی چہ دال دے پہ فقط پہ کوپرو وھلو اندی ، پہ نزد دھغہ او زیات کړے دے قید دایمان پہ کفارہ دقسم او دظھار کښی پہ قیاس کولو دکفارہ دقتل باندی ځکہ دوہ پہ نزد یا ندی پہ قیاس سرہ زیادت پہ نص دکتاب باندی [illegible]

اختلافات دی زمونږه اود هغه په منځ کښی ،

تشریح :- صاحب المنارؒ د منسوخ د څلورم صورت بیان کوی او هغه داچه دیو حکم صرف وصف منسوخ شی ذاتـ ئے باقی پاتی وی ، مثلاً د حکم چه کوم عموم وی هغه منسوخ شی او حکم مطلق وی اطلاق ئے منسوخ شی دوی مثال لکه په نص باندی زیادت راشی برابره ده که دا زیادت د شرط په درجه کښی وی اوکه د رکن په درجه کښی دی لکه په اودس کښی وظیفه د رجلینو غسل یعنی و ینځل دی، برابره خبره ده که په خپلو موزی دی اوکه نه وی اودس دلته کښی حکم چه غسل دے علی الاطلاق راغلے دے لیکن حدیث مشهور ولکید لودا اطلاق ئے منسوخ کړو نوذات چه غسل دے هغه پاتی دے لیکن چه کوم عموم او اطلاق ئے وو هغه نسخ کړو ځکه مشهور حدیث دے چه کله په خپلو باندی موزی دی نو بیا غسل نشته بلکه مسح ده ، نو غسل وظیفه وگرځیدله په اودس کښی خو پوښ ده بلکه بعض ځکه که اودس کونکی موزی اچولی وی نو په هغه غسل نه بلکه مسح ده ،

فائده نسخ عند تالخ سره صاحب المنارؒ اختلاف بیانوی بین الاحناف والشوافع او هغه داچه عندالاحناف دا زیادت علی النص . نسخ ده ځکه دا زیادت د حکم اطلاق او عموم لره رفع کوی ، دی وجه دا ده چه دا زیادت نسخ ده او نسخ صرف په خبر متواتر او خبر مشهور سره جائز ده لهذا دا زیادت علی النص به په خبر متواتر او مشهور سره راځی ، فقط ، لکه دباقی نسخ په شان او د امام شافعیؒ په نزد باندی دا زیادت تخصیص او بیان دے ځکه چه د حکم په ابتدا کښی دغه زیادت مقصود و نو لیکن بیان ئے نه وو شوے او دوس ئے بیان راغلو نو زیادت نه دے مګر بیان دے ، او بیان په خبر واحد سره جائز دے لهذا زیادت په نص باندی هم په خبر واحد سره جائز دے ، د امام شافعیؒ په نزد باندی که ناداده کړے هلاک او جینئے خپلو کښی زنا وکړی نو که یو درکولو سره سره به یو کال د خپل کلی نه هم جلا وطن کولے شی او شهرلے به شی ، په قرآن کښی فقط جلد یعنی کوړی د رکول راغلی دی لیکن په خبر واحد سره او هغه داچه البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام ، سره په دغه جلد باندی د تغریب عام یعنی یو کال پوری جلا وطن کولو زیادت هم کړے دے ، لیکن دی کښی محکمین مونږه کلام کړے دے ، او هغه داچه حضرت عمرؓ یو کس لره جلا وطن کړو نو هغه لاړو روم تنا و نصرانی شو ، نو عمرؓ قسم و خوړلو چه دینه پس به یو کس هم جلا وطن کوم نه ، لهذا دا خبره یعنی

جلا وطن کول صرف پرانتظامی امر دے او سیاسی امر دے لکما میر مملکت مصلحت په جلا وطن کولو کښی کنړی نو جلا وطن کولے شی لیکن د حد مستقل حصّه کر محول نه دی پکار حکمه کد دا د حد مستقل حصّه وے نو د حدود و اقامت دپاره الله پاک هم د غه خلفاء مقرر کړی دو، بیاولے دوی مخالفت کولو او په نه جلا وطن کولوئے بیا قسم خوړه ولو،

د غه شان کفاره د قتل کښی چه دکوم رقبه د آزاد ولو بیان وے نو د هغه سره د مومنه یعنی ایمان قید شته وے لیکن کفاره د ظهار او کفاره د یمین کښی داخبر لره د مومنه قید نشته دے، بلکه علی الاطلاق بیان دے نو امام شافعیؒ وئلیدلو او مطلق ئے عمل کړو په مقید باندی حکه چه جنس ئے واحد دے په کفاره ده، او په نصّ باندی کوم چه دال دو په اطلاق باندی وے زیادت ئے کړو او د زیادت ئے به قیاس سره وکړو یعنی د کفاری د یمین او د ظهار په کفاره د قتل باندی او د امام شافعیؒ په نزد باندی زیادت علی النّص په قیاس سره عم جائز دے، وَحَیْثُ لِلّٰہِ حَقَّانِی اَکْوِی

وانما خصصنا هذا التقسیم بالکتاب لانه یتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوٰة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فجاز ان ینسخ احدهما دون الآخر وان ینسخا جمیعا وان ینسخ الاطلاق دون ذاته بخلاف السنة فانه لا یتعلق بنظمها احکام ولا یزاد علی الخبر المشهور بخبر احر فی عرف الشرع فلم یجر هذا التقسیم فیها۔

**ترجمه وتشریح:-** چا به ویل چه مذکوره تقسیم د منسوخ ئے صرف د کتاب الله لره ذکر کړلو نو شارحؒ جواب دی کوی چه موبنړه خاص کړلو مذکوره تقسیم لره په کتاب الله سره حکه د کتاب په نظم یعنی په لفظ پوری تلاوت او جواز د صلوٰة تعلق لری (حکه بغیر د دینه موخ جائز نه دے) او په مثل د دی لکه د جنب د پاره د دی مسح کول حرام دی، او د غه شان حائضه د پاره او په معنی پورې ئے تعلق لری وجوب د عمل او اطلاق یعنی عمل ئے په معنی واجب دے، او د معنی په اعتبار سره مطلق هم راځی، پس جائز ده چه یو پرکښی منسوخ وی یعنی نظم یا معنی فقط، او یا دواړه منسوخ وی لکه نظم او معنی یعنی تلاوت او حکم او یا ئے ذات پاتی وی اطلاق او عموم ئے منسوخ وی، په خلاف د سنت باندی

حُکمه د سنت په نظم پوری د حکم څه تعلق نشته دے، او د اهم نشی کیدے چه په یو خبر مشهور باندی په بل خبر سره زیادت جائز شی، د شرع په عرف کښی دی وجه نه واقعیم مذکوره جاری نه شو په سنت کښی، وبیدالله حقانی

ولما فرغ المصنف عن تقسیم البیان شرع فی بیان السنة الفعلیة اقتداءً بفخر الاسلام وکان ینبغی ان یذکرها بعد السنة القولیة متصلاً کما فعله صاحب التوضیح فقال فصل افعال النبیؐ سوی الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنی الزلة لان الباب لبیان اقتداء الامة به والزلة لیست مما یقتدی به وهی اسم لفعل حرام وقع فیه بسبب القصد لفعل مباح فلم یکن قصده للحرام ابتداء ولا یستقر علیه بعد الوقوع کمثل من احتی فی الطریق فخر منه ثم قام عاجلاً فما کان من قصده الخ وما استقر علیه کما کان من قصد موسیٰؑ بالضرب تادیب القبط تقضی علیه بالقتل فلم یکن القتل مقصوده ولم یبق علیه بل ندم وقال هذا من عمل الشیطان ولکن هذا التقسیم بالنسبة الینا والا ففی حقه لم یکن شئ واجبا اصطلاحیا لانه ماثبت بدلیل فیه شبهة وکانت الدلائل کلها قطعیة فی حقه ثم انهم اختلفوا فی اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تکن له طبیعة ولم تکن مخصوصة به فقال بعضهم یجب التوقف فیه حتی یظهر ان النبیؐ علی ای وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم یجب اتباعه مالم یقم دلیل المنع وقال الکرخیؒ یعتقد فیه الاباحة لتیقنها الا اذا دل الدلیل علی الوجوب والندب والمصنف ترک هذا کله وبین ماهو المختار عنده فقال۔

ترجمہ:۔ هر کله چه فارغ شو مصنفؒ د تقسیم د بیان نه نو شروع ئے وکړه په بیانولو د فعلی سنّت کښی اقتدائے کړی د فخر الاسلام او مناسبه دا وه چه د ائے پس د سنتِ قولی نه ذکر کړے وے، متصل لکه چه صاحب توضیح کړی دی، پس فرمائی چه فصل دے په افعالو د نبی علیه السلام کښی، افعال د نبیؐ ماسوی د زلة نه په څلور قسمه دی مباح

مستحب، واجب او فرض، او هر چه زلة ئے ترینه مستثنیٰ کړو حُکه باب په بیان دهغه فعل کښی دے چه امت یې اقتداء کوی او زلة د هغے قبیلے نه، نه دے چه اقتداء ئے کړے شی او دا یعنی زلة اسم دے د فعل حرام چه واقع شی په کښی په دی قصد چه دا مباح دے او په ابتداء کښی ئے د حرام قصد نه وی، او نه پس د وقوع نه په هغه باندی استقرار وی لکه څنګه چه پلار ه کوز شی پریږدی، بیا زړی پاسی نو نه خو د پریږدلو قصد وو او نه په دی باندی استقرار وکړو، لکه څرنګه چه د موسی علیه السلام د وهلو نه قبطی لره هغه لره او به وی کول وو لیکن هغه ئے په قتل سره فیصله کړو، خو لیکن قتل د هغه مقصود نه وو، او نه په باقی پاتی شو، بلکه پینیمانه شوا وو دے ویل چه دا عمل وو د شیطان د طرف نه، لیکن د اقتیم زمونږه په نسبت سره دے وی نه په حق د رسول الله صلی الله علیه وسلم کښی بوشی هم اضطلاحی واجب نه دے حُکه د هغه ثبوت په واسی دلیل سره نه وی چه شبیه وی په کښی، د هغه په حق کښی ټول دلائل قطعی وی، بیا د دی اختلاف کړے دے، په هغه افعالو کښی چه نبی علیه السلام نه په خطا کښی د هغه صدور نه وی شوے او نه د هغه طبعی افعال دی او نه هغه پوری خاص دی، پس بعضو ولی دی چه توقف په کښی واجب دے تر دی چه د اظاهره شی چه نبی علیه السلام دا په کوم طریقی کړی دی دا باحت نه د ندب، د وجوب نه، او بعضو ولی دی چه اتباع ئے واجب ده تر څو چه د منع دلیل نه وی قائم شوی کرخیؒ ولی دی چه دا باحت اعتقاد په پکار دے حُکه دا یقینی دے مګر کله چرته دلیل قائم شی په وجوب یا په ندب باندی او مصنفؒ دا ټول پر یخودی دی او کوم چه د هغه نه تر دغوره دے، هغه ئے بیان کړے دے، پس فرمائی -

تشریح :- شارحؒ د ماتنؒ د را تلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه د بیان د تقسیم نه پس ماتنؒ د سنت فعلی بیان کوی شارحؒ چه فرمائی ماتنؒ کړه د قولی سنت نه پس متصل د سنت فعلی بیان پکار وو، لیکن د فخر الاسلام د اقتداء د وجهی دا ه دا کار کړے وو، چه صاحب توضیح دے نو هغه د قولی سنت سره فعلی سنت متصل ذکر کړے دے، بیا ماتنؒ سنت فعلی منقسم کوی خلورا قسمونه او هغه دا دی، مباح، مستحب، واجب، فرض، هر چه زلة دے نو زلة مستثنیٰ دے حُکه دا باب یعنی فصل په بیان د هغه افعالو کښی دے چه امت د پاره د هغے اقتداء پکار وه، او د زلة اقتداء نشی کیدے، بیا شارحؒ د زلة تعریف کړے دے

او هغه واجب دا اسم دے، د فعل حرام چه په دی کښی انسان واقع شی چه دی خیال چه دا کښی مباح فعل دے، لهذا په قصد د حرام فعل سره په کښی وقوع نه وی راغلی او چه دا وقوع راشی نو بیا په هغے استقرار نه وی راغلے، لکه مثلاً یو کس په لاره کښی د کوم تللی په وجه پریوځی او فوراً پوره تشی نو نه خو د هغه غوره حُبیدل مقصود وی او که پریوځی نو بیا فوراً پاسی، په دغه پریوتلو باندی قرار نه کوی یا لکه موسیٰ علیه السلام قبطی لره وهلو د هغه د تادیب د پاره او هغه مړ شو نو دا مړ کول د موسیٰ علیه السلام قصد نه وو بلکه د هغه د قصد خو هغه لره ادب ورکول وو، او دا یو مباح فعل دے، لیکن مقضی حرام لره د کرحُیدل چه هغه د نفس قتل دے لیکن د قتل نه پس هغه فوراً په ندامت هم اختیار کړو،

شارح رح فرمائی چه دا تقسیم زمونږه په نسبت سره دے حُکه د دلیل وصول کښی په طرف زمونږه باندی دی کښی شبه راځلے شی نو مونږه وایو چه دا واجب دے، حُکه واجب دیته وائی چه ما ثبت بدلیل ظنی او هر چه په نسبت سره نبی علیه السلام ته د داخلی نو د هغه په نسبت قول د دلیل قطعی دی، بیا شارح رح د اختلاف بیانوی او هغه دا چه یو هغه افعال دی چه نبی علیه السلام نه سهواً راغلی دی لکه د ظهر په مونځ کښی په دوه رکعتو باندی سلام اړول شول نو دا فعل سهواً دو، لهذا د دی افتداء په مونږه واجب نه ده، او بل هغه افعال دی چه طبعی افعال دی لکه خوب شو، خوراک شو، څکاک شو، نو په دی افعالو کښی اقتداء واجب نه ده بلکه دا افعال نبی علیه السلام او امّت دواړه د پاره مباح دی هر چه دینه ماسوی افعال دی یعنی چه نه سهواً صادر وی او نه طبعاً صادر وی نو دغه افعالو کښی اختلاف دے، بعض علماء لکه ابو بکر د قاق او امام غزالی رح شوافعو نه دا وائی چه توقف پکار دے، تر دی چه دا خبره ظاهره شی چه دغه فعل نبی علیه السلام کومے نوعیت سره ایا واجب دے او که مندوب دے او که مباح دے او بعض علماء دا وائی چه اتباع پکار ده، تر دی چه دمنع دلیل قائم شی یعنی تر څو چه د ممانعت څه دلیل قائم نه وی، نو اتباع د فعل د نبی علیه السلام واجب ده،

او امام ابوالحسن کرخی رح وائی چه په فعل د نبی علیه السلام کښی دا باحت اعتقاد پکار دے حُکه د الیقینی دے وجه داده چه دا باحت د مشروعاتو د نفی مرتبه ده، هغه کسان چه پر دلیل قائم شی په وجوب یا په ندب نو بیا یه دی عمل کوے شی، شارح رح فرمائی چه د

مانځ چونکه دا یو خبره هم خوښه نه ده دی وجه نه ده هغه مسلک بیان کړے دے کوم چه عنده مختار دے او دا مسلک د ابوبکر جصاص رازی ؒ دے پس فرمائی - رحمه الله تعالی

والصحیح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا علی جهة من الوجوب او الندب او الاباحة نقتدی به فی ایقاعه علی تلك الجهة حتی یقوم دلیل الخصوص فما کان واجبا علیه یکون علینا وما کان مندوبا علیه یکون مندوبا علینا وما کان مباحا له یکون مباحا لنا وما لم نعلم علی ای جهة فعله قلنا فعله علی ادنی منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم یفعل حراما او مکروها البته فلابد ان یکون مباحا ۔

ترجمه :- او زمونږه په نزد باندی صحیح داده چه کله مونږه پوهه شوو د نبی علیه السلام په یو فعل باندی چه واقع دے په جهت د وجوب ، او ندب او اباحت سره زمونږه به اقتداء کوو د نبی ؐ د هغے فعل ؐ د هغه مذکور ؐ جهت باندی تر دی چه خصوص یو دلیل قائم شی پس کوم چه یو فعل یې هغه واجب دی نو په مونږه به هم واجب دی ، او کوم چه یې هغه باندی مندوب وی نو په مونږه به هم وی او هغه او مباح وی مونږه دیارته به هم مباح وی او چه مونږه ته معلوم نه وی چه په کوم جهت باندی ؐ د هغے فعل کړے ؐ نو مونږه دا یو چه د هغے فعل ؐ دا فعال یو مراتبو کښی په ادنی مرتبه سره کړے وی ، چه هغه اباحت دے حکه نبی علیه السلام خو حرام او مکروه فعل بالکل نه کوی ، نو لا بدی ده چه مباح به وی ،

تشریح :- صاحب المنار فرمائی چه کله مونږه په دی پوهه شوو چه نبی علیه السلام یو فعل په جهت د وجوب یا ندب یا اباحت سره کړے دے نو مونږه به هم په دغه جهت سره د دغه فعل تابعداری کوو که چیرته د خصوص دلیل نه وی قائم یعنی یو داسی دلیل چه هغه د هغه فعل لره صرف نبی علیه السلام پوری نه خاص کوی او که نه داسی دلیل وی چه د هغه فعل لره هغۀ پوری خاص کوی نو بیا به د دغے فعل مخصوص تابعداری نه کوو ، لهذا که په هغه باندی واجب وی نو په مونږه به هم وی او که په هغه مستحب وی په مونږه به هم وی او که هغه لره مباح وی مونږه لره به هم وی او که دا علم مونږه ته نه وی چه دا فعل ؐ په کوم جهت سره کړے دے نو مونږه به دا یو چه دا فعل به د

افعالو چه کومه ادنی مرتبه ده یعنی اباحت باندی محمول دی وجه داده چه حرام او مکروه خو نبی علیه السلام کوی نه ، او په یو حجت خاصه باندی دلیل نه دے موجود نو موږ وایو چه دا فعل به د مباح په طور هغه کړے وی ،

ولما فرغ عن تقسیم السنة فی حقنا شرع فی تقسیمها فی حقه وفی بیان طریقة فی اظهار احکام الشرع بالوحی فقال والوحی نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ماثبت بلسان الملك وهو جبریل ؑ فوقع فی سمعه بعد علمه بالمبلغ ای سمع النبی ﷺ بعد علم النبی ﷺ بانه جبریل ؑ بایة قاطعة تنافی الشك والاشتباه فانه جبریل ؑ اولا وهو الذی انزل علیه بلسان الروح الامین ؑ یعنی القرآن الذی قال الله ﷻ فی حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق ۔

ترجمه :- اوس کله چه فارغ شو ماتن ؒ د تقسیم د سنّت نه په حق د موږ د نبی شروع ئے وکړه په تقسیم د سنّت کښی په حق د هغه یعنی د رسول الله صلی الله علیه وسلم کښی او په بیان د هغه طریقی کښی چه د شرع احکام په ظاهر یږی په سبب د وحی سره ، پس فرمائی چه وحی په دوه قسمه ده ظاهر او باطن پس ظاهر په دری قسمه ده ، اوّل هغه چه ثابت وی ژبه د ملك سره او هغه جبریل ؑ دے پس واقع شی په سماع د نبی علیه السلام کښی پس د علم د هغه په رسو نکی باندی یعنی نبی علیه السلام او وری پس د علم د نبی علیه السلام نه چه را رسونکے جبرائیل ؑ دے ، په یو قطعی دلیل سره ، چه منافی د شك د وی او اشتباه وی په دی خبره کښی چه هغه جبریل دے اوکه نه ، او هغه ، هغه څیز دے چه نازل کړے وی ده له هغه باندی ژبه د جبرائیل ؑ یعنی قرآن هغه څیز دے چه دی په حق کښی الله پاك فرمایلی دی قل نزله الخ یعنی ته ورته وایه اے رسول الله ﷺ چه دی قرآن لره نازل کړے دے روح القدس (پاك روح مراد ترینه جبریل ؑ دے) ستا د رب د طرف نه په حق باندی ،

تشریح :- حضرت شارح ؒ د ماتن ؒ د عبارت دلته غرض بیانوی او هغه دا چه ماتن ؒ د هغه طریقو بیان کوی چه په هغه سره د شرع د احکامو اظهار شوے دے رسول الله ﷺ

نه وحی په سبب، ره،

بیاد وحی تقسیم کوی ماتن او هغه داچه وحی په دوه قسمه وه، یوه ظاهری اویله یا طنی ظاهری وحی په دری قسمه وه، اوّل هغه چه د جبریل پر ژبے سره ثابته وی او نبی علیه السلام یوه خبره داوری اوداوس ته په قطعی دلیل سره معلوم شی چه دی خبره لره مبلغ یعنی ماته راسونکے جبریل دے اوداسی قطعی دلیل سره ثبوت رانغی چه داشک او اشتباه چه یره دا مبلغ به جبریل وی اوکه نوی داشک او اشتباه ختم کړی نو هغه خیز چه کوم د جبریل پر ژبے سره نازل شوے دے نبی علیه السلام هغه خیز قرآن دے، دکوم باره کښی چه الله پاک فرمائی، قل نزله روح القدس من ربک، یعنی اے پیغمبره دی خلقو ته وایه چه دی قرآن لره پاک روح یعنی جبریل نازل کړے دے جبریل تر روح ویلے شوے، حکمه چه جبریل د دینی حیواة روح دے لکه څرنګه چه دنیوی حیواة ره در روح ضرورت وی، دغه شان دینی حیواة د پاره روح گویا جبریل دے حکمه د وحی په نزول نبی واسطه دے، او وحی هم روح دے، لکه الله پاک فرمائی ینزل الملئکة بالروح ای بالقرآن ای الوحی، وحید الله حقانی اکوړی،

والثانی مابینه بقوله او ثبت عنده صلعم باشارة الملك من غیر بیان بالکلام کما قال ان روح القدس نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقها والثالث مابینه بقوله اما تری لقلوب بلا شبهة بالهام من الله تعالی ارادة بنور من عنده وهذا هو المسمی بالالهام ویشترك فیه الاولیاء ایضا وان کان الهامهم محتمل الخطاء و الصواب والهامه لا یحتمل الا الصواب ولهذا کما کان بالهاتف لانه لم یکن من شانه اولم تثبت به احکام الشرع ولهذا الهریذکر کما کان فی المنام لانه کان فی ابتداء النبوة لم تثبت به احکام الشرع،

ترجمه:- اودوم هغه چه کوم ماتن په خپل قول سره بیان کړے دے او ثابت وی نبی علیه السلام په نزد یه اشاره د ملك سره بغیر د بیان نه په کلام سره لکه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه روح القدس ځما په زړه کښی پوک وهلو، چه ان نفسا الخ یعنی یو نفس به هرگز نه مری تر دی چه دهغه رزق پوره نه شی او دریم هغه چه ماتن بیان کړے دے په خپل قول

سره او یا بنکاره شوے وی دنبی علیه السلام زړه نه، بغیر دشه شبه نه په الهام سره دالله طرف نه په دی شان چه هغه لره وښائی په نور خپل سره او دا هغه دے چه مسمّی دے په الهام سره، او په دی کښی اولیاء هم شریک دی اګر که دَ هغوی الهام د خطاء او صواب احتمال لری، او الهام دنبی علیه السلام صرف د صواب احتمال لری او ذکر ئے نه کړو هغه چه په سبب د هاتف سره وی، حُکم د نبی علیه السلام شان نه دے، او یا په دی سره ثابت دی، د شرع احکام او د غه شان هغه ئے ذکر نه کړل چه کوم په خوب کښی وی، حُکم چه د غه خوب کوم چه په ابتداء د نبوت کښی وو مثبت د احکام شرعیه نه دے،

**تشریح:** ـ شارح رح فرمائی چه د ظاهری وحی دویم قسم مانن په دی قول سره بیان کړے دے، او ثبت الخ مطلب د اچه د وحی دویم قسم هغه دے کوم چه نبی علیه السلام په نزد باندی ثابت وی خو د جبرئیل امین په اشاری سره، بیان ئے په سبب د کلام سره نه وی (اګر څه لکه نبی علیه السلام فرمائی چه روح القدس یعنی جبرئیل امین ما په زړه کښی داخبره پوکے وهلے چه یو نفس به هلته مری چه د ده رزق کله پوره شی، دریم قسم د وحی ظاهر هغه دے کوم چه نبی علیه السلام زړه ته بنکاره شی بغیر د شبه نه د الهام په سبب سره (الهام معنی ده القاء الخیر فی القلب بطریق الفیض) یعنی الله پاک ئے د ورته په خپل نور سره ور وښائی، د اسمّی کیږی په الهام سره، بیا شارح رح فرمائی چه الهام څرنګه نبی ته کیږی نو غه شان اولیاء ته هم کیږی، لیکن د اولیاء په الهام کښی د خطاء او د صواب احتمال نشته، او د نبی علیه السلام الهام به صرف صواب وی او د خطاء احتمال په کښی نه وی،

شارح رح فرمائی مانن د هاتف ذکر نه کړو یعنی د یو غلیبی آواز په ذریعه سره یو خبره او ریدل یا خو دی وجهی نه چه نبی علیه السلام شان سره دا ښه نه بنکاری چه هاتف په ذریعه وی ته یو حکم ثابت شی، او یا دا چه احکام د شرع په دی سره نه وی ثابت، د غه شان کوم څیز چه د خوب په ذریعه وی هغه ئے هم ذکر نه کړل وجه دا ده چه کوم خوب نه د نبوت په ابتداء کښی کتل شوی په هغے سره احکام د شرع نه ثابتیږی،

والباطن ما نال بالاجتهاد بالتامل فی الاحکام المنصوصة بان یستنبط علة فی الحکم المنصوص ویقیس علیه ماله یعلم حاله بالنص کما کان شان سائر

المجتهدین فانی بعضهم ان یکون هذا من حظه لان الله تعالی قال وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی فکل ما تکلمه لابد ان یکون ثابتا بالوحی والاجتهاد لیس کذلک فلا یکون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحی هو القرآن دون کل ما تکلم به ولئن سلمنا انه عام فلا نسلم ان اجتهاده لیس بوحی بل هو وحی باطن باعتبار المآل والقرار علیه وعندنا هو مامور بانتظار الوحی فیما لم یوح الیه ای اذا نزلت الحادثة بین یدیه یجب علیه ان ینتظر الوحی اولا لجوا بها الی ثلثة ایام او الی ان یخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأی بعد انقضاء مدة الانتظار فان کان اصاب فی الرای لم ینزل الوحی علیه فی تلک الحادثة وان کان اخطأ فی الرأی ینزل الوحی للتنبیه علی الخطاء وتقریر علی الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدین فانهم ان اخطأوا یبقی خطاءهم الی یوم القیمة وهذا معنی قوله الائمة معصوم عن القرار علی الخطاء بخلاف ما یکون من غیره من البیان بالرای من مجتهدی الامة فانهم یقررون علی الخطاء ولا یعصمون عن القرار علیه ونظائره کثیرة فی کتب الاصول ٭

ترجمہ:- او وحی باطن هغه چه حاصل وی پر سبب د اجتهاد سره په تامل سره په احکامو منصوصه کښی پیدی شان سره چه استنباط د علت په منصوص حکم کښی وکړی او تیاک کړی په هغه باندی هغه چه په نص سره ئے حال معلوم نه وی، لکه شان د تولو مجتهدینو مے پس بعضو انکار کړے دے چه دا اجتهاد د نبی علیه السلام حصّه نه وه، حکه الله پاک فرمایلی دی وما ینطق الخ یعنی هغه چه کومه خبره کوی په وحی سره کوی او د خپل طرف نه نه کوی، پس هر خبره چه هغه ئے کوی نو هغه به ضا تما ثابت وی په وحی سره، او اجتهاد داسی نه وی، پهٔ دا داد هغه شان نه دے جواب دادے چه مراد په دی وحی سره قرآن دے نه هر هغه خبره چه نبی علیه السلام ئے کوی، اوکه و منو چه د اوحی عام ده بیا مونږه دا نه منو چه د نبی علیه السلام اجتهاد وحی نه وه، بلکه دا باطنی وحی ده په اعتبار د مال سره او قرار سره په دی باندی، اوزمونږه په نزد باندی نبی علیه السلام اوّل خو د وحی انتظار کولو باندی مامور دے، په هغه خبره کښی چه وحی ورته نه شوی یعنی هر کله چه مسئله

پښه شی د نبی علیه السلام د پرانډی اوّل خو واجبه ده چه وحی ته انتظار وکړی د ری وری درځو پوری جواب د دغه مسئله ته او یا ترد غرض ته فوت کید لو وخته پوری، بیا په رائے باندی عمل کول دی پس د تیر یدلو مدی د انتظار نه پس که چرته په رائے کښی نبی علیه السلام صحیح وو، بیاخو په دغه مسئله کښی د وحی نزول ته کیږی او که چرته په رائے کښی خطار کړی وی بیا وحی نازلیږی چه په خطار باندی و رته خبردار ے وشی او په خطا وباندی قرار ے ونه شی، په خلاف د قول و مجتهدینو باندی حکه که د وی خطا شی نو د وی خطا ترقیامته پوری باقی پاتی کیدلے شی، او دا معنی ده د قول د ماتنّ مګر نبی علیه السلام معصوم دے د قرار عن الخطار نه، پرخلاف دهغه نه چه ما سوی وی د نبی علیه السلام د بیان نه چه په رائے سره د امت د اجتهاد کونکو د طرف ته حکه د وی په خطا باندی قرار پاتی کیږی او د وی نه پاک نه دی چه قرار ے ونشی پرخطار باندی، او د دی نظائر ډیر کثیر وی د اصولو په کتابونو کښی۔

**تشریح**:۔ حضرت ماتنّ د وحی باطن بیان کوی فرمائی دا هغه څیزدے چه نبی علیه السلام د اجتهاد په ذریعه باندی حاصل کړے وی او اجتهاد داسی چه سوچ ئے کړی دی په خصوصی احکامو کښی او بیائے د حکم مخصوص چه کوم علت وی د هغه استنباط کړے وی، او د غیر منصوص قیاس ئے پرکړے وی لکه د بتولو مجتهدینو شان هم د غه شان دے بعضو خلقو لکه اشاعره او معتزله، هغوی دی نه انکار کړے دے، او هغوی وائی چه الله تعالیٰ د نبی علیه السلام شان ډیر لوړ ساتلے دے حکه د نبی علیه السلام باره کښی الله پاک فرمائی چه د ے د ځان نه خبری نه کوی بلکه وحی وی ورته کیږی د ینه دا معلومه شوه چه د نبی علیه السلام هر خبره وحی ده، نو بیا اجتهاد ترڅه ضرورت دے حکه اجتهاد د عدم الوحی په صورت کښی دے حکه اجتهاد وحی نه ده لهذا اجتهاد د هغه شان نه دے، د ینه شارحؒ جواب دا کړے چه په آیت کښی د وحی یوحیٰ نه مراد قرآن دے، د انړ چه هره خبره چه نبی علیه السلام کوی هغه به وحی وی او دلیل په دا دے چه د غه آیت یعنی وما ینطق الخ د کفارو په جواب کښی الله پاک فرمایلے دے چه هغوئی نبی علیه السلام باندی د افترا ر یعنی په الله باندی د دروغو الزام لګولو، چه د هٔ دا قرآن د ځان نه جوړ کړے دے، نو مذکوره آیا تونه نازل شول، او که دا و منو هم چه آیت عام دے او هره خبره چه نبی علیه السلام ئے کوی هغه به

وحی دی نو بیا مونږه دا نه منو چه اجتهاد وحی نه ده بلکه اجتهاد هم وحی ده خو باطنی، د مآل په اعتبار سره یعنی اخر الامر رجوع ځُبّه هم وحی ترکیږی اود حضور علیه السلام قرار په دغه اجتهاد باندی اوه اجتهاد په ذریعه باندی چه کوم مسئله ستنبط شوی وی په هغے باندی برقرار پاتی کیدل اوه دی دلیل دے چه کو یادا په وحی سره ثابت شوے ده ابتداءً۔

صاحب المنارؒ فرمائی چه زمونږه مسلک واده سے چه نبی علیه السلام ماموں دے په انتظار الی الوحی سره، مطلب دا چه کله یوه نوی مسئله وپاندی پیښله شی د نبی علیه السلام نو دغه مسئله جواب دمکولو ته به دوحی انتظار کوی وری ورځو پوری یا تر څو پوری چه غرض نه فوت کیږی، هغه وخته پوری به انتظار کوی اوه دری ورځو نه پس او یا غرض فوت کیدلو او وحی را نغله نو بیا به سوچ کوی او په خپله رائے سره به عمل کوی که چرته په رائے کښے معیبت وو او رائے صحیح وه په مذکوره مسئله کښے نو بیا په وحی نه نازلیږی، د غه مسئله باره کښے او که نه رائے صحیح نه وی نو بیا وحی نازلیږی او په خطاء باندی ورته تنبیه ورکولے کیږی، هر چه نور مجتهدین دی نو هغوی دا اسی نه دی بلکه دهغوی دیو مسئله باره کښے په غلطه رائے باندی دریدل ترقیامته پوری هم ممکن دی،

حضرت شارحؒ فرمائی چه حمّاد خبری او مانؒ دخبری یو مقصد دے او هغه دا چه مانؒ وائی مکر نبی علیه السلام معصوم دے د قرار علی الخطاء نه په خلاف د هغه چه دهٔ نه غیر وی یو هغه بیان نه چه شوے دی د اجتهاد کونکو طرف نه په رائے خپلے سره حُکم د غه مجتهدین برقرار علی الخطاء پاتی کیدے شی، او دینه محفوظ نه پاتی کیږی چه قرار علی الخطاء رائے شی وغه وجه ده چه دیو مجتهد د پاره دبل مجتهد سره خلاف کول جائز دی، شارحؒ فرمائی چه دی د پاره دا اصولو په کتابونو کښے نظائر دی،

منها انه لما اسر اساری بدر وهم سبعون نفرا من الکفار فشاور النبیؐ اصحابه فی حقهم فتکلم کل منهم برایة فقال ابو بکرؓ هم قومك واهلك خذ منهم فداء ینفعنا و خلهم احرارا لعلهم یوفقون بالاسلام بعد ذلك وقالؓ هم مکن نفسك من قتل عباس ومکن علیا من قتل عقیل ومکنی من قتل فلان لیقتل کل واحد مناقریبه فقالؐ ان الله لیلین قلوب رجال کلما ولیشدد

قلوب رجال کالحجارة مثلك یا ابابکرؓ کمثل ابراهیمؑ حیث قال فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانك غفور رحیم و مثلك یا عمرؓ کمثل نوحؑ حیث قال رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا انك ان تذرهم یضلوا عبادك ولا یلدوا الا فاجرا کفارا و مثلك یا علیؓ کمثل موسیٰؑ حیث قال ربنا اطمس علی اموالهم واشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم و مثلك یا عثمانؓ کمثل هارونؑ حیث قال ربنا اغفر لنا و لاخواننا الذین سبقونا بالایمان و مثلك یا ابابکرؓ کمثل میکائیلؑ یامر بالرحمة و مثلك یا عمرؓ کمثل جبرئیلؑ یامر بالشدة و القتال و مثلك یا عثمانؓ کمثل اسرافیلؑ یامر بالصور و مثلك یا علیؓ کمثل عزرائیلؑ یقبض الارواح و مثلك یا ابابکرؓ کمثل ابراهیمؑ حیث قال فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانك غفور رحیم و مثلك یا عمرؓ کمثل نوحؑ حیث قال رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا انك ان تذرهم یضلوا عبادك ولا یلدوا الا فاجرا کفارا و مثلك یا علیؓ کمثل موسیٰؑ حیث قال ربنا اطمس علی اموالهم واشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم و مثلك یا عثمانؓ کمثل هارونؑ حیث قال ربنا اغفر لنا و لاخواننا الذین سبقونا بالایمان و مثلك یا ابابکرؓ کمثل میکائیلؑ یامر بالرحمة و مثلك یا عمرؓ کمثل جبرئیلؑ یامر بالشدة و القتال و مثلك یا عثمانؓ کمثل اسرافیلؑ یامر بالصور و مثلك یا علیؓ کمثل عزرائیلؑ یقبض الارواح

ترجمہ:- یعنی دوغہ نظائرو نہ ھغہ چہ ھرکلہ تہ ذکر کړے شول مثیدیان دیدی او ھغوی اوویا کسان وو کافرانو د قریش نہ ، نو نبی علیہ السلام صحابہ کرامو ؓ تہ ھغوی باره کښی مشوره واغستلہ ، پس ھر یوکس پہ خپلے رائے سره ضبره وکړلہ ، پس ابوبکرؓ وفرمائیل داستاقوم اوخپلوان دے ، لهذا فدیه ترینه واخله مونږه تہ یه فائده ورسوی اوزاد ئے کړه ، کیدے شی دوی تہ د اسلام توفیق ملاوشی ، پس وویئیه عمرؓ وفرمائیل تہ عباسؓ قتل کړه ، علیؓ به عقیل ؓ قتل کړی او زه به فلانے قتل کړم ، پس ھر یوبه خپل نزدی رشته دار قتل کړی ، پس نبی علیہ السلام وفرمائیل اللہ پاک د ابوبکرؓ شان نرم زړونه ھم دسر ویپه کړی دی اود کافرو په شان سختت زړونه ئے ھم پیدا کړی دی ، ابوبکرؓ ستا مثال د ابراهیم علیہ السلام په شان دے ځکه ھغه ویلے وو چه څوک تابعداری ځماکوی ھغه ځمانه دے اوکه څوک ځما نافرمانی کوی نو اے اللہ ته غفور او رحیم ئے

او اے عمرؓ ستا مثال د نوحؑ په شان دے، حُکم هغوی ویلے وو، اے ربه په زمکه باندی د کافرانو یو کور هم مه پریږده، بیا د نبی علیه السلام رائے د ابوبکر په رائے باندی وه د ریدلے او حکم ئے وکړو، د فدیه په اغستلو باندی او د اهم ئے وفرمایل چه دی نه پس د احد په جنګ کښی به هم په دغه تعداد باندی تاسو شهیدان کیږی، هغوی ویل مونږه ترمنظوره، پس هرکله چه د دی فدیه واغستله نبی علیه السلام باندی د الله پاک دا قول نازل شو، ماکان الخ یعنی یو نبیؑ د پاره دا مناسب نه دی چه دے قیدیان ونلیسی تر دی چه پرزمکه کښی خونریزی ونه کړی، تاسود دنیا فائده لغتوی او الله د آخرت فائده او الله پاک غالبه او حکمت والاده ے، او که چرته د پاندی نه لوح محفوظ کښی د الله حکم نه وے لیکل شوے نو فدیه اغستلو په وجه باندی به تاسو باندی عذاب عظیم راغلے وے، پس او مه چه کوم څیز تاسو بطور غنیمت اغستے دے هغه فوری حلال او طیب طراقی سره او الله نه ویره کوی حُکمه هغه غفور او رحیم دے، پس نبی علیه السلام هم ژړا او تولو صحابه کرامؓو هم او نبی علیه السلام و فرمایل چه که عذاب نازل شوے وے په مونږه کښی به یوکس هم ماسوئی د عمرؓ او معاذ بن سعدؓ نه وے بچ شوے، پس ظاهره شوه چه رائے د عمرؓ حق وه، او د ابوبکرؓ په رائے باندی عمل کولو د وجهی نه نبی علیه السلام خطاء شولو، لیکن په دغه خطاء باندی قائم پاتی نه شو، بلکه د اياتو په نزول سره په دغه باندی خبردار کړے شو، او حکم په اغستلو د فدیه باندی باقی وساتل شو، او د هغه په خوراک باندی هم او د فدیه په ردّ کولو باندی او حرام والی باندی حکم ونه کړے شو، او هم دا فرق دے په مابین د نزول د نصّ کښی په خلاف د رائے باندی او په مابین د ظهور د نصّ کښی په خلاف د رائے باندی حُکمه په اوّل کښی رائے نه ماتیږی په نصّ سره او په ثانی کښی د نصّ په وجه رائے ماتیږی،

**تشریح:۔** حضرت شارحؒ د دی خبری نظیر د پاندی کوی چه که نبی علیه السلام نه په اجتهاد کښی خطاء شوی دی نو په هغے باندی قائم نه دے پاتی کړے شوے بلکه د الله د طرف نه په هغه خطاء باندی تنبیه ورکړے شوے ده، مثلاً جنګ بدر چه کله اخضتام تر ورسید و نو تقریباً اویا کسان د قریشو نه گرفتار کړے شول، دی کښی د نبی علیه السلام د پیرنزدی رشتہ داران هم وو، مثلاً د نبی علیه السلام تره حضرت عباسؓ او د تره څوئی حضرت عقیلؓ پکښی هم وو، نو نبی علیه السلام د صحابه کرامؓو نه د دی په حقله باندی مشوره واغستله حضرت

ابو بکرؓ یار غار چه ولیدل چه د نبی علیه السلام خواهش داد ے چه هوی قتل نه کړے شی اوفدیه اغستلو سره ازاد کړے شی نو رائے د اوس کړه چه یا رسول اللهؐ داهم ستا قوم او خاندان افراد دی لهذا فدیه اغستلو سره دِ پر یخو دلے شی، حضرت عمرؓ رائے ورکړه چه یا رسول اللهؐ تاسو خپل رشته دار قتل کړے حضرت علیؓ د خپل قتل کړی اونږه به خپل غرض واچه هر یو لوکس د خپل رشته دار قتل کړی، نبی علیه السلام وفرمائیل چه الله پاک د بعض سړو زړه نه لکه د اوبو نرم پیدا کړی دی، او د بعضو لکه د کانړو سخت (اوّل کښی ابو بکرؓ او دویم کښی عمرؓ ته اشاره وه) ابو بکرؓ ستا مثال د ابراهیمؑ او عیسیٰؑ علیهما السلام په شان باندے دے ځکه ابراهیم علیه السلام د خپل قوم باره کښی وفرمائیل فمن الخ یعنی چه څوک تا بعداری کوی څما نو هغه خو څما نه دے اوکه څوک نه کوی نو بیا هم الله پاکه ته مهربانه ئے او بخښش کونکے ئے، او عیسیٰ علیه السلام به فرمائیل ان تعذبهم الخ اے خدایه که ته عذاب ورکوی څما دی نافرمان قوم لره نو ستا بنده کان دی، (لهذا تا لره اختیار دے) اوکه ته ئے معاف کوی نو ته غالبه او حکمت والا ذات ئے (یعنی تا نه څوک تپوس کولے شی،) او عمرؓ ستا مثال د نوحؑ او موسیٰؑ په شان دے، نوحؑ د خپل قوم باره کښی وفرمائیل رب الخ اے ربه په زمکه باندی دکافرانو یو کور هم مه پریږده ځکه که دوی ته پریږدی نو ستا بندکان به گمراه کوی او صرف نافرمانه اولاد به راوړی، او موسیٰ علیه السلام وفرمائیل اے خدایه د دوی یعنی قوم فرعون مالونه ختم کړه او زړونه ئے سخت کړه چه دوسره نه ایمان راوړی، مګر چه عذاب الیم وینی یعنی د آخرت عذاب او ظاهره خبره ده چه هغه وخت کښی به ایمان قبول نه وی کوم یا موسیٰؑ قوم فرعون باندی د نافرمانی د وجهی نه دومره غصّه وو، چه ایمان ئے هم په هغوی باندی پیرزوه نه شولو، بیا نبی علیه السلام د ابو بکرؓ رائے غوره کړله او د فدیه په اغستلو ئے امر وکړلو لیکن دلته ورسره وفرمائیل چه هم د غه هومره یعنی د قید یا نور نقداد موافق به په جنګ کښی تاسو شهیدان کیږی هم بیا صحابه کرامؓ وویل چه مونږه ته وا منظوره ده او فدیه ئے واغستله، الله پاک په نبی علیه السلام باندی آیت کریمه نازل کړه، چه یو نبی د پاره دا مناسبه نده چه هغه د قید یا نورو سائی یعنی فدیه د واخلی تردی چه بنه مبالغ په قتل کښی ونه کړی او تاسو چه فدیه اغستله نو ستاسو د پاره دنیا فائده ده، او الله په د پاره ستاسو د آخرت فائده ده او

الله پاک غالبه دے سزا هم ورکړلے شی لیکن حکمت والا دے مهلت ورکوی او که چیرته الله په علم اولوح محفوظ کښی دوړاندی یو حکم نه وے (او هغه دا چه مجتهد کله خطا رشی، نو مواخذه به ئے نه کیږی) نو ستاد فد یه استلو یه وجه باندی به تاسو ته عذاب عظیم ملاوُ شوے وے، بیا صحابه کرامؓو به دا سو یچ کولو چه یره دومره سخته تنبیه راغله نو چه کوم مال غنیمت مونږ ره تر دغے قید یانو نه ملاوُ شوے دے د فد یه په صورت کښی داخو به اوس حرام وی نو الله پاک وفرمائیل چه کوم مال غنیمت تاسو حاصل کړے دے هغه حلال اوطیب طریقی سره خورئ، (حلال دا چه نصّ ئے په حرمت نه وی راغلے مثلاً د خنزیر په حرمت نصّ راغلے دے، اوطیب دا چه دلیل حق نه وی یو څیز به حلال هم وی لیکن طیب به نه وی، مثلاً د کل غوښه حلاله ده لیکن چه دلیل حق وی او په ناحق طریقی سره ئے ترخوری تو حلال دے خو طیب نه دے، خذ هذا الفرق لعلک لا تجد و ن غیر هذا الموضع)

نبی علیه السلام اوصحابه کرامؓو ددی ایاتونو په نزول سره پیر وتړل اوبیا نبی علیه السلام وفرمائیل که چیرته عذاب الهی نازل شوے وے نو ماسوئ د عمرؓ او معاذ بن سعدؓ (دا هم د عمرؓ په رائے وو،) نه به څوک هم نه وے بچ شوے، پس دینه دا ظاهره شوه چه رائے هم د عمرؓ حق وه، اود ابوبکرؓ په رائے باندی د عمل کولو په وجه نبی علیه السلام نه اجتهادی خطاء وشوه، لیکن په دغه اجتهادی خطاء باندی نبی علیه السلام قائم پاتی نه کړے شو بلکه هغه ته فوراً په وحی باندی خبردار ے ورکړے شو، چه ستا دا فعل خطاء وو، او صواب نه وو، لیکن دینه باوجود هم الله پاک دا وفرمائیل چه ستاسو کوم مال غنیمت بطور فد یه اخستے دے هغه تالوفره حلال دے او دغه مال چونکه هم د نبی علیه السلام د مذکوره اجتهاد (کوم چه د اخذ فد یه په صورت کښی وو،) په وجه اخستے شوے وو، دینه دا هم معلوم شوه چه اجتهادی حکم ماتیږی نه اګرکه خطاء په کښی اواقع شی،

دلته کښی منکرین حدیث دا وائی چه د نبی علیه السلام هر اقوال و اتباع حُکم واجب نه وو چه خطاء په کښی واقع کیږی لیکن مونږ دا وایو چه اولاً خو که داسی شوی هم وی یعنی خطاء واقع وی نو الله پاک هغه په خبردار کړے هم دے، اویل دا منکرین، واقعه په خپله د هغه یعنی د نبی علیه السلام دا تباع دلیل دے دا نه چه دا انکار حدیث والا د پاره

دلیل دے او هغه دا چه صحابه کرامؓو ته الله پاک وفدیه دخوږو اجازت ورکړو او دا چوکه دنبی علیه السلام د اجتهاد په نتیجه کښی وو، دا دوی دلیل دے چه الله پاک که نبی علیه السلام ته په یوه خبره محبوبانه غوندی عتاب ورکړی هم نو بیا امت د پاره دغه خبره واتباع ورکړه،

دهذا هو الفرق الخ سره شارحؒ دیو فرق وضاحت کوی او هغه دا چه کله په اجتهاد سره یو حکم ثابت شی خو نصّ ئے په خلاف باندی بیا نازل شی او کله نصّ وړاندی نه موجود وی او اجتهاد د هغه خلاف وشی په اوّل صورت کښی اجتهادی حکم نه ماتیږی ثانی کښی ماتیږی اوّل کښی حُکم نه ماتیږی چه هلته کښی اوّلاً اجتهاد سره ثبوت د حکم راشی او نزول د نصّ بعد کښی راشی او ثانی کښی چونکه نصّ وړاندی نه موجود وی او په خلاف د اجتهاد کښی بنکاره وی لهذا دی صورت کښی په اجتهادی حکم نقوض کیږی،

وهذا کالالهام ای الفرق بین اجتهاد النبیؐ وغیره من المجتهدین کالفرق بین الهام النبیؐ وغیره من الاولیاء فانه حجة قاطعة فی حقه وان لم یکن فی حق غیره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحی یکون حجة متعدیة الی عامة الخلق والهام الاولیاء حجة فی حق انفسهم ان وافق الشریعة ولم یتعد الی غیرهم الا اذا اخذ ناقولهم بطریق الاداب ۔

ترجمہ:۔ او دا په شان د الهام دے یعنی په اجتهاد د نبی علیه السلام او په اجتهاد د غیر د هغه کښی یعنی مجتهدینو لکه د نبی علیه السلام الهام او د نورو اولیاؤ کښی چه کوم فرق دے لکه د اولیاؤ الهام د دوی په حق کښی قطعی حجّت دے اګرچه په حق د غیر کښی په صفت سره نه دے پس الهام د نبی علیه السلام د وحی یو قسم دے، او دا یو متعدّی حجت دے عامو خلقو ته او د اولیاؤ الهام د هغوی په حق کښی خو حجت دے، که چرته موافق د شرع وی او د دوی نه علاوه بل چاته متعدی نه دے هاګه که چرته موږ نه د دوی قول د ادب په طریقه واخلو،

تشریح:۔ حضرت ماتنؒ فرمائی چه د نبی علیه السلام اجتهاد هم د هغه د الهام

په شان دے لکه څرنګه چه د نبی علیه السلام الهام او د غیر په الهام کښی فرق دے د غه شان د نبی علیه السلام او د غیر مجتهد نیز په اجتهاد کښی هم فرق دے، د نبی علیه السلام نه که اجتهادی خطاء وشی هم نو په دغه خطاء باندی ورته فرمائی والله یظهر نبیه علیه السلام او هر چه نور مجتهدین دی نو ممکنه ده چه د دوی تر قیامته پوری هم د غه شان پاتی شی، د غه الهام هم واحد، د نبی علیه السلام الهام د وحی یو قسم دے او دا یو قطعی حجّت دلیل دے د نبی علیه السلام په حق کښی هم او د عامو خلقو په حق کښی هم او هر چه د اولیاء الله ماسوی الانبیاء الهام دے نو د دوی په حق کښی خو دا الهام حجّت قطعی دے لیکن د نورو په حق کښی حجّت قطعیّه نه دے او د دوی په حق کښی به هم هله قطعی حجّت وی که چیرته د شرع موافق وی او که شرع موافق نه وی نو بیا د دوی په حق کښی هم حجّت نه دے، بلکه دا به د شیطانی کارستانی وی، بهرحال د اولیاء الهام دلیل په حق کښی حجّت نه دے هاں البته که موښر ته د دوی الهام اخلو هم نو په طریقه د ادب ئے اغستے شو، لیکن دا د شرعی دلیل په حیث ئے نه شو اغستے،

ثم شرع فی بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة واختلف فیها فقال بعضهم تلزم علینا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذکره المصنف بقوله وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قصّ الله وفی سوله من غیر انکار فانه اذا لم یقص الله علینا بل وجدت فی التوراة والانجیل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التوراة والانجیل کثیرا وفی رجوانیهما احکاما بهواء انفسهم فلم یتقن انها من عند الله تعالی وکذا اذا قصّ الله علینا ثم انکر علینا بعد نقل القصّة صریحا بان لا تفعلوا مثل ذالك او دلالة بان ذالك کان جزاء ظلمهم فحینئذ لا یحرم علینا العمل به وهذا اصل کبیر لابی حنیفة یتفرع علیه اکثر الاحکام الفقهیه فمثال ما لم ینکر علینا بعد نقل الفضة قوله تع وکتبنا علیهم فیها ای علی الیهود فی التوراة ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا کله باق علینا وهکذا قوله تع وبینهما ای الماء قسمة بینهم ای بین ناقة صالح وقومه یستدل به علی ان

القسمة بطريق المهايأة جائزة وهكذا قوله انكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء في حق قوم لوط يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ۔

ترجمه:- بیا شروع کړی ماتن پ په بحث د ویړاندینو شریعتونو کښی د دی جمعت نه چه دا ملحق دی په سنت پوری او اختلاف کړے شوے دے په دی کښی پس بعضو ویلی دی چه دا قبل شرائعو تابعداری مطلقًا په مونږه باندی واجبه ده، او بعضو ویلی دی چه دسره نه واجبه نه ده، او غوره مذهب هغه دے چه کوم مصنف پ په خپل قول سره ذکر کړے دے او هغه دا چه ما قبل شرائع به په مونږه لازم دی، که چیرته الله پاک او د هغه رسول بغیر د څه انکار نه هغه بیان کړی دی، حُکه که الله پاک د هغه بیان نه دی کړی بلکه مونږه په تورات او په انجیل کښی موندل دی صرف، نو په مونږه د هغه تابعداری لازم نه ده بیا، حُکه د اهل کتابو په تورات او انجیل کښی د پرې تحریف کړے دے، او د پیر احکامات ئے په کښی د خپل نفسانی خواهشاتو موافق درج کړی دی، لهذا د اتیقن نشته چه دا به د الله د جانبه نه وی، او د غه شان چه الله بیان کړی خو د نقل د قصّه نه پس ئے په صراحتًا انکار کړے وی، چه تاسو به داسی نه کوی او انکار دلالة د ی چه دا د دوی د ظلم بدله ده، نو بیا مونږه لره په هغے باندی عمل کول حرام دی، او دا یو لویه قاعده ده، چه د پرفقهی احکام په امام ابو حنیفهؒ متفرّع کړی دی، پس مثال د هغه چه د قصے نقل کولو نه پس په زمونږه په حقله انکار نه وی شوے، دا قول د باری تعالیٰ دے وکتبنا الخ یعنی مونږه په هغوی (د اهل کتابو) باندی دا خبره مقرر کړی وه، چه د نفس په بدله کښی نفس دے او د سترګی بدله کښی سترګه ده، او د پوزی بدله کښی پوزه ده، او د غوږ بدله کښی غوږ دے او د غاښ بدله کښی غاښ دے، او زخمونه قول برابر دی، پس دا قول په مونږه باندی باقی دی، او د غه شان قول د الله تعالیٰ، او دوی ته خبر دی کړه چه تقسیم دا و یو باندی په مابین

دوی کښی یعنی په مابین د اُو بنی د صالح علیه السلام او د قوم د هغه کښی، استدلال نیول شوے دے په دی سره چه تقسیم بطریق الحمایاة جائز دے، او غه شان قول د الله تعالیٰ الحکم الخ یعنی تاسو سره تر راتګ کوی په شهوت سره ماسوی د بنځونه، په حق د لوط علیه السلام کښی دا دلالت کوی په حرمت د لواطت باندی په حق زمونږه کښی هم، او مثال هغه چه انکار په کړے وی زمونږه په حق کښی پس د نقل د قصّه نه دا قول د الله تعالیٰ فبظلم الخ یعنی د هغوی د ظلم په وجه باندی مونږه په هغوی باندی حلال څیزونه حرام کړی وو او دا قول د الله تعالیٰ، و علی الذین الخ او مونږه په یهودیانو باندی حرام کړی وو، هرنوکه والاحناوا او غوا او وکلدی نه د دوی وازیره په دوی مونږه حرام کړی وه، دینه پس یا الله پاک وفرمائیل دا د دوی د ظلم او بغاوت سزا وی، پس معلومه شوه چه دا په مونږه حرام نه دی،

تشریح:- حضرت شارح رح د ماتن رح د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه ما قبل شرائع کوم چه بغیر د څه انکار نه مونږه ته را رسیدلی دی نو چونکه هغه هم ملحق دی په سنت پوری دی وجه نه د سنّت په بحث کښی د هغه بیان هم کوی، حُکم مثلاً د شریعت موسوی د یوی خبری تابعداری لکه د امت کوی نو په دی حیثیت نه چه دا موسیٰ ع د شریعت حکم دے بلکه په دی حیثیّت چه دا د شریعت محمدی ص یو حکم دے، اوس په دی کښی ځکه مے څوک وائی په مونږه باندی د ما قبل شرائعو تابعداری مطلقاً لازمه ده، حُکم چه کوم شریعت زمونږ ع د پاره ثابت شوے دے نو دا قیامته پوری باقی دے حُکم د غه شریعت د الله رضا وی او قرآن کښی را ځی او لئک الذین هدی الله فبهدا هم اقتده، د غه انبیاء کرامو ته د الله تعالیٰ هدایت کړے دو، نو هغوی د هدایت تابعداری وکړه لیکن دی باندی اعتراض وارد یدے نه دی او هغه دا چه ته وائی د هر نبی ع شریعت د الله رضا او مرضی وه، لهٰذا تر قیامته پوری به باقی وی نو دا خو څه ضروری نه ده چه الی یوم الساعه و باقی دی، حُکم جائزه ده چه د الله رضا او په د غه شریعت تر یوناص یعنی د بل نبی ع را تلو پوری وی، او بل دا چه د تیرو شوی انبیاء د هدایت د تابعداری حکم چه کړے شوے دے نو دا په فروعی نه بلکه اصولی مسائلو کښی حُکم اصول د ولو نبیانو یو دی،

بعض وائی چه مونږه باندی د سره نه د ما قبل شریعتو تابعداری لازمه نه ده حُکم

دھر نبی د شریعت اختتام دبل نبیؑ د بعثت پوری دے لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد پیږی چه د اخبره د اوّل شریعت په مکمل منسوخ کیدلو دلالت نه کوی بلکه په فی الجمله منسوخ کیدلو دلالت کوی یعنی چه لسخ په کتبی راغلی وی د اضروری نه ده چه کلی طور باندی به منسوخ وی،

غورځ مذهب هغه دے کوم چه ماتنؒ ذکر کړے دے، او هغه دا چه د ما قبل شریعتونو حکم الله او د هغه رسولؑ موږته نه بیان کړے وی او څه انکار ئے په نه وی کړے صراحةً یا دلالة نو د هغے تابعداری په موږنږه باندی لازم ده، او س دلته کتبی متعدد صورتونه جوړیږی یو دا چه دوسره نه الله رسولؑ بیان کړے نه وی، د ما قبل شریعت یو حکم او صرف په تورات او انجیل کتبی د هغے بیان وی نو موږته د پاره بنیاد هغے تابعداری ضروری نه ده، حُکمه چه په تورات او په انجیل کتبی د پر تحریف شوے دے او د اهل کتابو یهود و او نصاریٰ په کتبی د پږے خبرے د خپل نفسانی خواهشاتو په بنیاد درج کړی وی لهذا د اعتبار قابلے نه دی، چه کتبی دا به د الله د جانبه نه وی، او بل صورت دا چه الله او هغه رسولؑ یو حکم د ما قبل شریعت بیان کړے وی خو صراحةً په انکار کړے دی چه د اسی به تاسونه کوی نو د اهم ز موږنږه د تابعداری قابل نه دے بل دا چه صراحةً خوئے په انکار نه وی کړے لیکن انکار د دلالة موجود وی، یعنی دلیل موجود وی چه هغه په دی دلالت کوی چه د اسی کول نه دی پکار څنګه چه ما قبل خلقو کړی دی، مثلاً آخر کتبی دا ذبیلے شوی وی، چه د اد هغوی د ظلم جزاء ده، نو د اسی وخت کتبی موږنږه لره په حکم د ما قبل شریعت باندی عمل کول پکار نه دی بلکه حرام دی؛

شارحؒ فرمائی چه د الویه قاعدهٔ دا او امام صاحبؒ په دی باندی د پږے دلیلونو تفریع کړی ده بیا وضاحت په امثله متعدده سره شارحؒ کړے دے، او هغه دا چه د ما قبل شریعت یو حکم بغیر د څه انکار نه راغلے وی، نو د هغے مثال لکه قرآن کتبی د اهل کتابو بارہ کتبی راځی چه په دوی باندی ما د اخبره مقرر کړی ده چه د نفس د قتل بدله کتبی به نفس قتل کیږی او د ستر ګی زخمی ته ستر ګه بدله کتبی به ستر ګه زخمی کولے شی، او د پوزی بدله کتبی پوزه او غوږ بدله کتبی غوږ او د غابنی بدله کتبی غابنی، غرض دا چه تول زخمونه برابر دی، پس د احکم د قصاص الله پاک بغیر د څه انکار نه بیان کړے دے، او د اسی سره نشته چه د اسی به نه کوی لهذا موږنږه به هم په دی عمل کوی او د دغه شان د احکایت الله پاک نقل کوی و نبئهم عن الماء قسمة بینهم، د صالح علیه السلام قوم چه کله د هغه نه د اعجز طلب کړه چه موږنږه به هله ایمان راوړو چه د دے مخالح غرنه موږنږه تر یوه

ملام به او ښه معجزی په شکل پیدا نه کړی، الله پاک ده ګره دا معجز ه ورکړله او او ښه پیدا شوله، بیا قوم به یوے چینی نه او به شکلے او ښه به هم دغے چینی لره ورتله، صالح علیه السلام الله په حکم باندی دا فیصله وکړه چه یوه ورځ به او ښه او به شکی، ځکه د هیری زیاتی او به شکلی او یو ورځ به تاسو او به شکی، باقی قصّه تفاسیرو کښی مطالعه کړی، دی قصّے نه دا معلومه شوه چه په معمایا تو کښی شرکت جائز دے، شرکت فی المهایات دیته وائی چه په یو مشترک عین کښی د فوائدو تقسیم وشی نو دا جائز دی مثلاً دوه کسان په یو اس کښی شریک دی یو ورځ ترینه یو کس د سور لئی فائده اوبله ورځ ترینه بل کس د سور لئی فائده اخستے شی، ځکه یو چینه وه او یوه ورځ د قوم په استعمال کښی وه، او بله ورځ د اوښی په استعمال کښی وه، د غه شان د لوط علیه السلام قوم به هلکانو سره غلط کار کولو نو لوط علیه السلام ورته ویل چه ائتکم لتاتون الخ یعنی تاسو خلق د ښځو نه علاوه سړو ته راتګ کوی، دی حکایت کولو نه پس څه انکار نه دے راغلے او آیت د لالت کوی په دی چه لواطت بدعمل دے لهذا د موټر ه په حق کښی هم د حرمت د لواطت حکم دے، او هر چه پس د نقل د حکایت نه انکار دی بلکه یهود یانو باره کښی الله پاک فرمائی چه فبظلم من الذین الخ د یهود یانو د ظلم د وجهی نه په هغوی باندی حلال خیزونه حرام کړے شوی وو، نو دلته کښی دا آیت د لالت کوی چه په هغوی باندی د حلالو حرامیدل د هغوی د ظلم په سبب سره وو، لهذا موټر ه د پاره د اتا بعداری الاثمه فرده، یا لکه یهود یانو باره کښی راځی چه په دوی د هغه څناور غوښه حرامه ده چه څنګ نوکړ وو، او د غه شان د ګدا او غوا، وغیره واز بره په هم حرامه وه، او آخر کښی الله فرمائی دا د دوی بغاوت په وجه باندی نو دلته دا پته ولګیده چه په موټر ه باندی مذکور خیزونه حلال دی حرام نه دی، ځکه آیت کریمه کښی د لالة انکار راغلے دے،

ثم هذه الشرائع التی تلزمنا انما تلزمنا علی انها شریعة لرسولنا لا علی انها شرائع للانبیاء السابقة لانها اذا قصت فی کتابنا بلا انکار صارت جزء من دیننا وقد قال الله تعالی لنبینا اولئك الذین هدی الله فبهداهم اقتده ۞

**ترجمہ:-** بیا دوی شرائعو چہ موبنرہ باندی ئے تابعداری لازم دہ نو دالزومو وجہ نہ دے چہ دا رموبنرہ درسول ﷺ شریعت دے، دی وجہ نہ، نہ چہ دماقبل نبیا نو شرائع دی، حکم چہ ھر کلہ دوی بیان زموبنرہ پہ کتاب کښی بغیر دخہ انکار نہ وشو نو دا زموبنرہ دہ دین جزء وگرځیدلو او اللہ پاک زموبنرہ نبی علیہ السلام تہ فرمایلی دی، اولئک الخ یعنی دغہ انبیاء ھغہ کسان دی چہ چا تہ اللہ پاک ھدایت کړے دے، پس تہ دوی دھدایت تابعداری وکړہ،

**تشریح:-** حضرت شارح رح دفع دیو شبہ کوی او ھغہ دا چہ کہ دماقبل شریعت دیو حکم تابعداری موبنرہ کو و نو دا یا پہ دی حیثیت بہ ئے کوو، چہ دا دماقبل نبی ﷺ د شریعت حکم دے، او کہ پہ دی حیثیت چہ دا زموبنرہ د نبی ﷺ د شریعت حکم دے نو شارح رح فرمائی چہ کہ دماقبل شریعت مثلاً د عیسیٰ علیہ السلام د شریعت دیو حکم تابعداری موبنرہ کوو نو پہ دی حیثیت نہ چہ دا شریعت عیسوی حکم دے بلکہ پہ دی حیثیت چہ د شریعت محمدی ﷺ حکم دے، حکم چہ ھر کلہ زموبنرہ پہ کتاب کښی د دی بیان راغلو او ھیڅ خہ انکار نکیږی پہ اللہ پاک ونہ کړو نو دغہ حکم مذکور فی کتاب زموبنرہ د شریعت یو حصہ وگرځیدلہ، بیا دوی دتائید د پارہ شارح رح دا آیت ھم راوړے دے اولئک الخ

ثم شرع فی بیان تقلید الصحابۃ رض الحاقا بالبحث السنۃ فقال تقلید الصحابی واجب یترک بہ القیاس ای قیاس التابعین ومن بعدھم لان قیاس الصحابی لا یترک بقول صحابی اخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل ھو الظاھر فی حقہ وان لم یسند الیہ ولئن سلم انہ لیس مسموعا منہ بل ھو رایہ فرأی الصحابی اقوی من رأی غیرھم لانھم شاھدوا احوال التنزیل واسرار الشریعۃ فلھم مزیۃ علی غیرھم وقال الکرخی لا یجب تقلید الا فیما لا یدرک بالقیاس لانہ ح یتعین جھۃ السماع منہ بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس لانہ یحتمل ان یکون ھو رأیہ واخطأ فیہ فلا یکون حجۃ علی غیرہ وقال الشافعی رح لا یقلد احد منھم سواء کان مدرکا بالقیاس او لا لان الصحابۃ کان یخالف بعضھم بعضا ولیس احدھم اولی من الاخر فتعین البطلان وقد اتفق

عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفةؒ وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر يدركه فعملنا جميعا بما قالت عائشةؓ اقل الحيض الجارية البكر والثيب ثلثة ايام وليا ليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشةؓ لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمان مائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب ۞

**ترجمه** :- بیا شروع وکړه مصنفؒ په بیان د تقلید د صحابه کرامؓو کښی له وجهی د الحاق نه په بحثونو د سنّت پوری پس وے فرمائیل چه تقلید د صحابهؓ واجب دے او ترک کولے به شی په دی سره قیاس، یعنی قیاس کؔ تابعینوؒ او ذوی نه ورسوخلق، حُکه قیاس د صحابیؓ د بل صحابیؓ په قول سره نشی ترک کیدے حُکه رسول اللهؐ نه د سماع احتمال نشته بلکه داظاهره دے د هغه په حق کښی اګرکه اسناد ئے وړ نه نه وی کړی، اوکه چرته ومنل شی چه د نبی علیه السلام نه ئے سماع نه ده شوی بلکه داد صحابی خپله رائے ده نو بیاهم د صحابیؓ قول د دوی نه د ما سوی د رائے نه قوی دے، حُکه دوی د قرآن د نزول د احوالو مشاهد کړی ده او د غه شان د شریعت دراز نو نه لهذا د دوی لوړه فضیلت حاصل دے په غیر باندی امر دے کښیؒ وائی چه د دوی تقلید نه دے واجب مګر په هغه مسئلے کښی چه ادراک ئے په قیاس سره نه کیږی، حُکه په د غه وخت کښی د رسولؐ نه د سماع جهت متعیّن دے په خلاف هغه چه ادراک ئے په قیاس سره کیږی حُکه دا احتمال نشته چه داد ده خپله رائے وی او په کښی خطاء شوے وی، لهذا په بل باندی حجّت نه کړی، امام شافعیؒ وائی چه دیوکس تقلید م په دوی کښی واجب نه دے، برابره ده که ادراک ئے په قیاس سره کیږی اوکه نه کیږی، حُکه صحابهؓ د یو بل مخالفت کړے دے او یو د بل نه اولی نه دے لهذا بطلان متعیّن شوے او زمونږ ده اصحابو عمل په تقلید د صحابه باندی متفق شوے دے، په هغه مسئلو کښی چه قیاس سره ئے ادراک نشی کیدے لے، یعنی امام ابو حنیفهؒ او صاحبین ټول په دی متفق دی چه

تقلید د صحابه واجب دے لکه په اقل حیض کښی ، څکه عقل د دی په ادراک کښی قاصر دے پس مونږه عمل وکړو په قول د عائشهؓ باندی چه اقل د حیض دیارلس ورځی دی ، او اکثر ئے لس ورځی دی ، او اغسل د هغے څخه غیز چه خرڅ کړے ئے دی په کم د هغه پیسو نه چه په خرڅ کړے ئے دی و پرا ندی د نقد ولو د اوّل شمن نه څکه قیاس خو د دی د جواز تقاضا کوی لیکن مونږه پتولو په دی باندی د حرمت فتوی ورکړی ده له د جمعی د عمل نه په قول د عائشهؓ بی بی باندی هغه ښځی ته چه هغه د لسل په شپږ سوه باندی پس د هغے نه چه خروج کړے ئے وو په (۸) سوه باندی ، د زید بن ارقم نه ، بده د هغه غیز څخه تاخر خ کړو او د اوو غسلو ، زید بن ارقم ته خبر ورکړی چه الله پاک د ۀ حج ادجهاد د دا پره باطل کړی کوم چه د رسول اللهﷺ سره کړی دی تر څو چه ده توبه نه وی ویستلی ،

**تشریح** :- حضرت شارحؒ د ماتنؒ د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه داچه د صحابی تقلید واجب مے اوکه نه د صحابی قول چونکه غالب احتمال دا دے چه ماخوذ وی د سنت رسولؐ نه وی وجمعی نه بحث د تقلید الصحابه ملحق کړے شو په بحث د سنّت پوری پس اوّلاً مونږه دا ایوچه د تقلید معنی ده د غیر یعنی مجتهد اتباع کول په قول او په عمل کښی بیړه د مطالبه د دلیل نه یعنی دا نه چه مجتهد سره په وغیر فعل او قول باندی دلیل نه وی لیکن مونږ به هغه نه د دلیل مطالبه نه کو و څکه چه د دلائلو په مابین کښی محاکمه کول مشکل دی ، او د کار د غیر مجتهد نه دے ، پس شارحؒ وائی چه د صحابی تقلید کول واجب دی او قیاس به په دی سره ترک کولے شی ، یعنی د تابعینوؒ او من بعدهم قیاس نه واچه ویو صحابی په قول سره به د بل صحابیؓ قول ترک کولے شی ، څکه دا احتمال هم شته چه د ۀ هم د رسولؐ نه اوریدلی وی او د د ۀ په حق کښی بنکاره خبره هم د ۀ ، اګر که د ۀ رسولؐ ته د دغے قول نسبت نه وی کړی ، اوکه بالفرض مونږه و منو چه دا د د ۀ رائے د ۀ او د رسولؐ نه ، مسموع نه دے ، نو بیا هم د صحابی رائے د ماسوی د رائے نه اقوی د ۀ ، څکه د وی د وحی د نزول د حالاتو پوره مشاهده کړی ده او د شریعت د رازونو مشاهده ئے کړی ده ، لهٰذا په ماسوی باندی د دلږو فضیلت حاصل دے ،

بیا حضرت ماتنؒ په دی خبره چه د صحابی تقلید واجب دے اوکه نه ، مختلف اقوال

ذکر کړی دی پس امام ابوالحسن کرخیؒ وائی چه د صحابه کرامو تقلید واجب نه دے مګر په هغه مسئله کښی چه مُدرک بالقیاس نه وی او که نه چه قیاس سره مے ادراک کیدلے شی، نو بیا په هغه کښی د دوی تقلید واجب شه ے هر چه غیر مدرک بالقیاس وی نو د غه صورت کښی د هغوی متعینه ده چه دهٔ به دا د رسول الله ﷺ نه اوریدلی وی، حُکه صحابی عادل وی او عمل بلا دلیله نه کوی، او دس چه قیاس سره د دغے مسئله ثبوت نه ښی نو معلومه شوه چه ده به د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه سماع کړی وی، او چه مدرک بالقیاس صورت وی نو هلته کښی دا احتمال شته چه دا د ده رائے وی او چونکه صحابی معصوم عن الخطا نه وی لهٰذا دلته کښی بیا د دهٔ تقلید واجب نه دے او قول ئے په بل باندی حجّت نه دے،

امام ابوزید دبوسیؒ فرمائی چه د یو صحابیؓ تقلید هم په مونږه واجب نه دے په یو مسئله کښی هم که مدرک بالقیاس وی او که نه، حُکه چه صحابه کرامو ﷺ په خپل منځ کښی مخالفت کړے دے، او یو لره په بل فضیلت هم نشته چه دا ویلے شی چه یره د ا افضل دے لهٰذا د ده تقلید، د ده فضیلت په بنیاد پکار دے (تعجب دے په دی مسلک حالانکه د ابوبکرؓ بلکه د خلفاء اربعه د غه شان د عشره مبشره فضیلت بالکل بیکاره دے،) لهٰذا بطلان متعیّن شو، یعنی باطل والے د قول د صحابیؓ،

صاحب المنارؒ فرمائی چه د احنافو عمل په تقلید د صحابه باندی متّفق دے په هغه مسئله کښی چه په قیاس سره ئے ادراک نشی کیدلے، لکه په اقل مُدّه د حیض کښی چه په عقل سره د دی ادراک مشکل دو نو مونږه عمل کړو په قول د عائشه بی بیؓ باندی هغه فرمائی چه اقل مدّه د حیض دجار یه، بکړه دے او د ثیبّه د ری ورځے او شپے دی، او اکثر مدّه د حیض لس ورځے دی که د ی نه پس بیا د ینه راځی نو هغه به د حیض نه وی، بلکه استحاضه به وی مونځ روژه به د دی وجهی نه بښتی ترک کولے، د غه شان د مسئله چه زید مثلاً په خالد باندی قلم خرڅ کړی په سل درهمه او خالد سل درهمه لا اداء کړی نه وی چه واپس ئے ترینه زید په پنځوس درهمه واخلی نو دا مسئله بالقیاس صحیح ده لیکن احنافو په دی د حرمت فتوی درکړی ده او عمل ئے کړے په قول د عائشهؓ فی بی باندی، حُکه دهغے په قول سره د دی حرمت ثابت دے، حُکه یوی ښځی زید بن ارقم باندی

باندی څه څیز خرڅ کړلو په اته سو درهم باندی او زید بن ارقم نه درقم اداء کولو نه وړاندی د غه بنځی واپس هغه په شپږ سو وه درهم واغستلو عائشه بی بی ډهنه وینځه ته وفرمائیل چه بد دے هغه څیز چه کوم دخرڅ کړها وبیا و واغستلو او بیائے وفرمائیل چه زید بن ارقم ته خبر ورلیږی چه رسول الله ﷺ سره تا کوم جهاد اوحج کړے دے که توبه دِ ونه باسله نو هغه باطل او ضائع دی، دیته دا معلومه شوه چه مذکوره صورت حرام دے زید بن ارقم ته چه کله خبر ملاؤ شو راغلو او ام المومنین ته ئے عذر بیان کړو، او توبه ئے وباسله،

لیکن د محشیؒ د نور الانوار وائی چه دی مسئله کښی صرف دا خبره چه زید بن ارقم ته دا خبر نیکل چه حج او جهاد دِ باطل دے، غیر مدرک بالقیاس دے حُکه قیاس سره دی د بطلان پته نه لګی پاتی شوه چه دمذکوره قسم بیع د حرمت دلیل نو د اپه قیاس سره مدرک کیدے شی او هغه دا چه د ربوا او سود شبهه ده په کښی، حُکه چه زید کله په خالد باندی قلم خرڅ کړلو په سل درهم باندی مثلاً او خالد رقم لا اداء کړے نه وی نو گویا مبیعه یعنی قلم د زید د ملکیت نه خارج شوے نه دے بیائے د خالد نه په پنځوس درهم واخلی نو گویا پنځوس درهم زید ته بغیر د څه بدل نه راغلل لهذا سود سره ئے مشابهت راغلو او ربوا او شبه د ربوا چه وی په کښی د واړه حرام دی،

واختلف عملهم فی غیره ای عمل اصحابنا فی غیر مالا یدرک بالقیاس وهو مایدرک بالقیاس فانه ج بعضهم یعملون بالقیاس وبعضهم یعملون بقول الصحابی کما فی اعلام قدر راس المال فان ابا حنیفةؒ یشترط اعلام قدر راس المال فی السلم وان کان مشارا الیه عملا بقول ابن عمرؓ وابو یوسفؒ ومحمد رحمه الله لم یشترطا عملا بالرأی لان الاشارة ابلغ فی التعریف من التسمیة وهی کفایة فلا یحتاج الی التسمیة ۱۲ منه

ترجمه :- او اختلاف احنافو کړے دے په عمل کښی په غیر د هغے کښی یعنی عمل زمونږ ه د احنافو په هغه مسئله کښی چه په قیاس سره ئے ادراک نه کیږی مختلف

دے او غیر هغه دے چه ادراک ئے په قیاس سره کیږی پس په دغه وخت کښی بعضو دَوی نه عمل کړے دے په قیاس باندی او بعضو عمل کړے دے په قول د صحابی رضی الله عنه باندی لکه په بیانولو د مقدار د راس المال کښی حُکم د امام ابوحنیفه رح د مقدار د راس المال بیانول شرط کړی دی، په بیع سلم کښی اګرکه دغه مقدار ته اشاره شوی وی دۀ عمل کړے دے په قول د ابن عمر رض باندی او د امام ابویوسف رح او د امام محمد رح د شرط نه لکوی عمل ئے کړے دے په رائے باندی حُکم په معرفت کښی اشاره د تسمیه ایښے ده، او اشاره کافی ده لهذا تسمیه ته حاجت نشته دے،

تشریح:- صاحب المنار فرمائی چه که چرته یوه مسئله داسی وی چه قول د صحابی رض په کښی او په قیاس سره ئے ادراک کیدے شی نو بیا احناف رح په دی کښی مختلف دی څوک وائی قیاس باندی به عمل کولے شی او څوک وائی قول د صحابی رض معتبر دے مثلاً په بیع سلم کښی د بیع سلم دیته وائی چه مبیعه روستو وکړی او پیسی نقد وکړی علمی اصطلاح کښی ورته بیع د اجل په عاجل سره وائی، پس بائع ته مسلم الیه وائی په بیع سلم کښی او مشتری ته ربّ السلم وائی او مبیعه ته مسلم فیه وائی او د ثمن رقم ته او ثمن ته رأس المال وائی، د راس المال مقدار بیانول عند الامام شرط دے، اګر که راس المال ته اشاره شوی وی، او عند ابی یوسف رح و محمد رح شرط نه دے امام صاحب رح عمل کړے دے په قول د صحابی رض عبد الله بن عمر رض باندی او صاحبین وائی چه د راس المال مقدار بیانول شرط نه دے، که چرته راس المال ته اشاره شوی دی دوی عمل کړے په رائے باندی او هغه د اصل څیز په راس المال کښی تعین دے او تعین چه څرنګه په بیان سره راځی د غه شان په اشاره سره هم راځی بلکه د تعریف او معرفت یعنی راس المال پیژندلو په اعتبار سره اشاره د بیان نه ایلخ ده لهذا که د تسمیه یعنی رأس المال بیان و نه شی هم نو اشاره کفایت کوی،

والاجیر المشترک کالمضمار اذا ضاع الثوب فی یده فانهما یضمنانه لما ضاع فی یده فیما یکو الاحتراز عنه کالسرقة ونحوها تقلید العلی رض حیث ضمن الخیاط صیانة لاموال الناس وقال ابوحنیفة رح انه امین فلا یضمن کالاجیر الخاص لما ضاع فی یده فهو اخذ بالرأی واما فی ما لا یمکن الاحتراز عنه کالحریق

الغالب فلا یضمن بالاتفاق ۔

**ترجمہ** :۔ اومشترک اجیر لکہ دھوبی کلہ چہ پہ خپل لاس کښی کپړہ ضائع کړی نو د صاحبینوؒ پہ نزد باندی دے ضامن کړی حُکہ دد ہُ پہ لاس کښی ضائع شوی دہ، پہ داسی حالت کښی چہ دھغے نہ احتراز ممکن وو یعنی سرقہ وغیرہ تہ، دوی تقلید د حضرت علیؓ اختیار کړے دے حُکہ ھغہ درزی لرہ ضامن کړحُوی، د پارہ دد ی چہ دخلتو مالونو حفاظت راشی امام صاحبؒ وائی چہ دے امین دے لھذا ضامن بہ نہ کړحُی لکہ اجیر خاص چہ ضامن نہ کړحُی دھغہ خیز چہ د د ہُ لاس کښی ضائع شی، امام صاحبؒ رائے اغستی دہ، او پہ ھغہ صورت کښی چہ احتراز ترینہ ممکن نہ وی، لکہ اور غلبہ شی نو بیا بالاتفاق ضمان نشتہ،

**تشریح** :۔ صاحب المنارؒ بل اختلا فی صورت بیانوی چرتہ چہ امام صاحب رائے غوره کړی دہ، او صاحبینوؒ قول د صحابیؓ غوره کړے دے، مثال د اچہ یو مشترک اوعام اجیر یعنی مزدور کاروی لکہ دھوبی یعنی کپړی اینځلو والا شوکہ د ہُ نہ کپړی ضائع شولے مثلاً چا سرقہ کړلے نو د صاحبینوؒ پہ نزد بہ دے ضامن کړحُی او تاوان بہ ترینہ اغستل کیږی حُکہ د سرقہ او پہ مثل دوی نہ احتراز ممکن دے یعنی دھوبی کہ وغواړی نو دغے خیز دونہ کپړے بچ ساتلے شی، د امام صاحب پہ نزد باندی دے ضامن نہ دے، صاحبینوؒ د حضرت علیؓ تقلید اختیار کړے دے حُکہ ھغہ درزی لرہ ضامن کړحُوی، کہ دے کپړے ضائع کړی وجہ داوہ کہ ضامن د نہ کړحُولے شی نو بیا بہ د خلقو د مال حفاظت نہ کوی، نو مال د خلقو د حفاظت پہ خاطر ضامن بہ کړحُی، دی وجہ نہ صاحبین دھوبی لرہ ھم ضامن کړحُوی امام صاحب قیاس کړے دے د اجیر عام پہ اجیر خاص باندی، اجیر خاص ھغہ دے کوم چہ د بل کار نہ شی کولے بلکہ صرف دیو کس کار کوی، او د د ہُ پہ پورہ منافعو باندی عقد شوے وی، ھرچہ اجیر عام دے نو کہ ھغہ عمل کوی اجرت بہ اخلی، (معاشرہ کښی د عام خاص مزدور مشاهده مونږہ روزانہ کوو،) نو چونکہ اجیر خاص کہ یو خیز ضائع کړی پہ ھغہ ضمان نشتہ، نو کہ اجیر عام ئے ضائع کړی پہ د ہُ بہ ھم نہ وی، نو امام صاحب قیاس اوړے ئے کار واغستلو، امام زیلعیؒ وائی چہ فتوىٰ پہ قول د امام نہ بلکہ د صاحبینوؒ باندی دہ، او کہ چرتہ مال د اسی خیز وجہی نہ ضائع شی چہ د ھغے بہ بچ کیدل ممکن نہ وی، لکہ اور غلبہ و کړی او کپړے د سوزوی نو بیا بالاتفاق ضمان نشتہ دے

وهذا الاختلاف المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید وعدمه فی کل ما ثبت عنهم من غیر خلاف بینهم ومن غیر ان یثبت ان ذلک بلغ غیر قائله فسکت مسلما له یعنی فی کل ما قال صحابی قولا ولم یبلغ غیره من الصحابة فی اختلف العلماء فی تقلیده بعضهم یقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابیا آخر فانه لا یخلو اما ان یسکت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سکت کان اجماعا فیجب تقلید الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه کان ذلک بمنزلة خلاف المجتهدین فللمقلد ان یعمل بایهما شاء ولا یتعدی الی الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المرکب من هذین الخلافین علی بطلان القول الثالث هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام ۔

ترجمہ :- اودا اختلاف چه کوم مذکور دے په مابین د علماء کښی د تقلید په وجوب او په نه وجوب کښی په هر هغه حکم کښی دے چه ثابت وی د صحابه کرامؓو نه بغیر د څه خلاف نه په مابین د دوی کښی او بغیر د دینه چه دا ثابته وی چه د غه قول د څیل قائل نه علاوه بل ته رسیدلے دے، اود غه بل په سکوت اختیار کړے وی د تسلیم په حالت کښی یعنی په هر هغه حکم کښی چه صحابی په کښی قول کړے وی، او په صحابیؓ کښی بل چا ته نه وی رسیدلے نو په د غه وخت کښی بیا علماء اختلاف کړے دے، د د غه صحابی په تقلید کښی بعض ئے تقلید کوی او بعض ئے نه کوی، او چه کله د غه قول بل صحابیؓ ته رسیدلے وی نو بیا به خالی نه وی یا به دی بل سکوت اختیار کړے وی په حال کون د دی کښی چه هغه ہم ئے منلے وی او یا به ئے مخالفت کړے وی که چرته سکوت ئے کړے وی نو دا اجماع شوه پس تقلید د اجماع واجب دے، په اتفاق د علماء، سره، او که چرته مخالفت ئے کړے وی نو دا پمنزله د اختلاف د مجتهدینو شو، لهذا مقلد لره اختیار دے، چه په کوم یو باندی خوښه وی عمل وکړی، اود دریم شق ته د نه څی، ځکه دا دریم شق باطل کړ ځیدلے دے، په مرکب اجماع سره د دوی دوه خلاف نو چه په بطلان د دریم قول باندی قائمه شوی ده، د غه شان پکار ده چه و پتړ ندل شی په دی مقام کښی ۔

تشریح :- صاحب المنارؒ فرمائی چه مذکور ه کوم اختلاف د صحابی په وجوب

د تقلید او عدم وجوب د تقلید کښی بیان شو نو دا مطلقاً نه بلکه دی کښی دا تقلید شتر چه کله د اخبره ثابته شی چه دی صحابی دا قول په دی حکم کښی کړے دے، خو څه اختلاف هغوی په ما بین کښی نه دے واقع شوے او دغه شان د اخبره هم ثابته وی چه دا قول د دغے صحابیؓ نه چه کوم ئے قائل دے غیر ته، نه دے رسید لے (حکه چه غیر ته کله وس سی او هغه په سکوت اختیار کړی نو دهغه حکم جداد ے (راروان دے) نو په قول د دی صحابیؓ کښی او دس اختلاف دے، څوک وائی چه تقلید ئے واجب دے، څوک وائی نه دے کما مرّ تفصیله، او که نه بل صحابیؓ ته د دغه قول وړس نو دا بل به خالی نه وی یا به په دهٔ سکوت اختیار کړے وی (تسلیم په خاطر او یا به ئے مخالفت کړے وی که سکوت ئے اختیار کړے وی بطور تسلیم نو دا قول بیا اجماعی شو، لهٰذا تقلید ئے واجب دے او که نه د دغه بل صحابیؓ مخالفت اختیار کړے وی نو دا واسی شوه لکه د مجتهد مینو په ما بین کښی اختلاف او د مجتهد مینو خلاف په صورت کښی مقلد لره دا اختیار شته چه په کوم یو باندی عمل کوی لهٰذا د لته کښی به هم مقلد لره دغه اختیار دی چه په دواړو کښی د کوم یو صحابیؓ قول باندی عمل کوی کولے شی لیکن دغه دوه قولونو نه به یو درهم شق نه اختیاروی حُکه چه کله یو صحابیؓ یو قول اختیار کړو او بل نو معلوم شوه چه دریم نشته ماسوی دغے دوه نه لهٰذا دا اجماع مرکبه شوه، په بطلان د قول ثالث باندی شارحؒ فرمائی چه هم دغه شان په دی مقام کښی پیټرندل پکار دی،

واما التابعی فان ظهرت فتواه فی زمن الصحابة کشریح کان مثلهم عند البعض وهو الاصح فیجب تقلیده کما روی ان علیاً تحاکم الی شریح القاضی فی ایام خلافته فی درعه وقال درعی عرفتها مع هذا الیهودی فقال شریح لیهود ما تقول قال درعی وفی یدی فطلب شاهدین من علیؓ فاتی علیؓ بابنه الحسن وقنبر مولاه لیشهدا عند شریح فقال شریح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك لك فلا اجیزها لك وکان من مذهب علیؓ انه یجوز شهادة الابن للاب وخالفه شریح فی ذلك فلم ینکره علیؓ فسلم الدرع لليهودی فقال الیهودی امیر المومنین مشی معی الی قاضیه فقضی علیه فرضه به صدقت والله انها لدرعك واسلم الیهودی فسلم الدرع

علیؓ للیهودی ووهبه فرسا وکان معه حتی استشهد فی حرب صفین و هکذا مسروق کا تابعیا خالف ابن عباس فی مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباس یقول من نذر بذبح الولد یلزمه مائة ابل قیاسا علی دیة النفس فقال مسروق لا ابل یلزمه ذبح شاة استدلالا ببناء اسمعیلؑ فلم ینکره احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفةؒ انی لا اقلد التابعی لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابی انما یقبل لاحتمال السماع واصابة رایهم ببرکة صحبة النبیؐ وهو مفقود فی التابعی وهو بختار شمس الائمة هذا کله ان ظهرت فتواه فی زمن الصحابةؓ وان لم تظهر فتواه ولم یزاحمهم فی الرائ کان مثل سائر ائمة الفتوی لا یصح تقلیده ۱۲ منه

ترجمہ:- اوھر چه تابعی دے نوکه دوۀ فتوی ظاهره شوه په زمانه د صحابهؓ کښی، لکه شریح شونوا په مثل د صحابه کرامؓ باندی دے په نزد د بعضو باندی اوصح قول هم دا دے پس دوۀ تقلید واجب دے لکه روایت کړے شوے دے چه علیؓ شریح قاضی ته فیصله یو ډه د خپل خلافت په وخوکښی په باره د زغره خپلے کښی او دے ویل چه زۀ خپله زغره پیژنمه چه دی یهودی سړه ده پس شریح یهودی ته ویل چه ته څه وائی هغه ویل څمانی عده او څما په لاس کښی ده قاضی شریح دعلیؓ نه گواهان طلب کړل نو هغه خپل څوی حضرت حسنؓ او خپل غلام قنبر راوستلو، چه دواړه گواهی ورکړی د شریح په وړاندی پس شریح ویل چه هر چه ستاد غلام گواهی ده د دی خو به اجازت د ګرم څکه دا ازاد گرځیدلے دے، اوهر چه ستاد څوی گواهی ده نو دی اجازت نه درکوم اومذهب دعلیؓ دا وو چه د څوی گواهی د خپل پلار په حق کښی جائزده ، شریح ئے په دی کښی بخالفت وکړو او علیؓ دی انکار ونه کړو پس شریح یهودی ته زغره وسپارله ،پس (یهودی) ویل چه امیر المؤمنین ماسره قاضی ته لاړو او دهغه فیصله باندی راضی شو،

تارشتیا ویلے دی قسم په الله چه داستا زغره ده او یهودی اسلام راوړلو، پس علیؓ هم هغه ته زغره وسپارله او ویل اس ئے د ته هبه کړو، او دغه یهودی هغه سړه وو تردی

چه جنګ حنین کښی شهید شو، او دغه شان مسروق یو تابعی وو، او د حضرت عباس رضی الله عنه سره مخالفت کړے وو، په مسئله د نذر کښی په ذبح د ولد کښی، پس ابن عباس رضی الله عنه ویل چه چا نذر وکړو د ذبح کولو د ولد په هغه باندی لازم دی سل اونښان د هغه قیاس کولو په دیت د نفس باندی پس مسروق ویل نه بلکه یوکس ذبح کول په لازم دی، د هغه استدلال نیولو په فدیه د اسماعیل علیه السلام باندی، پس د هغه چا هم انکار د نه کړلو، پس دا حکم اجماعی کړ حیدلو او امام صاحب رحمة الله علیه نه روایت کړے شوے دے چه زه د تابعی قول تقلید نه کوم ځکه هغوی هم سړی وو او موبنږه هم سړی یو، ځکه صحابی قول چه مقبول دے نو دا احتمال شته چه نبی علیه السلام نه یه ئے سماع شوی وی، او بل د نبی علیه السلام د صحبت په برکت سره د هغوی رائے صحیح وی، او دا خبره نشته دے په تابعی کښی او دا مختار مذهب دے، د شمس الائمه او دا لتو له خبری هغه وخت دی چه کله د تابعی فتوی ښکاره شی، د صحابه په دور کښی او که په دغه دور کښی فتوی نه وی ښکاره شوی او د صحابه سره په مزاحم نه وی نو بیا د دوی یعنی د تابعینو مثال هم د نورا ما نو د فتوی په شان دے تقلید ئے صحیح نه دے،

**تشریح:** - د صحابی د تقلید کولو نه پس صاحب المنار د تابعی د تقلید بحث کوی، پس که چرته د تابعی فتوی ظاهره شوی وی په دور د صحابه کرامو رضوان الله علیهم اجمعین کښی لکه قاضی شریح د (لږ د وه لره عمر په کوفه باندی قاضی مقرر کړے وو، او بیا د مینه پس ئے پنځه اویا کاله قضاء کړی وه) نو د دغے تابعینو مثال هم په شان د صحابه باندی دے په نزد بعضو باندی، او هم صحیح مسلک دا دے پس د دغے تابعی تقلید کول بیا واجب دی، شاه صاحب د دی مثال ذکر کړے دے او هغه دا چه په دور د خلافت د علی رضی الله عنه کښی د حضرت علی رضی الله عنه نه یو یهودی زره عه پیدا کړله هغوی فیصله قاضی شریح ته ولیږله هغوی د علی رضی الله عنه نه گواهان طلب کړل نو دوی خپل غلام قنبر او حوی حضرت حسن رضی الله عنه وړاندی کړل قاضی شریح دا منظور نه کړل، او وے ویل چه د حوی گواهی د پلار په حق کښی نه وه قبوله، د علی رضی الله عنه په نزد د حوی گواهی د پلار په حق کښی جائز وه لیکن د قاضی شریح د فتوی نه علی رضی الله عنه انکار و نه کړلو، لهذا دا یوه اجماعی فیصله وکړ حیدله چه د حوی گواهی به قبوله نه وی، د پلار په حق کښی، پس د دغے فیصلے تقلید او س واجب دے،

دغه شان حضرت مسروق چه یو تابعی دے د حضرت عبد الله بن عباس سره خلاف وکړلو په دی مسئله کښی چه کله یو سړے نذر ومنی چه زه به خپل حُوی حلالوم نو ابن عباس فرمائی چه دَغه نذر منونکی باندی د ذبح ولد په بدله کښی سل اوښان دی اوده قیاس کړے دے په دیت وقتل د نفس باندی یعنی چه څوک یو نفس لره په خطا وقتل کړی نو په قاتل باندی په دیت کښی سل اوښان دی، نو په دغه نذر کوونکی باندی هم سل اوښان دی، اومسروق وائی چه نه یوکړ دے په دَه دا استدلال نیولے دے چه د حضرت اسماعیل علیه السلام د ذبح په بدله کښی یوکړ حلال شوے وو، لهٰذا دلته کښی به هم یوکړ ذبح کول لازم وی، دمسروق دخبرې چا هم انکار ونه کړو تردی چه ابن عباس تہ کله خبره وشو نو دے فرمایل انا اری مثل ذالك یعنی زه هم دغه شان گڼرم) لهٰذا د مسروق دا فیصله اجماعی وگرځیده له،

شارح فرمائی چه امام صاحب نه روایت دے چه مونږه باندی د تابعی تقلید واجب نه دے ځکه هغوی هم سړی وو اومونږه هم هر چه قول د صحابی دے نو هلته کښی دا احتمال نشته چه د دَه قول به مسموع وی د نبی علیه السلام نه اوبله داچه د نبی صحبت وبرکت نه دَ دوی د رائے صواب کیدل زیات راجح دی، داخبره په تابعی کښی نشته، امام شمس الائمه سرخسی هم دا مسلك غوره کړے دے، شارح فرمائی چه دا تولے خبرې هغه وخت دی چه کله د تابعی فتوی بنکاره شوی په دور د صحابه کرامو رضوان الله تعالی علیهم اجمعین کښی اوکه نه وی ظاهره شوی او فتوی د دوی د صحابه کرامو د رائے سره مزاحم هم نه وی، نو بیا د تابعی مثال هم د نورو اماما نو د فتوی په شان دے لهٰذا تقلید ئے واجب نه دے بلکه هر مجتهد په خپله رائے کښی مستقل دے،

**ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فی بیان الاجماع فقال باب الاجماع** د هو فی اللغة الاتفاق و فی الشریعة اتفاق مجتهدی صالحین من امة محمد فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وهو التکلم منهم بما یوجب الاتفاق ای اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی هذا ان کان ذالك الشئ من باب القول او شروعهم فی الفعل ان کان من بابه

ای کان ذلک الشئ من باب الفعل کما اذا شرع اهل الاجتهاد جمیعا فی المضاربة او المزارعة والشرکة کان ذلک اجماعا منهم علی شرعیتها وان خصته وهو ان یتکلم او یفعل البعض دون البعض ای یتفق بعضهم علی قول او فعل وسکت الباقون منهم ولا یردون علیهم بعد مضی مدة التامل وهی ثلثة ایام او مجلس العلم ولیسمی هذا اجماعا سکوتیا او هو مقبول عندنا وفیه خلاف الشافعیؒ لان السکوت کما یکون للموافقة یکون للهیبة ولا یدل علی الرضا کما روی عن ابن عباس انه خالف عمرؓ فی مسألة المعول فقیل له هلا اظهرت حجتک علی عمرؓ فقال کان رجلا مهیبا فهبته ومنعتنی درته والجواب ان هذا غیر صحیح لان عمرؓ کان اشد القیادا لاستماع الحق من غیره حتی کان یقول لاخیر فیکم مالم تقولوا ولا اخیر لی مالم اسمع وکیف یظن فی حق الصحابة التقصیر فی امور الدین والسکوت عن الحق فی موضع الحاجة وقد قالؓ السکت عن الحق شیطان اخرس ۱۲

ترجمہ ۱۔ هر کله چه فارغ شوماتنؒ داتاسو دسنت نه نوشروع ئے وکړه په بیان داجماع کښی، پس فرمائی باب الاجماع او اجماع په لغت کښی اتفاق ته وائی او په شریعت کښی اتفاق د مجتهدینو صالحینو دے دامت محمدیؐ نه په یوه زمانه کښی په یو قولی یا فعلی امر باندی، رکن داجماع په دوه قسمه دے عزیمت او هغه تکلم دے دَ دوی نه په هغه څیز باندی چه موجب داتفاق وی یعنی اتفاق د هغولو په یو حکم باندی په دی شان چه دوی وائی موبنزه اجماع کړی ده په دی څیز باندی که چرته د هغه څیز وی د باب د قول نه اویا شروع وکړی دوی په یو فعل کښی که چرته د باب د فعل نه وی، یعنی د هغه څیز د فعل د باب څخه دی لکه د قول اهل اجتهاد شروع وکړی په مضاربت کښی یا مزارعت کښی یا شرکت کښی نو دا اجماع شوه دَ دوی د طرف څخه مشروع والی د هغه څیز باندی او بل رخصت دے او هغه دا چه تکلم وکړی یا فعل وکړی بعض ما سوی د بعضو نه یعنی بعض اتفاق وکړی په یو قول او فعل باندی او باقی دَ دوی نه چپ پاتی شی او مرد نه کړی په هغوی باندی پس دیر یدلو دمدی د تامل نه او هغه درې ورځی دی او یا مجلس علم دے او دا مسمّی کیږی په اجماع

سکوتی سره او دا زمونږ ه په نزد مقبوله ده ، خلاف ثابت دے په دی کښی امام شافعیؒ وغیره ځکه سکوت څرنګه چه د موافقت دوجهی نه راځی دغه شان دیری دوجهی نه هم راځی او دلالت نه کوی په رضابا ندی ، لکه څرنګه چه روایت کړے شوے دے د ابن عباسؓ نه چه ده مخالفت بکړے وو ، د عمرؓ په مسئله د عدل کښی پس دده تر ویلے شوچه تاوله خپل حجّت نه ظاهر ولو په عمرو باندی پس ده ویل هغه یو بار عبد سړے وو زه ترینه یر بدله او دهغو ری ماره منع کړے وو ، او دا صحیح نه وی ځکه چه عمرؓ یو تابعدار انسان وو د حق اوریدلو ته د بل نه ، تر دی چه هغه به ویل په تا سو کښی څه څیز نشته که تاسو نه وائے (یعنی حق نه وائے) او ما کښی څه څیز نشته چه زه ئے وانه اوریم (یعنی حق وانه ورم) اخر ځکه به گمان وکړے شی په حق د صحابهؓ کښی چه دوی به تقصیر وکړی په دین کښی او سکوت به اختیار کړی ، حق نه پرے ځائے د ضرورت کښی او حال دا دے چه نبی علیه السلام فرمایلی دی د حق نه چُپ پاتی کیدونکے گونګے شیطان دے ،

**تشریح :-** حضرت شارحؒ د ماتنؒ د عبارت دلته غرض بیانوی او هغه دا چه ماتنؒ د سنّت دا قسامو نه ذکر فراغت نه پس د شرع دریم دلیل او حجّت اجماع کښی شروع کوی پس اجماع په لغت کښی اتفاق ته وائی او په شرعی اصطلاح کښی اجماع د یته دائی چه اتفاق راشی د مجتهدینو صالحینو د امت محمدیؐ نه په یوه زمانه کښی په یو قولی یا فعلی امر باندی ، پس مجتهدینو سره اختلاف راغلو د اتفاق د مقلدینو نه ، او صالحینو سره احتراز راغلو د هغه اصل اجتهاد نه چه ناسقان دی او امت محمدیؐ سره احتراز راغلو د ما قبل شرائعو نه ، او دا قولی او فعلی امر به په قرآن او سنت سره ثابت نه وی ورنه اجماع نه ضرورت نشته دے بیا ۔

بیا ماتنؒ د اجماع د رکن بیان کړے دے د رکن ما یقوم به الشئ ته وائی یعنی په کوم څیز سره چه د یو څیز قوام او وجود راځی نو هغه د هغه څیز رکن دے پس رکن د اجماع په دوه قسمه دے یو ته عزیمت وائی او بل ته رخصت وائی عزیمت د اهل اجتهاد تکلم وکړی په د اسی څیز باندی چه هغه د اتفاق موجب او سبب وی او د غه څیز به د باب د قول نه وی اهل اجتهاد به وائی مونږه اجماع کړی په دی څیز باندی او یاد اچه دوی شروع وکړی په د غه څیز کښی چه کوم موجب د اتفاق دی یعنی په کوم څیز چه اجماع راځی هغه د فعل د باب نه وی مثلاً اهل

اجتهاد شروع وکړی په مضاربت کښی یا مزارعت کښی یا شرکت کښی نو د اهل اجتهاد شروع کول په دی امور وکښی دا دوی د مشروعیت دلیل دے د مضاربت دیته وائی چه دیو طرف نه مال دی او بل طرف نه محنت دی او کښته شریکه دی او مزارعت دیته وائی چه د فصل نیه بعض حاله تو یا نذی عقد وکړے شی مثلاً نیمه شوه دریمه حصّه شوه او شرکت دیته وائی چه اصل یعنی مال او کښته دواړو کښی شرکت وی)

او د محصت دا چه بعض اهل اجتهاد تکلم وکړی، په یو امر باندی کړه باب د فعل نه وی او بعض سکوت اختیار کړی لیکن دا سکوت کونکی په دغه نورو باندی څه رد ونه کړی پس دتریدلو د مدی د تامل نه چه هغه دری وړځی دی یا مجلس علم دے یعنی دری وړځی تیریدلو نه پس هم دی څه خلاف بنکاره نه کړی یا څوک وائی چه مجلس د علم برخاست شی او بیا هم دوی څه خلاف بنکاره نه کړی، نو دا دوی دا ت دلیل دے او دا مسمّی کیږی، په اجماع سکوتی سره زمونږه په نزد باندی دا مقبوله ده، بعض احناف وائی چه مدت تامل په عرف باندی بناء ده، یعنی په عرف کښی دومره مده تیره شی که څوک خلاف بنکاره کوی نو دغه مده کښی ئے بنکاره کولے شی او بیا هم خلاف بنکاره نه کړی نو دا اجماع معتبره ده عندنا او وجه دا ده چه په یومنکر باندی د قدرت لرلو نه باوجود نفی نه کول دا د عدل منافی خبره ده او په فسق دلالت کوی، لهذا د فسق د نسبت نه په طرف د اهل اجتهاد باندی د احتراز کولو پاره مونږه دا دوی په رضا دلیل گرځوو، امام شافعیؒ په دی کښی خلاف کړے دے، او هغه وائی چه سکوت یوازی په رضا دلالت نه کوی، بلکه کله کله سکوت دیری د وجی نه هم اختیار ولے شی لهذا اجماع سکوتی حجت نه دے حکه احتمالات په کښی نشته دے، امام شافعیؒ د خپلے خبری د تائید د پاره دا روایت پیش کړے دے، چه ابن عباسؓ په مسئله د عدل کښی د عمرؓ سره مخالف وو، حکه عمرؓ او نور و اصحابؓو په مسلک عول شته او د ابن عباسؓ په نزد عول نشته دے، مسئله د عول چونکه د میراث علم سره تعلق لری لهذا سراجی (کتاب المیراث) طوف ته راجوع وکړی

لیکن دا د خپله خبره د عمرؓ په دوه کښی ظاهره نه کړله دا نه چه تیوس و شوچه تاو له خپل

دلیل هغه ته نه وړاندی کولو نوډ ویل چه هغه پیر رعب والا سړے دے او زړه هغه نه پریږدلے
او د هغه د ډری نه پریږدلے، نو دلته کښی سکوت راغلو او په رضا نه بلکه په علم رضا دلالت
کوی نو معلومه شوه چه سکوت مطلقاً په رضا دلالت کوی لیکن عند الاحناف دینه داجواب
دے چه دا نقل د ابن عباسؓ صحیح نه دے او معتبر محدثینو دی نقل نه دے کړے او بل دا
چه عمرؓ خو حق اوریدلو ته پیر تا بعد اروو، دماسوئی نه نو دا څرنګه کیدے شی چه
پوحق نو هغه دوجهی نه پټ کړی شی، اوحال دا دے چه باوجود دکم والی د عمر نه عمرؓ به د
ابن عباسؓ نه په اکثر لویو لویو مسئلو کښی تپوس کولو، او لویو لویو مهاجرینو باندی به ئے هغه
لره فوقیت ورکولو او بل دا چه دابن عباسؓ نه دا توقع څرنګه کیدے شی، چه هغه به د
حق نه ځان چپ پاتی کړے وی، حال دا دے چه د نبی علیه السلام فرمان دے حق نه
چپ پاتے کیدونکے گونګے شیطان دے،

> واهل الاجماع من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی فیه عن الاجتهاد لیس فیه هوی ولا فسق صفة لقوله مجتهدا کما نه قال اهل الاجماع من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی عن الرأی فانه لا یشترط فیه اهل الاجتهاد بل لابد فیه من اتفاق الکل من الخواص والعوام حتی لو خالف واحد منهم لم یکن اجماعا کنقل القرآن واعداد الرکعات ومقادیر الزکوٰة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابوبکر الباقلانی ان الاجتهاد لیس بشرط فی المسائل الاجتهادیة ایضا ویکفی قول العوام فی انعقاد الاجماع والجواب انهم کالانعام وعلیهم ان یقلدوا المجتهدین ولا یعتبر خلافهم فیما یجب علیهم من التقلید ۞

**ترجمه:-** او اهل د اجماع هغه څوک دے چه مجتهد وی او صالح وی مګر په هغه
غیر کښی چه د اجتهاد نه په کښی استغناء وی نه په کښی د نفس تا بعداری وی او نه فسق دی
دا صفت دے د قول دهغه مجتهدا د پاره گویا داسی ئے وویل چه اهل د اجماع په هغه څوک
ادی چه هغه مجتهد وی او صالح وی مګر په هغے کښی چه د رائے نه په کښی استغناء وی ځکه
په دی کښی د اجتهاد د اهل والی شرط نه دے بلکه لابدی ده په کښی د ټولو د اتفاق نه که خواص

دی او که عوام وی نړدی که په دوی کښی یو کس هم خلاف وکړی نو اجماع نه ده منعقدؒ بلکه نقل د قرآن او مقدار د رکعتونو، او مقدار د زکوٰة او فرض باندی روڼی اغستل او قرض باندی حمام کول، او ابو بکر باقلانی وائی چه په اجتهادی مسئلو کښی هم اجتهاد شرط نه دے بلکه په انعقاد د اجماع کښی د عوامو قول هم کافی دے جواب وادے چه عوام کالانعام دی او په دوی باندی د مجتهدینو تقلید ضروری دے او په کومو څیزونو کښی چه په دوی تقلید ضروری دے په هغے کښی د دوی خلاف کول معتبر نه دی،

تشریح:۔ صاحب المنارؒ فرمائی چه د اجماع اهل هغه څوک دی چه صالح مجتهدین وی او د نفس او خواهیش تابعدار نه وی او د الله اطاعت نه وتونکی نه وی او د اهلسنت په نزد دا شرط په هغه مسئلو کښی دے چه د اجتهاد ضرورت په کښی وی ورنه که د اجتهاد ضرورت په کښی نه وی نو بیا د مجتهد والی شرط نشته دے، بیا شارحؒ فرمائی چه دمانتؒ قول لیس فیه هوی ولا افق دا صفت دے د قول د هغه مجتهد د پاره کو یا هغه دا سی ویل چه اهل الاجماع من کان مجتهداً مطلقاً الخ محشیؒ فرمائی چه لیس فیه هوی الخ صفت کاشفه نه دے ځکه صفت کاشفه نفسُ ذات او موصوف راولی بلکه دا صفت احترازیه دے او احتراز راغلو په دی سره د هغه مجتهد نه چه نفس او خواهش تابعداری وی لیکن زهٔ وایم چه په لیس فیه هوی سره چه د کوم څیز نه نه احتراز راولی د هغے نه خو په صالحاً سره خود بخود احتراز راغلو بیا تکرار ته ضرورت دے، والله اعلم بالصّواب،

شارحؒ فرمائی چه په کومو مسئلو کښی د اجتهاد ضرورت نه وی نو هلته کښی د تولو یعنی خواصو او عوامو اتفاق نه لابدی دے یعنی که مجتهدین وی او که غیر مجتهدین وی، تر دی که په یوکس هم اتفاق و نه کړو نو دا به اجماع نشی گنړلے بلکه نقل د قرآن شو، او د تعداد د رکعاتو شو او د زکوٰة د مقدار شو نو دا په اجماع د خواصو او عوامو سره نقل شوی دی خلاف په کښی نشته دے او قرض باندی روڼی اغستل شو او قرض باندی حمام کول شو په دی کښی اجتهاد ته ضرورت نشته دے ابو بکر باقلانی، (باقلا نی وی ته ځکه وائی چه لو بیائے خرڅوله بقل لو بیا ته وائی) وائی چه په اجتهادی مسئلو کښی لکه د نکاح احکام شول، طلاق شو بیع شوه دی کښی هم اجتهاد شرط نه دے بلکه قول د عوامو یعنی غیر مجتهدینو په کښی کافی دے لیکن مونږه وایو چه عوام خو کالانعام دی یعنی د ځناورو مثال دے او ځناور ته به ته لاره بتائی، لهٰذا دوی به تقلید کوی د مجتهدینو او په کوم سائل

کښی چه په دوی باندی تقلید واجب وی هغے کښی به دَ دوی اختلاف لره شه ترجیح لټوی ورکوی کیدے،

وکونہ من الصحابۃ او من العترۃ لا یشترط یعنی قال بعضهم لا اجماع الا للصحابۃ لان النبیؐ مدحهم واثنی علیهم الخیر فهم الاصول فی علوم الشریعۃ وانعقاد الاحکام وقال بعضهم لا اجماع الا لعترۃؐ اے نسله واهل قرابته لانہؐ قال انی ترکت فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا کتاب الله وعترتی وعندنا شئی من ذلك لیس بشرط بل یکفی المجتهدون الصالحون فیه وما ذکرتم انما یدل علی فضلهم لا علی ان اجماعهم حجۃ دون غیرهم ۱۰

**ترجمہ**:۔ او کیدل دا هل اجماع د صحابؓو نه او یا د اولاد دَ رسول نه دا شرط نه دے یعنی بعضو ویلی دی چه اجماع نشته مګر صرف د صحابؓو خکه نبی علیه السلام دَ دوی مدح کړی ده، او په دوی باندی ئے د خیر ثنے ویلے ده، پس په علم د شریعت کښی هم دوی اصول دی او په انعقاد د اجماع کښی، او بعضو ویلی دی چه صرف دَ عترت د رسولؐ یعنی د هغهٔ نسل او اهل د قرابت اجماع معتبره ده، خکه نبی علیه السلام فرمائی زهٔ په تاسو کښی پریږدم هغه څیز کرتاسو په هغے سنګولی و نګولے نو هغه مګر به ګمراه نشئی چه یو کتاب الله دے او بل همدا نسل دے او د من موبنز، په نوزباندی یو څیز هم دوغے نه شرط نه دے بلکه په دی کښی کافی دی صالحین مجتهدین او تاسو چه څه ذکر کړل داد دوی په فضیلت دلالت کوی دا نه چه صرف د دوی اجماع حجت ده او د غیر نه ده،

**تشریح**:۔ صاحب المنارؒ په بعضو خلقو باندی ردّ کوی او هغه دا چه بعضو ویلی دی الکه شیخ محی الدین بن عربیؒ او احمد بن حنبلؒ چه د اهل اجماع د پاره دا شرط دے چه صحابی به وی او یا به د نبی علیه السّلام د اولاد نه وی خکه چه د صحابه کرامؓو مدح کړی ده نبی علیه السلام او دَ دوی د خیریت خبرے ورکړے دے او دا د دی دلیل دے چه صرف د دوی اجماع به معتبر وی د غه شان اهل بیت باره کښی فرمائی چه زهٔ په تاسو کښی دا سی څیز پریږدم که په هغے مضبوط یا سره سنګولے و نګولے نو ګمراه به نشئی چه هغه کښی یو څیز کتاب الله دے او بل

ځما اولاد دے نو دینه دا معلومه شوه چه اهل دا اجماع به اولاد رسولؐ وی، دا قول د شیعه کانو دے، موبنږه وایو چه دا شروط په کښی نشته دے بلکه صرف د صالح مجتهد کیدل په اجماع کښی شرط دے، وجه داده چه اجماع د دی امت محمدیؐ کرامت او شرافت دے او دا به هله شی چه فعل پر کښی واقع نه شی بلکه عام مجتهد ین د امت ته شامل شی، او چه تاسو کوم دلائل وائے نو دا صرف د صحابه او اهل بیت په شرافت او عظمت دلالت کوی، په دی دلالت نه کوی چه صرف دا دوی اجماع معتبره ده، او دا ما سوی نه ده، او دی د پاره یو عقلی وجه هم ذهن کښی راځی او هغه دا چه د نبی علیه السلام شریعت تر قیامته پوری دے او اجماع د شرع یو مستقل دلیل دے لهذا یو خاص وخته پوری او یا خاص خلقو پوری د دی تخصیص مناسب نه دے،

وکذا اهل المدینة او انقراض العصر ای کذلك لایشترط کون اهل الاجماع اهل المدینه او انقراض عصرهم قال مالكؒ یشترط فیه کونهم من اهل المدینة لانه قال ان المدینة تنفی خبثها کما ینفی الکیر خبث الحدید والخطأ ایضا خبث فیکون منفیا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولایکون دلیلا علی ان اجماعهم حجة لاغیر وقال الشافعیؒ یشترط فیه انقراض العصر وموت جمیع المجتهدین فلا یکون اجماعهم حجة مالم یموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لایثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة علی حجیة الاجماع لاتفصل بین ان یموتوا او لم یموتوا ۱۲

ترجمه :- او دغه شان د اهل مدینه کیدل او ختمیدل د زمانے یعنی دا شرطونه دے چه اهل دا اجماع به اهل مدینه وی، او نه د دوی د زمانے تیریدل شرط دے، اما مالك فرمائی چه په اجماع کښی دا شرط دے چه اهل اجماع به د اهل مدینه وی، ځکه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه مدینه کندگی دا سی لرے کوی لکه او سپنی نر زنگ لرے کوی او خطا، هم کندگی ده نو دا به هم لرے کیږی د مدینه نه، جواب دا دے چه دا دلالت کوی د اهل مدینه په فضیلت باندی او په دی دلالت نه کوی چه صرف د دوی اجماع به حجت وی او غیر یے نه وی او امام شافعیؒ فرمائی چه په اجماع کښی شرط دے ختمیدل د زمانے او مړ کیدل د تولو

مجتہد بنو تہ دوی اجماع بہ حجّت نہ وی ترڅو چہ دا قول مجتہدین مړہ نہ وی ، حُکہ وړاندی دمرګ نہ د رجوع احتمال شتہ او مړہ دا احتمال نہ استقرار ثابت نہ پاتی کیږی موبږہ وایو نصوص دلالت کوی پہ حجیّت دَ اجماع باندی او فصل نړاولی پہ ماہین د مرګ او نہ مرګ د دوی کښی۔

تشریح :- صاحب المنارؒ ردّ کوی پہ عبارت مذکورہ سړہ پہ امام مالکؒ او امام شافعیؒ باندی امام مالکؒ دا شرط لګوی چہ اہل اجماع یہ دَ اہل مدینہ ؤی وجہ دا دہ چہ د مدینہ پارہ کښی نبی علیہ السلام فرمائی چہ دا خبائث لرہ دا سی لرے کوی لکہ اوسپنہ چہ دا وسپنی نہ زنګ لرے کوی او خطاء ہم یو خبائث دے نو دا بہ ہم لرے کوی ، لہٰذا د اہل مدینہ رائے بہ خطاء نہ وی بلکہ صائبہ بہ وی ، پس صرف د اہل مدینہ اجماع بہ حجت وی نہ د ماسوئی موبږہ وایو چہ مذکورہ حدیث صرف د اہل مدینہ پہ فضیلت دلالت کوی او ہر چہ اجماع کښی خطاء واقع کیدل دی نو دا خبث کښی نہ راځی حُکہ کہ مجتہد خطاء ہم شی نو ثواب وی تہ ملاویږی امام شافعیؒ فرمائی پہ اجماع بہ ہلتہ حجّت کرځی چہ کلہ اہل ددے اجماع قول مړہ شی او دَ دوی زمانہ تیرہ شی حُکہ چہ دَ دوی دمرګ نہ وړاندی دا احتمال شتہ چہ دوی دخپلے رائے نہ رجوع وکړی لہذا کلہ چہ د رجوع احتمال راغلو نو استقرار پہ یو قول یا یو فعل باندی ثابت نہ شو او ہر کلہ چہ استقرار ثابت نہ شو نو اجماع نہ شوہ ثابتہ ، لیکن موبږہ دینہ جواب دا درکو و چہ نصوص دلالت کوی اجماع بہ حجّیت باندی علی الاطلاق او دا فصل پہ کښی نہ راوی چہ اہل دا اجماع بہ قول مړہ کیږی او یا بہ نہ مړہ کیږی بلکہ موبږہ دا وایو چہ کلہ اجماع وشی پہ یو قول یا فعل باندی او مدہ د تامّل تیرہ شی نو بیا خو بہ بجوداً انعقاد د اجماع راغلو او استقرار ہم راغلو لہٰذا فانقطع الاحتمال ؛

وقیل یشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابی حنیفۃؒ یعنی اذا اختلف اہل عصر فی مسألۃ وماتوا علیہ ثم یرد من بعدہم ان یجمعوا علی قول واحد منہا قبل لا یجوز ذالک والاجماع عند ابی حنیفۃؒ ولیس کذلک فی الصحیح بل الصحیح انہ ینعقد عندہ اجماع متاخر ویرفع الخلاف السابق من البین ونظیرہ مسألۃ بیع ام الولد فانہ عند عمرؓ لا یجوز وعند علیؓ یجوز ثم بعد ذالک اجمعوا علی عدم جواز بیعہا فان قضی القاضی بجوازہ بیعہا لا ینفذ عندہ محمدؒ لانہ مخالف للاجماع اللاحق ویجوز عند ابی حنیفۃؒ فی روایۃ الکرخیؒ عنہ لاجل الاختلاف السابق وابو یوسفؒ فی روایۃ معہ

وفی روایۃ مع محمدؒ ۔

**ترجمہ**۔ اوچا ویلے دی چہ دلا حق اجماع دپارہ شرط عدم اختلاف دسابق دے پہ نزد ابو حنیفہؒ باندی یعنی کلہ چہ اختلاف وکړی اهل دزمانہ پہ یوہ مسئلہ کښی اوپہ دغہ اختلاف باندی سرہ شی ، بیا اراده ولری هغہ څوک چہ دَدوی نہ لپس وی چہ دَدوی پہ یو قول باندی اجماع وکړی ، نو چا ویلی دی چہ پہ نزد امام صاحب باندی دا اجماع جائز نہ ده ، لیکن دا صحیح خبرہ نہ ده بلکہ صحیح داده چہ روستو اجماع منعقد کیږی اوما سبقہ اختلاف دمنځ نہ پورې تہ کیږی ، ا : ددی نظیر مسئلہ دخرڅولو اُمِّ ولدِ څکہ پہ نزد عمرؓ باندی ام ولد، خرڅول جائز نہ دی اوپہ نزد علیؓ باندی جائز دی دینہ پس بیا اجماع وشو پہ دی چہ بیع دام ولد جائز نہ ده ، لپس کہ چیرتہ یو قاضی فیصلہ وکړی دامہ ولد پہ جواز دبیع باندی نو پہ نزد امام محمدؒ دا فیصلہ بہ ئے نافذہ نہ وی ، څکہ دا مخالفت دے ، دا اجماع لاحق اوپہ نزد ابو حنیفہؒ باندی نافذہ ده ، پہ هغہ روایت کښی کوم چہ دهغہ نہ کرخیؒ کړے دے څکہ ما سبق کښی اختلاف موجود دے اوابو یوسفؒ پہ یو روایت کښی امام صاحبؒ سرہ دے اوبل کښی دمحمدؒ سرہ دے ،

**تشریح**:۔ صاحب المنارؒ امام صاحب سلک بیان کړے دے لیکن پہ صیغہ د تمریض قیل سرہ ئے ضعف دوغے سلک تہ اشارہ کړی دہ اوهغہ داچہ امام صاحب وائی چہ کہ پہ وراندنۍ زمانہ کښی پہ یوہ مسئلہ کښی اختلاف واقع شی ، او مختلف اقوال وی پہ کښی نو اوس دلتہ کښی دروستو خلقو دپارہ پہ دغہ مختلف اقوالو کښی پہ یو قول باندی اجماع کول جائز نہ دی ، لیکن صحیح مسلک ادے چہ دروستو خلقو اجماع منعقد کیږی اوما قبل چہ کوم اختلاف واقع شوے دے نو دا خلاف دمنځ نہ پورې نہ کیږی ، څکہ چہ کلہ ما بعد خلق پہ یو قول دما قبل باندی اجماع وکړی اوبل ترک کړی نو دا دددی دلیل دے ، چہ ددی بل قول بنا ، پہ قوی دلیل نہ ده راغلی لهذا دی لرہ څہ اعتبار نشتہ دے ،

بیا شارحؒ ددی نظیر ذکر کړے دے اوهغہ داچہ دام ولد ، بیع (ام ولد یعنی ستا و نیخہ وی ، هغہ نہ ستا اولاد پیدا شی نو دا ستا ام ولد ده ) پہ نزد عمرؓ باندی جائز نہ ده اوپہ نزد علیؓ باندی جائز ده لیکن بیا دستو خلقو اجماع وکړہ پہ عدم جواز دبیع باندی لهذا دا اجماع اوس منعقد ده یعنی دام ولد سے بیع جائز نہ ده لهذا کہ یو قاضی دا فیصلہ وکړی چہ ام ولد سے بیع جائز ده ، نو عند امام محمد دا فیصلہ ئے نافذہ نہ ده ، څکہ دا مخالفت دا جماع لاحق دے ، او مخالفت دا جماع باطل دے ، لیکن کوم روایت چہ ابو الحسن کرخیؒ دا امام صاحبؒ نہ کړے دے نو پہ

هغه روایت کښی دا فیصله نافذ ده، او بیع ئے جائزه ده، حکه چه ما قبل اختلاف واقع دے او شرط د انعقاد اجماع لاحق د پاره عدم اختلاف د سابق دے، امام ابو یوسفؒ په یو روایت کښی دا امام صاحبؒ سره دے او دا ډل کښی د محمدؒ سره دے، وحید الله حقانی -

والشرط اجتماع الکل وخلاف الواحد مانع لخلاف الاکثر یعنی فی حین انعقاد الاجماع لو خالف واحد کان خلافه معتبرا ولا ینعقد الاجماع لان لفظ الامة فی قوله لا تجتمع امتی علی الضلالة یتناول الکل فیحتمل ان یکون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ینعقد الاجماع باتفاق الاکثر لان الحق مع الجماعة لقوله ید الله علی الجماعة فمن شذ شذ فی النار والجواب ان معناه بعد تحقیق الاجماع من شذ وخرج منه دخل فی النار -

ترجمه :- او شرط د اجماع د قبولیدو والے دے او دا لوکس خلاف مانع دے د اجماع نه لکه خلاف د اکثرو یعنی په وخت د انعقاد د اجماع کښی که یو کس هم خلاف وکړل نو دده خلاف به معتبر وی، او اجماع به نه منعقدکیږی حکه لفظ د امت په قول د نبی علیه السلام لا تجتمع الخ یعنی د امت به په گمراهی نه جمع کیږی شامل دے نو دا احتمال شته چه حق د هغه مخالف سره وی او بعض والی چه اجماع منعقدکیږی د اکثرو په اتفاق سره، حکه حق د جماعت سره وی د دې قول د نبی علیه السلام نه ید الله الخ یعنی د الله امداد د جماعت سره وی پس هغه څوک چه د دوی نه جدا شو او کښی به پریوځی، جواب دا دے چه معنی د دی دا ده چه کله اجماع متحققه شی او بیا ترینه څوک جدا شی او وځی نو اوریته به داخلیږی،

تشریح :- صاحب المنارؒ د اجماع د انعقاد د پاره شرط بیانوی او هغه دا چه په وخت د انعقاد د اجماع کښی که یو مجتهد هم خلاف اختیار کړی نو بیا منعقد والی د اجماع کښی به ردده د اختلاف دا سی معتبر وی لکه چه اکثر مجتهدین اختلاف کړی، حکه لفظ د امت کل ته شامل دے په دی حدیث کښی کوم چه متواتر المعنی دے، یعنی لا تجتمع امتی علی الضلالة نو که یو مجتهد هم اختلاف اختیار کړی، اجماع به نه منعقدکیږی حکه دا احتمال کیږی شی چه حق د هغه مخالف مجتهد سره وی،

بعض معتزله والی چه که اکثر مجتهدین اتفاق وکړی او بعض اختلاف وکړی نو اجماع منعقد کیږی، حکه د الله امداد د جماعت سره وی لکه حدیث کښی راځی، ید الله علی الجماعة فمن شذ

شُدَّ فی النَّار یعنی واللہ پاک تعاون او امداد د جماعت سره وی او څوک چه دوی نه وازی او جُدا
ملونو پریږدی، به اوس دَجهنم کښی، لیکن دینه داجواب دے چه داحدیث هغه چاته متوجه کیږی،
چه کله اجماع منعقده او متحققه شی او بیاترینه اختلاف وکړے شی او خبره خو زمونږه په تحقق
داجماع کښی راغلے نده، چه اجماع په اختلاف دیوکس سره متحقق او منعقد کیږی او که نه، ستاسو
خبره دا جماع د تحقق نه پس ده، [امام سرخسیؒ] وائی چه کله دری مجتهدین متفق شی نو اجماع
منعقد کیږی، حُکه اقل د جماعت دری دی، څوک وائی که دوه مجتهدین متفق شی نو اجماع منعقد
کیږی حُکه اقل د جمع دوه دی، او څوک وائی که نور مجتهدین ختم شی او صرف یو مجتهد دی نو
یا دوه قول به اجماع دی حُکه دوه د افراد په وخت کښی لفظ د امت پرے باندی هم صادق دے
لکه ابراهیم علیه السلام باره کښی راغلی ان ابراهیم کان امة قانتا لله حنیفا۔

وحکمه فی الاصل ان یثبت المراد به شرعا علی سبیل الیقین یعنی ان الاجماع فی
الامور الشرعیة فی الاصل یفید الیقین والقطعیة فیکفر جاحده وان کان فی بعض
المواضع بسبب العارض لا یفید الیقین القطع کالاجماع السکوتی لقوله ﷺ وکذلک جعلنا
کم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس وصفهم بالوسطیة وهی العدالة
فیکون اجماعهم حجة کذا قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس والخیریة انما یکون
باعتبار کمالهم فی الدین فیکون اجماعهم حجة وکذا قوله ﷺ ومن یشاقق الرسول من
بعد ما تبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی فجعلت مخالفة المؤمنین
مثل مخالفة الرسول فیکون اجماعهم لخبر الرسول حجة قطعیة وامثاله وقد ضل
بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع لیس بحجة لان کل واحد منهم یحتمل
ان یکون مخطئا فکذا الجمیع ولا یدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وامثاله
ثم انهم اختلفوا فی ان الاجماع هل یشترط فی انعقاده وان یکون له داع مقدم
علیه من دلیل ظنی او یعقد فجاءة بلا دلیل باعث علیه بالهام وتوفیق من الله
بان یخلق الله فیهم علما ضروریا او یوفقهم لاختیار الصواب فقیل لا یشترط له
الداعی والاصح المختار انه لا بد له من داع علی ما قال المصر

**ترجمہ**:- اوحکم د اجماع په اصل کښی دا دے چه مراد شرعی یه دوی سره حاصلیږی یه طریقه دلیقین سره، یعنی اجماع په امورِ شرعیه کښی یه اصل کښی فائده دیقین او قطعیّت ورکوی پس دوی منکر یه کافر دی اګر که یه بعض مواضعو کښی فائده دیقین نه ورکوی دعوام ضعیفه وجه باندی، لکه اجماع سکوتی شوه ملّه وجهی وقول دالله تعالیٰ نه وکذالک جعلناکم امة الخ یعنی تاسو لره مونږه یو وسطه یعنی عدل والامدت کړلے دے، نو وصف ئے دوی وکړو په وسطیت سره او وسطه عدالت په معنی سره دے پس دوی اجماع به حجّت وی او دغه شان قول دالله تعالیٰ کنتم خیر الخ یعنی تاسو بهترین امت ئے او دخلقو د پاره ایستلے شوئے، نو خیریت دوی د کمال دین په وجه دے، لهٰذا اجماع به ئے حجّت وی او دغه شان قول دالله تعالیٰ ومن یشاقق الخ یعنی چه څوک مخالفت کوی د رسول ﷺ پس دهغے نه چه هدایت ورته ښکاره شوا و مسلمانانو لاری نه د بلے لاری تابعداری کوی، نو چه کوم طرف ته دے اوړی هغه ته به ئے وسپارو، نو دمونږ سزا مخالفت د رسول ﷺ د مخالفت په شان ګرځولے شو، لهٰذا اجماع دوی به د خبر رسول په ډګر نکه یو قطعی حجّت وی، او د دی نورمشالونه واخله، او بعض معتزله او روافض کمراه شوی دی، پس هغوی وائی چه اجماع حجّت نه دے، ځکه هر واحد د دوی نه د خطاء احتمال لری پس دا سی به قول دوی او د دوی نه پیژنی قوة درسی چه جوړ وی او ونیختونه او د دی دامثالونه، بیا دوی اختلاف کړے دے چه آیا د اجماع د منعقد والی د پاره شرط شته چه دلیل ظنی نه به وراندی یو دا هم موجود وی او که ناسا پی به منعقد کیږی، بغیر د یو دلیل نه چه هغه په باعث ګرځی بلکه پسبب د الهام سره ناسا پی موجود یږی او د الله په توفیق سره چه الله په دوی کښی یعنی اهل اجماع کښی یو بدیهی علم پیدا کړی او د صحیح خبری اختیار ولو توفیق ورلره ورکړی چا ویلی دی چه داعی ورلره شرط نه دے او صحیح او غوره خبره هغه داده چه داعی ورلره شته بناء په هغے چه ماتنّ فرمایلی دی والداعی الخ -

**تشریح**:- صاحب المنارؒ حکم د اجماع بیانوی او هغه داچه اصلاً او بالذات قطع نظر د عوام نه د اجماع مفید د یو قطعی او یقینی حکم دے یعنی د شرع هغه چه کوم مراد دی هغه به په اجماع سره یقینی طور سره حاصلیږی، اګرچه د عوامو نه وجه کله مفید د یقین هم ګرځی لکه اجماع سکوتی شوه ځکه اجماع سکوتی یعنی مجتهدینو اختلاف کړے دے، او هغه داچه عند الاحناف مقبوله ده او عند الشوافع مقبوله نه ده، دی وجه نه مفید د قطع او یقین نه ګرځی،

شارحؒ فرمائی چه چونکه اجماع سره یو قطعی او یقینی حکم حاصلیږی دی وجه نه دوی منکر په

کافروی دا مسلک دمشا نخود بلخ او بخارا دے، دی وجه نه دوی روافضو نه کافروائی حُکمه دا دامامت او خلافت دابوبکرؓ صدیق نه انکار کوی او هغه اوّل خلیفه برحق نه منی حالانکه هغه په خلافت باندی اجماع منعقد شوی ؤ او که خوک اجماع نه انکاره یو فاسد تاویل په وجه کوی نو کافر نه دے حُکمچه دے بیخیل دیپاره ؤ او دتیی محمدیؐ انکار نه کوی او د اجماع منکر کافر حُکمه دے چه دا دین محمدیؐ یو مستقل لیاک دے شریعت محمدیؐ دا انکار په وجه منکر دا جماع هم کافر کرئ، اوچونکه دغه تاویل کونکے په خپل گمان سره دتیی محمدی منکر نه دے، دی وجه نه دے به کافر نه وی،

بیا ادله متعدده ذکر کوی، په دی خبره چه دوی امت اجماع یو دلیل او حجّت شرعی دے، اوّل دلیل دلچه الله پاک فرمائی دی امت باره کښی تاسو ماد عدل والا امّت گرځولے ئے او تاسو به گواهی وی کوی په خلقو باندی (گواهی د پاره عدل ضروری دے) گواهی دا سی چه په ورځ د محشر به نورانبیا ء دالله په حضور کښی عرض وکړی چه موبزه خپل امتو نه ته ؤ دین پوره پوره تبلیغ کړے دے، هغوی به انکار وکړی الله پاک به ورته نبیانو نه وائی چه گواه پیش کړی، نو هغوی دا امت محمدیؐ په گواهی کښی وړاندی کړی الله پاک به دی امّت نه تپوس وکړی چه تاسو ته څه پته وه دوی په گواهی کښی جناب محمد مصطفیؐ وړاندی کړی الله فرمائی ویکون الرسول علیکم شهیدًا، بهرحال زموبزه اصل مقصد دادے چه دی امت ته امت عدل ویلے شوے دے نوکه دی امت اجماع حجّت نه شی او اجماع په یو حکم باندی وه دغه حکم په صواب والی دلالت ونه کړی نوخطاء به شی لهذا بیا به څرنگه امت عدل شی، دغه شان الله پاک دی امت ته خیر الامم ویلے دے او د اخیر الامم والے ئے دوینی کمال وجه دے وینه دامعلومه شوه چه دوی اجماع به حجت وی حُکمه که اجماع ئے دلالت په حکم حقه باندی ونه کړی نو ضلالت به راشی، او امت ضلال څرنگه خیر الامم گرځید لے شی، دغه شان الله پاک فرمائی چه چا د رسول الله او د مومنانو نو د لاری مخالفت اختیار کړو نو په موبزه دوه څه ذمه داری نشته او چه کوم طرف ته دے او بهی نو هغه طرف ته به ئے وسپارو، نو د لته کښی هم د مومنانو نو مخالفت ئے په شان د مخالفت د رسول ؐ وگرځولو، دینه دامعلومه شوه چه د رسول الله ؐ د خبر په شان دی امت اجماع به هم یو شرعی دلیل وی، دوے شان دوی نور امثال هم شته

شارح ؒ فرمائی چه بعض معتزله او روافضو اجماع د حجیّت نه انکار کوی او هغه وائی چه اجماع کښی کثرت دا راء وی او دهر کس په رائے کښی دا احتمال شته چه دا خطاء وی، لهذا څوک کښی به هم دَ احتمال وی لیکن شارح ؒ فرمائی چه دوی ته دحبل مولف من الشعرات یعنی د هغه رسی چه

دو یختو نه یا پ مثل دوی نه جو پ روی د قوّت اند ازه نه ده لکید لی چه یو د یختے خو مره کمزورے وی په اسانی سره تکره کیږی لکه هم دغه د یختے به وی او چه د یر جمع شی رسی تر ینه جو پ ه شی بیا ئے خو ک ډ هم ژ شی شلو لے د غه شان د یو کس رائے کښی د خطاء احتمال هم شته او یو کس خبر مفید د ظن هم د ے مفید د یقین نه د ے لیکن چه کله د یر ی را د جمع شی نو بیا تر ینه د خطا ء احتمال ختم شو او د غه شان مفید د قطع او یقین کړ ی،

ثم انهم اختلفوا الخ سره بیا شارح ؒ یو اختلاف بیانوی او هغه دا چه دا جماع انعقاد د پا ره اوّلا د یو د اعی او سبب شرط شته د ے او که نه بعض وائی چه د یو د لیل ظنی نه به و ر لره خامخا ب د باعث موجو د وی حکه نبی علیه السلام هم د ینا او اقوال بغیر د د لیل نه ، نه د ه کړی بلکه د لیل به و ر لره و ر یا د ظاهر وحی پ شکل کښی او یا د وحی با طنی په شکل کښی ر د ظاهری او یا طنی وحی تفصیل تیر شوے د ے ، لهذا امت د هغه نه خه په اعلیٰ حالت کښی نه د ے ، چه بلا د لیله او بلا د اعی به خبره کوی او خو ک وائی چه نه ، بلکه د اجماع د انعقاد د پاره د و پا ندی نه ، باعث او د اعی ته ضرورت نشته د ے بلکه د انلیما په متعقد کیږی الهامی طو ر سره او د الله په توفیق سره چه په حکم مجمع علیه با ندی ئے الله پاک ډ یو بد یهی علم پیدا کړی او د حق او صواب اختیار د لو توفیق و ر لره الله پاک ډ ور کړی نو پ حاصل د اچه خو ک د اجماع د انعقاد د پاره د و پا ندی نه با عث او د اعی شرط نه ګڼی او خو ک وائی چه د باعث نه ضرورت شته د ے ، یعنی یو د اسی سند پکار د ے چه د هغے نه اهل اجماع حکم مستخرج کړی او بیا په سبب د اجماع سره هغه حکم مستنبط مستخرج چه یو قطعی او یقینی حکم و ګڼی ځکه او هم د اسلک غوره او مختار د ے ، او صاحب المنار ؒ د د ی بیان په د ا د وان عبارت سره د اسی کوی۔

والداعی قد یکون من اخبار الاحاد او القیاس اما اخبار الاحاد فکاجماعهم علی تحریم بیع الطعام قبل القبض والداعی الیه قوله لا تبیعوا الطعام قبل القبض واما القیاس فکاجماعهم علی حرمة الربوا فی الارز والداعی الیه القیاس علی الاشیاء الستة وفی قوله قد یکون اشاره الی ان الداعی قد یکون من الکتاب ایضا کاجماعهم علی حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالیٰ حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم وقیل لا یحتاج ذالک اذ عند وجود الکتاب والسنة المشهورة لا یحتاج الی الاجماع .

متن جمعی ۱۰ او داعی به کله د اخبار احاد و نه وی او کله به د قیاس نه وی هر چیرته اخبار آحاد دی لکه اجماع د دوی په نه جائز والی د بیع د طعام باندی د راندی د قبض نه او داعی دی د پاره قول د نبی علیه السلام دے چه لا تبیعوا الخ یعنی مه خرڅوی طعام لره د راندی د قبض نه ۱۰ او هم چه قیاس دے لکه اجماع د دوی په حرمت د ربوا باندی په وریژو کښی او داعی دی د پاره قیاس دے په شیر و خیز و نو باندی او په قول د مالکؒ قد یکون کښی دی ته اشاره ده چه داعی به کله د کتاب نه هم وی لکه اجماع د دوی په حرمت د نیاګانو باندی او په حرمت د لورګانو لور ګانو باندی له وجهی د قول د الله تعالیٰ نه حرمت الخ یعنی حرام دی په تاسو باندی میندی ستاسو او لور یانے ستاسو او چاوبلی دی چه دا ناجائز دی ځکه چه د کتاب او د سنّت په موجود والی کښی اجماع ته حاجت نشته دے ۱۰

تشریح ۱۰ صاحب المنارؒ فرمائی چه داعی یعنی باعث په اجماع باندی به کله د اخبار آحاد و نه وی او کله به د قیاس نه وی ۱۰ رد د واړه مفید د ظن دی ۱۰ چه د خبر واحد نه ور لره باعث او داعی وی د دی مثال لکه حدیث کښی راځی چه لا تبیعوا الطعام قبل القبض یعنی تاسو مه خرڅوی طعام لره د قبض کولو نه د راندی او س د اخبر واحد دے او مفید د ظن دے او ظنی حکم ترینه د اصولیانو چه د طعام قبل القبض بیع کول صحیح نه دی لیکن د اخبر واحد داعی او باعث د مجتهد ینو د اجماع باعث ګرځیدلو او هغه د اجماع سفقده شوه چه د طعام قبل القبض بیع صحیح نه ده ۱۰ او س د اهکم ظنی د اجماع په وجه باندی قطعی ګرځیدلو ۱۰

او چه باعث د انعقاد د اجماع د پاره قیاس وی لکه حدیث کښی راځی چه الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والملح بالملح والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً بید والفضل الربوی یعنی غنم په غنمو باندی وریشی په وریشو باندی مالګه په مالګه باندی کهجوړے په کهجوړو باندی سره په سره باندی د سپین په سپینو باندی لاس په لاس خرڅوی او زیاتے په کښی سود دے ۱۰ احنافوؒ دلته کښی د ربوا او سود د پاره علت قدر او جنس ګرځولے دے ۱۰ شوافعوؒ قوت او از دخار ګرځولے دے او موالکوؒ طعم او ثمنیت ګرځولے دے ۱۰ په دی باندی قیاس کولو سره اهل اجتهاد اجماع وکړه چه په ارز یعنی وریژو کښی هم سود حرام دے ۱۰

شارحؒ فرمائی چه د مالکؒ په قول قد یکون کښی قید د تقلیل د پاره دے په معنی د کله نه کله سره نه دی کښی ویته اشاره ده چه داعی کله د کتاب نه هم کیدے شی ۱۰ اجماع د انعقاد د پاره لکه اجماع

منعقد شوی وہ پہ دی باندی چہ جدات یعنی نیاکانو سرہ نکاح حرام وہ او دلور لور سرہ نکاح حرام وہ، دی دپارہ باعث پہ کتاب اللہ کښی موجود دے او ھغہ داچہ آیت کریمہ کښی دمور او لور سرہ د نکاح حرمت سرا خلے دے معلومہ شوہ چہ اصل او فرع سرہ نکاح حرام وہ، مور اصل وہ او لور فرع وہ، اھل اجتھاد اجماع وکړہ چہ جدات ھم اصولو کښی راځی او بنات البنات ھم فروعو کښی راځی لھذا دوی سرہ بہ نکاح حرام وی یعنی کوم څیز یعنی حکم چہ ظنی طور باندی معلومیدو وھغہ پہ اجماع سرہ یو قطعی حکم وگرځیدلو،

شارح رح فرمائی چہ بعض خلقو یعنی صاحب توضیح وغیرہ دا ائمہ منی او ھغوی وائی چہ کتاب او سنت مشھورہ پہ موجود و الی کښی رچہ دا دواړہ د قطعی حکم مفید دی) اجماع تہ ضرورت نشتہ دے، ځکہ چہ کوم حکم پہ دوی سرہ ثابت بری اجماع سرہ وھغہ د ثبوت څہ ضرورت دے، عنایہ ماقی الباب اجماع سرہ بہ تاکید راشی او تاکید اصل مقصود نہ دے،

لیکن بندہ عاجز وائی چہ کتاب او سنت سرہ دغہ احکام ثابت دی خو تبعًا وضمنًا او پہ اجماع سرہ اصلًا واستقلالًا وھذا کما ترٰی وحیہ اللہ حقانی

ثم بین المصنف رح انہ لابد لنقل الاجماع ایضا من الاجماع فقال واذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع کل عصر علی نقلہ کان کنقل الحدیث المتواتر فیکون موجبا للعلم والعمل قطعًا کاجماعھم علی کون القرآن کتاب اللہ وفرضیۃ الصلوٰۃ وغیرھا واذا انتقل الینا بالافراد کان کنقل السنۃ بالاحاد فانہ یوجب العمل دون العلم مثل خبر الواحد کقول عبیدۃ السلمانی اجتمع الصحابۃ علی الحاقہ الاربع قبل الظھر وتحریم نکاح الاخت فی عدۃ الاخت و توکید المھر بالخلوۃ الصحیحۃ ولم یتعرض لتمثیلہ بالحدیث المشھور اذ لا فرق بینہ وبین المتواتر الا بعدم اشتھارہ فی قرن الصحابۃ وھذا لم یستقم ھھنا لان الاجماع لم یکن فی زمن الرسول رص وانما یکون فی زمن الصحابۃ فبعدہ لیس الا آحادا ومتواترا،

ترجمہ:- یا مصنف رح دا بیان کړے دے چہ لابدی دی نقل د اجماع مونږہ تہ ھم دغہ شان پہ اجماع سرہ پس فرمائی چہ ھر کلہ مونږہ تہ منتقل شی اجماع د سلفو پہ اجماع د ھر عصر سرہ پہ نقل کښے باندی نو داسی شوہ پہ شان د نقل د حدیث متواترہ پس دا بہ موجب د علم اوعمل دے او پہ قطعی طور باندی لکہ اجماع د دوی پہ کون د قرآن باندی چہ دا د اللہ کتاب دے او پہ فرضیت د ماځیکر باندی او ماسوی دا دے، او ھر کلہ چہ نقل شی مونږہ تہ افراد طور سرہ

لکہ نقل د سنت چہ احاد طریقی سرہ وشی پس دا بیا موجب د عمل کرئی د علم نہ پہ مثل د خبر واحد باندی ، لکہ قول د عبیدہ السلمانی چہ اجماع د صحابہ راغلی دہ پہ حفاظت د خلور رکعتو لونکو باندی وراندی د ظہر نہ او پہ تحریم د نکاح د خور باندی پہ عدّت د خور کښی او پہ تاکید د مہر باندی پہ خلوت صحیح سرہ ، او د وراندی والے ئے د نہ کرو پہ تمثیل د اجماع کښی پہ حدیث مشہور سرہ ځکہ فرق نشتہ دے ، پہ مابین د حدیث مشہور او متواتر کښی مگر پہ دی چہ د خبر مشہور شہرت پہ قرن د صحابہ ؓ کښی نہ وی شوے او د لتر کښی سمون نہ خوری ځکہ چہ اجماع د رسول اللہ ﷺ پہ زمانہ کښی نہ وہ ، بلکہ د صحابہ پہ زمانہ کښی وہ ، او د هغے نہ پس نور څہ نشتہ مگر احاد یا متواتر

تشریح :- حضرت شارح ؒ د ماتن ؒ د راروان عبارت غرض بیانوی او هغہ دا چہ ماتن ؒ د اجماع د نقل الینا طریقہ بیانوی یعنی موبنرہ تہ چہ سلفو اجماع راد سیرہ کړی نو پہ کومہ طریقہ باندی بہ راد سیرہ کړی پس فرمائی کہ چرتہ دا اجماع د سلفو د هغو د ورځ د خلقو پہ اجماع سرہ موبنرہ ؓ نقل شوئ ؓ نو د دی د اسی مثال ؓ ځکہ خبر متواتر لپاڅہ چہ څرنگہ خبر متواتر مفید د علم قطعی او د عمل قطعی د غہ شان دا اجماع بہ هم مفید د علم او عمل یقینی او قطعی وی لکہ اجماع د سلفو پہ دی خبرہ چہ قرآن د اللہ کتاب دے ، او موږ ؒ فرض دے ، او صوم فرض دے نو د ا اجماع موبنرہ ؓ هم پہ طریقہ د اجماع سرہ راانقل شوی دہ او کہ موبنرہ ؓ اجماع افرادی طور سرہ راانقل شوی نو د دی مثال د خبر واحد پہ شان دے چہ افراد طور سرہ نقل شوے وی لہٰذا څرنگہ چہ خبر واحد مفید د عمل دے خو د علم قطعی او یقینی ؒ اگرچہ مفید د علم ظنی دے نو د غہ شان اجماع بہ هم مفید د عمل وی ، خو مفید د قطعی او یقینی علم بہ نہ وی ،

دی مثال بیا شارح ؒ د وراندی کړے دے او هغہ دا چہ عبیدہ سلمانی وائی چہ صحابہ کرامو ؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین اجماع کړی دہ ، پہ محافظت د خلور رکعتو نو باندی د وراندی د ظہر نہ یعنی دوی بہ د ظہر د فرضونہ د وراندی خلور رکعتہ ضرور کول او ترک کول بہ ئے نہ وی او د غہ شان دوی اجماع کړی دہ چہ پہ عدت د شپڑ کښی د هغے د خور سرہ نکاح حرام وہ ، ځکہ پہ عدت کښی نکاح بالکلیہ خفگہ نہ وی او جمع بین الاختین حرام دہ )

او د غہ شان دوی یعنی صحابہ کرامو ؓ اجماع کړی دہ چہ پہ خلوت صحیحہ سرہ مہر موکّد کیږی یعنی یوی شپڑ ؒ سرہ نکاح وشی او خلوت صحیحہ راشی نو کہ دی نہ پس خاوند د غہ شپڑ ؒ لرہ طلاق ورکړی نو پورہ مہر بہ ورکوی ځکہ خلوت صحیحہ پہ شان د وطی دہ ، او وطی سرہ

معروف کہ کبیری، خلوت صحیحہ دیتہ وائی چہ دبنجئی او دخاوند جداوالے راشی او مانع وطی نہ موجود نہ وی نہ مانع شرعی لکہ صوم شوا و نہ مانع حسی لکہ مرض شوا و نہ مانع وطی لکہ دبنجئی بیماری شوہ حیض استحاضہ وغیرہ، نو داکہ دا موانع موجود نہ وو او دبنځ دخاوند سرہ جدائی کبنی یوطلئے والے راغلو کہ وطی نہ وی ہم شوی نو دا خلوت صحیحہ وطی قائمقام دہ (دا پہ محناط مسلک دے)

دا مذکورہ اجماع کافی اکر کہ قطعی او یقینی علم مفید نہ کرئی ځکہ افراد دی طریقی سرہ نقل شوی دے لیکن موجب عمل دی یعنی عمل واجبوی لہذا منکرئے بدعتی دے، خو کافر نہ دے، ځکہ منکر د قطعیّت نہ کافر کرئی د ظنیّت نہ، نہ،

ولہ یعترض الممتلہ الخ سرہ شارحؒ دغہ سوال کوی او هغہ دا چہ صاحب المنارؒ دا اجماع د نقل تشبیہ د خبر متواتر سرہ وی کرہ او خبر واحد سرہ ئے ورکرہ او مشہور سرہ ئے ورنہ کرہ، نو شارحؒ دی جواب درکوی، خلاصہ دا چہ خبر متواتر او مشہور کبنی فرق دا دے چہ درسول اللہ ﷺ پہ زمانہ مبارکہ کبنی د یو خبر شہرت نہ وی او درستو شوے وی، نو دا خبر مشہور دے، اوکہ پہ زمانہ درسول اللہ ﷺ کبنی شہرت شوے وی نو دا متواتر دے لہذا د خبر مشہور درسول اللہ ﷺ پہ زمانہ کبنی تحقق او وجود ضروری دے، یعنی خبر مشہور بہ صرف هغہ وی چہ درسول اللہ ﷺ پہ دور کبنی وی، خو شہرت ئے نہ وی شوے او متواتر د پارہ د ضروری نہ دہ یعنی تحقق پہ دور درسول اللہ ﷺ کبنی، او اجماع خو چونکہ پہ دور درسول اللہ ﷺ کبنی وہ نہ، یعنی هغہ وخت کبنی ئے تحقق نہ وو راغلے، بلکہ دا اجماع تحقق پہ زمانہ د صحابہ کرامو کبنی راغلے وو، لکہ اجماع د صحابہؓ پہ خلافت د ابوبکرؓ باندی، او امثال د دی کما مرّ نو دی وجہ نہ ئے د اجماع تشبیہ د خبر مشہور سرہ وی نکرہ، ځکہ دوی تحقق صرف پہ دور د صحابہ کرامو ﷺ کبنی شوے وو، اوس دور نہ پس مشہور نشتہ بلکہ یا واحد دے او یا متواتر دے فافہم

ثم ھو علی مراتب ای الاجماع فی نفسہ مع قطع النظر عن نقلہ لہ مراتب فی القوۃ والضعف والیقین والظن فالاقوی اجماع الصحابۃ نصا مثل ان یقولوا اجمعنا علی کذا فانہ مثل الآیۃ والخبر المتواتر حتی یکفر جاحدہ ومنہ الاجماع علی خلافۃ ابی بکرؓ ثم نص الذی نص البعض وسکت الباقون من الصحابۃ والمسمی بالاجماع السکوتی ولا یکفر

جاحده وان کان من الادلة القطعیة ثم اجماع من بعدهم اے بعد الصحابة من اهل کل عصر علی حکم لم یظهر فیه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور یفید الطمانینة دون الیقین ثم اجماعهم علی قول سبقهم فیه مخالف یعنی اختلفوا اولا علی قولین ثم اجمع من بعدهم علی قول واحد فهذا دون الکل فهو بمنزلة خبر الواحد یوجب العمل دون العلم ویکون مقدما علی القیاس کخبر الواحد *

ترجمہ :- بیا اجماع پہ خو مراتبو سرہ وہ یعنی اجماع فی نفسہ قطع نظر د ددی د نقل نہ دی لرہ مراتب دی یہ قوت او ضعف کښی او یقین او ظن کښی پس اقوی اجماع د صحابہؓ وہ چہ دوی نص کړے وی یہ دی شان چہ ویلے وی قولو مونږ اجماع کړی دہ، یہ دی باندی پس دا پہ مثل د آیت او خبر متواتر باندی دہ، تردی چہ منکر ئے کافر وے او دینہ اجماع دہ، پہ خلافت د ابوبکر صدیقؓ باندی، بیا هغہ وہ چہ بعضو پہ نص کړے وی او باقی سکوت کړے وی، د صحابہ نہ، او دا مسمّی دہ پہ اجماع سکوتی سرہ او ددی منکر کافر نہ وے اګرکہ دا دلہ قطعیہ نہ دہ، بیا هغہ اجماع وہ چہ دوی نہ پس وی یعنی پس د صحابہؓ نہ وی، دا اهل د هر یے زمانہ نہ، پہ یو حکم باندی چہ د وړاندی یعنی د صحابہؓ د طرف نہ پہ کښی څہ خلاف نہ وی ظاهر شوے، پس دا د خبر مشهور پہ درجہ کښی دہ او د اطمینان فائدہ ورکوی نہ د یقین، بیا اجماع د دوی دہ پہ داسی قول باندی چہ د وړاندی خلقو نہ پہ کښی خلاف ثابت شوے وی یعنی اول ئے پہ کښی اختلاف کړے وی پہ دوہ قولو باندی بیا د دینہ پس د خلقو اجماع راغلی وی، پہ یو قول باندی پس دا د قولو نہ کمہ درجہ کښی دہ پہ منزلہ د خبر واحد باندی دہ او د هغہ عمل لرہ نہ علم لرہ او مقدمہ بہ وی پہ قیاس باندی د خبر واحد پہ شان،

تشریح :- صاحب المنارؒ دا اجماع مراتب بیانوی پس دا اجماع څلور مراتب ذکر کوی پہ اعتبار د قوت او ضعف او یقین او ظن سرہ پس اقوی اجماع د صحابہ کرامؓ دہ خو چہ کل صحابہ کرامؓ پہ یا تلعدہ نص کړے وی او دا داسی ئے ویلی وی چہ اجمعنا علی کذا کہ چہ اجماع د کل صحابہ کرامؓ راغلی دہ پہ امامت او خلافت د ابوبکر صدیقؓ باندی چا هم د دی خلاف نہ کړے دا اجماع پہ مثل د آیت کریمہ او د خبر متواتر دہ پہ افادہ د یقین کښی، دوی اجماع منکر کافر وے حکم دا اجماع مفید د قطع او یقین دہ، دویم قسم اجماع چہ دینہ کمہ درجہ کښی دہ هغہ دہ چہ بعض صحابہ پہ نص کړے وی او نور د صحابہؓ سکوت کړے وی، دا پہ اجماع سکوتی سرہ مسمّی دہ او ددی منکر کافر نہ وے بلکہ گمراہ وے

اگرچہ زمونږ په نزد باندی دا هم یو دلیل قطعی دے لیکن په دی کښی ما قبل د امام شافعیؒ اختلاف
ښرشوے دے حکه هغه والی چه دا مفید د ظن وه نه د یقین لکه موجب د عام قطعی دے عندنا
لیکن عند امام الشافعیؒ ځے موجب ظنی دے لهذا عندنا ځے منکر کافر د هغه ے نه کافر
نه دے، دریم قسم اجماع هغه وه چه د صحابه کرامؓو نه وَ پس خلقو وی، خو اجماع ځے راغلی
دی په داسی یو قول باندی چه د صحابه کرامؓو نه په هغه کښی څه خلاف نه وی، ظاهر شوے
دا په منزله د خبر مشهور باندی ده مفیده ده د علم طمانیه یعنی اطمینان ورکوی قطع او یقین
نه فائده کوی خو اطمینان ورکوی یعنی ترجیح د جانب د حق او صواب فائده کوی خلورم قسم اجماع هغه
وه چه د صحابه کرامؓو نه وَ پس خلقو وی او په داسی قول باندی وی چه ما قبل د صحابهؓو نه په کښی
خلاف ظاهر شوے دی یعنی صحابهؓ په دوه قولونو کښی اختلاف کړے دی، روستو خلق ولکی
په یو قول باندی اجماع منعقده کړی، داد اوّل دری واړو اجماع کانو نه په کمه مرتبه کښی ده
او د خبر واحد په مرتبه ده، صرف عمل لره واجبوی علم او یقین لره نه فائده کوی لیکن په کلّه
دی قسمه اجماع او د قیاس مقابله راشی خپلو کښی نو دا اجماع به مقدم کوی په قیاس باندی
الکه راجح من هبه دے چه خبر واحد به مقدم کیږی په قیاس باندی نو دا قسمه اجماع هم
په شان د خبر واحد ده په تقدیم علی القیاس کښی فتدبر ۞

والامة اذا اختلفوا فی مسألة فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعا منهم علی
ان ما عداها باطل ولا یجوز لمن بعدهم احداث قول آخر کما فی الحال المتوفی
عنها زوجها قیل تعتد بعدة الحامل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتد بعدة
الوفات اذا لم تکن ابعد الاجلین وقیل هذا فی الصحابة خاصة ای بطلان القول
الثالث فی الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا علی قولین کان اجماعا علی بطلان القول
الثالث دون سائر الامة ولکن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق بصری فی اختلاف
کل عصر وهذا یسمی اجماعا مرکبا لانه نشأ من اختلاف قولین وهو اقسام قسم
منها یسمی بعدم القائل بالفصل وقد بینها صاحب التوضیح بما لا یتصور المزید
علیه وعندی ان هذا الاصل هو المنشاء لانحصار المذاهب فی الاربعة
وبطلان الخامس المستحدث ۞

ترجمہ:- او امت چه کله اختلاف کړے دی په یو مسئله کښی په یوه زمانه کښی او دا اختلاف په مختلفو اقوالو کښی وی نو دا به اجماع وی په دی چه دینه ځلادہ باطل دی، او دوی نه پس خلقو د پاره د نوی قول پیدا کول جائز نه دی، نکه په حامله کښی چه خاوندئے وفات وی، نو چا ویلی دی چه عدت د وفات ئے د حاملے دے، او چا ویلی دی چه ابعد الاجلین دے او جائز نه دی، چه عدّت تیر کړی په عدت وفات سره چه کله دا ابعد الاجلین نه دی او چا وی چه د اضرف صحابہؓ پوری خاص وه، یعنی د دریم قول بطلان خاص دے صرف په صحابہؓ پوری، ځکه که دوی اختلاف کړے وی په دوه قولو نو باندی نو دا اجماع ده کدریم قول په بطلان باندی نه د نهول اُمّت په لحاظ سره لیکن حق دا دے چه د قول ثالث بطلان مطلق دے او جاری دے، په اختلاف د هرے زمانے کښی، او دا مستیٰ ده، په مرکب اجماع سره ځکه د پیدا شوی وی د اختلاف د دوه قولو نه او دا په څو اقسامو سره ده، یو قسم د دینه مسئله کبیری، په عدم القائل بالفصل سره یعنی په فصل باندی قول نه کو نکے او دوی بیان صاحب توضیح دا سی کړے دے، چه مزید تصور په نشی کیدے، او ځما په نزد باندی هم دا اصل د خلو مذهبو نو د انحصار منتشار ده او په باطل والی د نوی پنځم مذهب۔

تشریح:- صاحب المنارؒ یوه مسئله بیانوی د لته کښی او هغه دا چه کله امت په یوه مسئله کښی مختلف اقوال وکړی مثلاً د ری اقواله یا دوه قوله راشی په یو مسئله کښی نو دا په دی باندی اجماع ده چه دی نه ماسوئی باطل دی مثلاً که دری قوله وی نو دا اجماع ده پدبطلان د قول رابع باندی او که دوه قوله وی نو دا اجماع ده په بطلان د قول ثالث باندی، لهذا د دینه بعد خلقو لره پیدا خلورم قول یا دریم قول پیدا کول نه دی پکار مثلاً د صحابہؓ په مابین کښی د هغه حاملے چه خاوندئے وفات وی، دا به کوم عدت تیروی عدت وفات به تیروی کوم چه خلور میاشتی اولس ورځی دی او که نه عدت به ئے عدت د حاملے وی چه کوم وضع وحمل وه، (مطلب دا چه یوی ښځی لره طلاق ورکړے شی او د احامله وی بیائے خاوند وفات شی نو کوم یو عدت به تیروی، ځکه که صرف حامله وی خو عدت ئے وضع د حمل وه او که نه حامله نه وی او بعد الطلاق ئے خاوند وفات شی نو عدت به ئے خلور میاشتی لس ورځی دی،)

د حضرت علیؓ قول دا دے چه عدت به ئے ابعد الاجلین وی یعنی که عدت د وفات ئے پیره مده وی، او وضع وحمل ئے زر متوقع دی نو عدت د وفات به تیروی، او که وضع وحمل کښی ئے

مدد، ډیره دی او عدت وفات ئې حکم دی نو عدت به وضع حمل تیر دی، ډ عبدالله بن مسعودؓ قول دے چه عدت به ئې وضع حمل دی اوس د صحابهؓ په خپل مابین کښی اختلاف راغلو او اختلاف په نتیجه کښی ده قوله راغلل لهذا دریم قول باندی قول کول چه ډیره عدت به ئې عدت وفات وی خو چه کله ابعد الاجلین نه وی او نه خود حضرت عبدالله بن مسعودؓ قول شو حکم د هغه قول په وضع حمل دے، او نه د حضرت علیؓ حکم د هغه قول ابعد الاجلین دے،

چا ویلی دی چه دا خبره یعنی په قول ثالث باندی د بطلان اطلاق کیدل دا صرف په زمانه د صحابهؓ پوری خاص وه، یعنی که هغوی اختلاف وکړی په قولینو باندی مثلاً نو بعد کښی خلقو له ورته بیا دریم قول پیدا کول نه دی پکاره ماسوی امت د پاره دا خبره نشته لهذا که هغوی د زمانے نه علاوه په یو دور کښی د امت اختلاف راغلے وی، په قولینو باندی نو روستو خلقو له په دریم قول باندی قول کول باطل نه دی بلکه جائز دی، لیکن شارحؒ فرمائی چه حق سلک دا دے چه دا تخصیص نه کړے شی، بلکه عام وګرځولے شی، کل امت ته او وجه دا وه چه کله په یو دور کښی کل اهل اجتهاد د امت اختلاف وکړی او د اختلاف په نتیجه کښی مثلاً دوه قوله مخ ته راشی نو دا دوی خبری دلیل دے چه دوی نه خارج کوم قول دے هغه باطل دے او غیر سبیل المؤمنین دے، حکه دا کیدے نه شی چه په کل امت د حق مخفی پاتے شی بلکه په دغه مختلف اقوالو کښی به حق د اګروی شارحؒ فرمائی چه دی ته اجماع مرکب وائی حکه دا اجماع د معتد د اقوالو نه پیدا شوی دی یعنی اجماع راشی، په دغه اقوالو او په بطلان د ماسوی باندی شارحؒ فرمائی چه دی اجماع مختلف اقسامی یو قسم ته عدم القائل بالفصل هم وائی او صاحب لوضیح په دی باندی د یر بسه تفصیل کړے دے دے باشارحؒ وائی چه هم دمذکوس ه اصل یعنی کله چه امت اختلاف وکړی په متعدد اقوالو باندی نو دا اجماع دی په بطلان د اخر قول باندی د امنشا رده د انعقاد د مذاهب اربع حکه څلور مذاهبو دا لاکښی هر یو وائی چه موبږه په حق کښی یو خو کیدے شی چه امام شافعیؒ په حقه وی، چونکه د اهل اجتهاد دا اجتهاد په نتیجه کښی دغه څلور مذاهب راغلی دی، لهذا دا اجماع ده په بطلان د پینځم مذهب باندی، غیر عن از خلق د مذاهبو د یر بد وائی او تقلید ته شرک وائی لیکن دومره نه پوهیږی چه دا اختلاف هم څه ځان نه نه دے، راغلے بلکه دی د پاره منشار د روایاتو مختلفه دی او عوض د خبره هم دا وه چه د یو مذهب هم بد دلیل نه دی پکار دا به والله خو بنه وی، چه حماد نبی هره طریقه د په کل عالم کښی جاری شی باقی الله نبه پوهیږی، دا مقام د تفصیل

نه دے پہ دی باب کښی بہ مستقل کلمہ تلم پورتہ کړو انشاء اللہ -

ولکن یرد علیہ انہ ان اریید بالاختلاف الاختلاف مشافہۃ فی زمان واحد فینبغی ان یکون مذھب الشافعیؒ واحمد بن حنبلؒ باطلا حین اختلف ابو حنیفۃؒ مع مالکؒ فی زمان واحد وان اریید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فکیف لا یعتبر اختلافہ کما اعتبر اختلاف الشافعی واحمد بن حنبلؒ والجواب عنہ صعب وقد بالغت فی تحقیقہ فی التفسیر الاحمدی وبذلت جھدی وطاقتی فیہ ولم ار لیبقنی الی مثلہ احد فطالعہ ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع فی بحث القیاس فقال باب القیاس ؛

**ترجمہ** :- لیکن پہ دی باندی دا اعتراض وارد یږی چہ دی اختلاف نہ بہ یا مخ اختلاف قرار وی پہ یوہ زمانہ کښی نو یکارہ وچہ بیا د مذھب دامام شافعیؒ او امام احمد بن حنبل باطل شی ځکہ چہ امام صاحب سرہ امام مالکؒ اختلاف کړے وو پہ یوہ زمانہ کښی اوکہ چرتہ مراد اختلاف نہ اعم وی یعنی کہ پہ یوہ زمانہ کښی وی اوکہ نہ وی نو بیا والے زمونږہ اختلاف نہ دے معتبر لکہ څرنګہ چہ اعتبار ورکړے شوے دے دامام شافعیؒ او امام مالکؒ اختلاف لرہ اودی اعتراض نہ جواب درکول مشکل دی، او دی پہ تحقیق کښی ما ډیرہ مبالغہ کړی دہ، پہ تفسیر احمدی کښی او خپل وس او طاقت مے خرچ کړے دے او پہ مثل دی چا د راباندی والے نہ وہ کړے لبس کہ خوښہ دی وی ھغہ مطالعہ کړہ او ھر کلہ چہ مصنفؒ فارغ شو د اجماع د بحث نہ نو شروع شو پہ بحث د قیاس کښی پس وائی چہ باب القیاس

**تشریح** :- مذکورہ قاعدہ باندی شارحؒ یو اعتراض رانقل کوی او قامدہ داوہ چہ کلمات پہ یو مسئلہ کښی اختلاف وکړی او متعدد اقوال ترینہ راشی نو مابعد خلق لرہ بیا نوے قول نہ دی کول یکار بلکہ دمخالف پہ یو قول باندی اجماع یکارہ دہ، شارحؒ فرمائی چہ پہ دی باندی یو اعتراض وارد یږی او ھغہ دا چہ مذکورہ اختلاف نہ کوم اختلاف مراد دے، ایا مشافہۃ اختلاف مراد دے، یعنی چہ اختلاف کونکی یو بل سرہ مخامخ

اختلاف کوی په یوه زمانه کښی اوکه نه عام اختلاف مراد دے که په یوه زمانه کښی وی اوکه
زمجد اجدا زمانه کښی وی که یوه زمانه کښی اختلاف مراد وی نو بیا هر کله چه امام صاحب
سره امام مالک اختلاف کړے دے په یوه زمانه کښی حکه دواړه د زمانه یوه ده اودواړه
وجد اجدا مسلک خاوند ان دی یو بل سره ئے فروعی اختلاف دے نو بیا پکار ده چه
امام شافعیؒ او امام احمد مسلک د باطل شی حکه دوی نه خو د امام صاحبؒ مسلک اختیار
کړے دے او نه د امام مالکؒ صاحب بلکه دواړه د نوی مستقل مسلک بانیان دی، نو
مذکوره قاعدے په بنا باندی د دوی مسلک باطل کیه ل پکار دی اوکه نه د اختلاف نه عام مراد
نو بیا پکار ده چه خرنګ د دوی اختلاف لره اعتبار ونه کړے شو دے، زمونږه اختلاف دهم
معتبر کړے شی، کو یا شارحؒ د پنځم مذهب ایجاد طرف ته اشاره کوی، شارحؒ فرمائی چه د دی
جواب د پرشل شے او ما پخپل تفسیر احدی کښی دی جواب کښی د پرتحقیق نه کار اخستے دے، که ته غواړی نو هلته ئے مطالعه کړه

القیاس فی اللغة التقدیر و فی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة وانما
فسر بهذا التفسیر لانه اقرب الی اللغة بقلة التغیر ومایتوهم انه لا یشمل القیاس
بین المعدوم کقیاس عدیم العقل بسبب الجنون علی عدیم العقل بسبب الصغر لانه
لا یطلق علیه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا یطلق الاصل والفرع علی المعدوم
وقیل هو تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع وهو باطل لان حکم الاصل قائم
به لا یعدی منه وانما یعدی مثله ولذا قیل هو ابانة مثل حکم احد المذکورین بمثل
علة فی الاخر فاختر لفظ الابانة لان القیاس مظهر لا مثبت وزید لفظ المثل لان
المعدّی هو مثل الحکم لا عین الحکم *

ترجمه:- قیاس په لغت کښی تقدیر یعنی اندازه کولو ته وائی او په اصطلاح کښی
اندازه کول د فرع دی په اصل پوری په حکم او په علت کښی او هر چه دا تفسیر ئے وکړو
حکه د لغت نه نږدیر نزدے دے، په معمولی تغیر سره او هر چه دا توهم شوے دے
چه دا تفسیر نه شاملیږی هغه قیاس لرمچه د معدوم او مینو په مابین کښی وی لکه قیاس د بے عقله
په سبب د لیونتوب سره په بے عقله باندی په سبب د دوړ کتوب سره حکم وجه داده چه په

دی باندی داصل اودفرع اطلاق نه کیږی نو دا باطل دی حُکه موږ نه وایو چه دَ اصل اودفرع اطلاق په معدوم باندی نه کیږی ، چا ویلے دی چه قیاس دحکم متعدی کول دی ، داصل نه فرع ته اودا هم باطل دی حُکه داصل حکم خو په اصل پوری قائم وی ، دهغه نه نه متعدی کیږی بلکه دهغه مثل متعدی کیږی اودی وجه نه ویلے شوی دی چه قیاس اظهار دمثل دحکم دے دیوڈ مذکور شیو نه په مثل دَ علت دیو دمذکور شیو سره په آخرینی پس غوږه کړے شوے دے لفظ ه ابانت حُکه قیاس مظهر دے ، مثبت نه دے ، اوزیات کړے شوے دے ، لفظ دمثل حُکه چه دکوم شیز تعدیه راغلی نو هغه عین حکم نه مثل حکم دے

تشریح :- ماتن رح د قیاس لغوی او اصطلاحی معنی کوی پس لغوی معنی د قیاس تقدیر (یعنی) اندازه کول دی لکه عرب وائی قَسْتُ الثوب بالذراع دکړه سره اندازه کړه ، او په اصطلاح کښی د قیاس معنی وه تقدیر الفرع بالاصل یعنی خرڅ اصل سره اندازه کول په حکم او په علت کښی یعنی منصوص سره غیر منصوص اندازه کول چه منصوص کښی کوم حکم په علت سره ثابت دی هغه علت په غیر منصوص کښی موجود شی او په منصوص کښی چه کوم حکم ثابت وی د دغے علت دوجهی نه په غیر منصوص کښی هم دغه شان حکم دغے علت دوجهی ثابت شی نو دیته قیاس وائی مثلاً شراب حرام دی علت ځنے نشه ده دا علت په چرس او پوډر وکښی هم شته نو حکم د حرمت به دلته کښی هم ولګی ، شارح رح فرمائی چه د انفسیر حُکه ماتن رح اختیار کړو چه لغوی معنی سره دا ډیر قریب دے حُکه معمولی تغیر دے په کښی او غوږ ه تفسیر او معنی اصطلاحی هغه وی چه لغوی معنی ته قریب وی ،

وما یتوهم سره شارح رح یو توهم دفعه کوی او هغه دا چه دا توهم کول چه د انفسیر د قیاس صحیح نه دے حُکه دی کښی اصل اودفرع صرف وجود ی اشیاء لره وائی حُکه داصل تقسیم ما یبتنی علیه غیره یعنی چه د غیر بناء په راغلی وی او فرع هغه چه په بل ځے بناء راغلی وی اودا تفسیر د اصل اودفرع صرف موجود لره ورځی معدوم لره نه ورځی حُکه معدوم لیس بشئ دے نو څه به په دبل بناء لاشی اوخه به پدبل بناء راشی لهذا هر کله چه دا تفسیر معدوم لره نه ورځی نو قیاس د عدیم العقل یعنی چه بے عقله وی دجنون په وجه باندی په هغه عدیم العقل یعنی بے عقله باندی چه د صغر او د بلوغ کتوب په وجه وی صحیح نه شو چه یره هر کله په عدیم العقل بسبب الصغر باندی احکام نه دی لازم لهذا په عدیم العقل بسبب الجنون باندی هم احکام نه دی لازم حُکه چه دَ دوا ړو علتونو دے چه هغه عجز دے حُکه صبی هم عاجز دے د اداء

کولود احکامونه او مجنون هم عاجز وی داداء کولود احکامونه اود اقیاس دحکم صحیح نه شی چه مقیس اومقیس علیه دواړه معدوم دی، نو شارحؒ فرمائی چه داترهم کول باطل دی حکه موږنه دا نه منو چه داصل اوفرع اطلاق په معدوم باندی نه کیږی وچه دا دهچه موږنه داصل اوفرع تفسیر دانه کو وچه اصل هغه دے چه دغیر بناء په راغلی دی اوفرع هغه ده چه په غیر ئے بناء راغلی وی بلکه موږنه داصل او فرع تفسیر دا کو وچه دیو څیز اندازه وکړے شی دبل سره په حکم او په علت کښی برابره وه که موجود وی او که معدوم پس دکوم چه اندازه کیږی دا فرع ده اوچه چا سره ئے کیږی هغه اصل دے ،

دقیل هوالخ سره شارحؒ ردّ کوی په یو تعریف باندی کوم چه دقیاس شوے دے اوهغه داچه نحوکخ دقیاس دا تعریف کوی چه داتعدیه حکم ده داصل نه فرع ته ، لیکن دا باطل دے او وجه دبطلان ئے داچه حکم خو په اصل پوری قائم وی دانه چه داصل نه حکم معدّی کیږی هان فرع ته داصل دحکم په مثل باندی معدّی کیږی، شارحؒ فرمائی چه دی وجه نه یعنی دمذکورو اعتراضونو وجه چاد قیاس دا تعریف کړے دے ، هوا بانته الخ یعنی قیاس دیته وائی چه ظاهر کړے شی په مثل دحکم یو دمذکورینو باندی (احدالمذکورین نه مراد اصل دے) په مثل د علت دیو مذکورینو په آخر کښی (اخر نه مراد فرع ده) یعنی اصل کښی چه کوم حکم دی د هغه حکم مثل په بل یعنی فرع کښی ظاهر کړے شی د هغه علت په وجه کوم چه په اصل کښی وی چاپه دیل چه یره لفظ دابانت ئے اختیار کړو نو دا سی به ئے ویلے وے چه اثبات مثل حکم الخ یعنی ثابتول په مثل دحکم الخ نو شارحؒ فرمائی چه لفظ دابانت ئے اختیار کړو وجه دا ده چه ابانت معنی ده ظاهرول او قیاس هم مظهر دے مثبت نه دے یعنی دانه چه په فرع کښی ازمرنو حکم ثابتوی، بلکه هغه حکم شرعی منصوص چه کوم په اصل کښی وی او په فرع کښی مخفی وی نو قیاس ئے صرف بنکاره کړی دی وجه نه قیاس ته مظهر او کاشف ویلے کیږی (وفیه مافیه لایلیق هذا المقام من شاء زیادة التفصیل فلیرجع الی توضیح الثبوت شرح مسلم الثبوت للعبد الضعیف رحمه الله تعالی) بیا شارحؒ فرمائی چه لفظ دمثل په دی تعریف مذکور کښی زیات کړے شو وجه دا ده چه حکم فرع ته معدّی شوے دے هغه عین حکم داصل نه دے بلکه د هغه مثل دے حکه که عین حکم د اصل شی نو بیا خو په اصل بلا حکم پاتی شی وهذا باطل حکه دیو دکو رجو پاره دبل کور دانه ول داکوم شریعت دے ، فتدبر )

* * * * * * * *

وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ینکر کون القیاس حجة لان الله تعالی قال ونزلنا علیك الکتاب تبیانا لکل شئ فلا یحتاج الی القیاس ولان النبی قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیهم اولاد السبایا فقاسوا ما لم یکن بما قد کان فضلوا ولان القیاس فی اصله شبهة اذ لا یعلم ان هذا هو علة الحکم والجواب عن الاول ان القیاس کاشف عما فی الکتاب ولا یکون مبینا له وعن الثانی ان قیاس بنی اسرائیل لم یکن الا للتعنت والعناد وقیاسنا لاظهار الحکم وعن الثالث ان شبهة العلة فی القیاس لا تنافی العمل وانما تنافی العلم وهو لک وجائز ۔

ترجمہ :- اور قیاس حجت ہے هم نقلاً اور هم عقلاً، ماتنؒ داخبرہ حکمہ وکرہ چہ بعض خلق دقیاس دحجت والی نہ انکار کوی دوی والی چہ الله فرمائی ونزلنا علیك الخ یعنی موبنزہ پرتا باندی اے پیغمبرؐ کتاب نازل کړے دے، چہ دهر شئ بیانونکے دے پس قیاس تہ حاجت نشتہ دے بل داچہ نبی علیہ السلام فرمائی همیشہ دپارہ بنی اسرائیل پہ نیغہ لاړ وو، تردی چہ اولاد دقیدیانو پہ کښی وپرښو پس چہ کوم شئ پہ نہ وو دهغہ قیاس ئے شروع کړو پس خپلہ هم گمراہ شول اوړورئے هم گمراہ کړل، بل داچہ دقیاس پہ اصل کښی شبهہ وہ، حکمہ دامعلوم نہ وی چہ هم داد حکم علت دے داڈل نہ جواب دادے چہ څہ پہ کتاب کښی وی قیاس دهغے کشف کوی، اودهغے بیان کوی اودویم نہ داچہ دبنی اسرائیلو قیاس دگناہ اود عناد پہ طور وو، اوزمونږ قیاس دحکم داظهار دپارہ دے، اودریم نہ جواب دادے چہ شبہ دعلت پہ قیاس کښی دعمل سرہ منافات نہ لری البتہ دعلم سرہ منافات لری خو داجائز دہ ،

تشریح :- صاحب المنارؒ فرمائی چہ قیاس یو شرعی حجت دے اودوی حجیت هم پہ نقل سرہ ثابت دے، اوهم پہ عقل سرہ دوی بیان راځی شارحؒ فرمائی چہ ماتنؒ داخبرہ دوی وجہ نہ وکړہ چہ بعض خلق لکہ شیعہ گان، خوارج او بعض معتزلہ (اوزمونږہ وزمانہ اهل حدیث) دقیاس دحجت والی نہ انکار کوی اودوی والی چہ قیاس شرعی حجت نہ دے شارحؒ دوی خلقو دری اعتراضات پیش کړی اوبیلئے بالترتیب دهریو نہ جواب کړے دے اوّل اعتراض داخلق داکوی چہ قرآن کښی راځی ونزلنا علیك الکتاب تبیانا لکل شئ یعنی اے رسولہ تا قرآن موبنزہ داسی کتاب نازل کړے دے چہ دهر یو څیز بیانونکے دے لهذا هر کلہ چہ قرآن مبین دهر یو څیز شو

نو قیاس نه شه ضرورت دے دینه جواب دادے چه موبنزه خود دینه انکار نه دے کړے چه قرآن تبیانا لکل شئ ؤ دے اوکه تاسو وائے چه تاسو قیاس کوی نو قیاس خو موبنزه مبیّن اومثبت نه منو بلکه کاشف او مظهر ے صنو یعنی وکتاب الله وحکم ظاهر و نکے دے قیاس او قرآن پهمبیّن والی کښی او قیاس په مظهر والی کښی څه تضاد اومنافات نشته دے، دویم اعتراض دوی داکوی چه نبی علیه السلام فرمائی چه بنی اسرائیل پریسیده لاړه باندی وو، لیکن هر کله چه د قیدی بنځو یعنی وینځو اولاد په هغوی کښی پیر شو نو هغوی د دغه خبرو قیاس شروع کړو چه ما قبل نه وے لهذا قیاس دوجهی نه په خپله هم گمراه شول اونورے هم گمراه کړل، لیکن دینه جواب دادے، چه اولاً خو احادیث ضعیف دے لکه چه ملا علی قاریؒ فرمائی اوکه صحیح هم شی نو هغوی قیاس خو گناه اوضد وعناد په طور وو، او زموبنزه قیاس خود پر شرعی حکم چه کوم په نص سره ثابت دے پر غیر منصوص کښی ظاهرول دی، نو زموبنزه قیاس د پر دینی خدمت په طور دے نه د ضد او عناد په طور۔

اودریم اعتراض دوی دادے چه قیاس منیدو حکم شرعی نه دے حکم په قیاس سره چه د حکم د پاره کوم علت ثابتیږی په هغے کښی شبه وی چه یره دا به اصل علت وی اوکه نه به وی دینه جواب دادے چه شبه د علت په قیاس کښی د عمل وجوب سره منافات نه لری بلکه منافات لری د علم یقین سره یعنی یقین اوقطعی علم نه فائده کوی پاتی شو عمل واجبوی، اود علم یقینی نه فائده کول اود عمل فائده کول دواجائز دی،

ا ما النقل فقوله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار لان الاعتبار رد الشئ الی نظیره فکانه قال قیسوا الشئ علی نظیره وهو شامل لکل قیاس سواء کان المثلات علی المثلات او قیاس الفروع الشرعیّة علی الاصول فیکون اثبات حجیة القیاس به ثابتا بالنص ۰

ترجمه:- هر چه ثبوت ئے دے په نقل سره پس وی قول الله تعالیٰ سره چه فاعتبروا یا اولی الابصار حُکم اعتبار معنی وه د شئ ردّ کول خپل نظیر ته، پس گویا داسی وِیل چه شئ قیاس کړی په خپل نظیر باندی اوا شامل دے، هر قیاس لره برابره ده که قیاس د علتو باتو په علتو باندی وی، او قیاس د نورو عنصر عیه وی په اصولو باندی پس حجیت د قیاس

ثابت شو یه نص سره یعنی فاعتبروا الخ سره۔

تشریح:۔ صاحب المنارؒ دلیل نقلی په حجت والی د قیاس باندی د کتاب الله نه بیانوی او هغه دا چه الله پاک فرمائی فاعتبروا یا اولی الابصار یعنی اے خاوندانو د عقل تاسو اعتبار وکړئ اعتبار معنی د هغه شئ څخه نظیر تر څو کولی یعنی په څه نظیر باندی د یو شیز قیاس کول دی او په قیاس کښی موظبره هم د غه عمل کوو حکم موظبره د قیاس تعریف په تفسیر الفرع بالاصل کړے دے، او دا آیت کریمه هم قسمه قیاس لره شامل دے برابره خبره ده که قیاس د عقو باتو سره کول وی مثلاً د یو قوم او سزا بیانولو نه پس الله پاک فرمائی چه فاعتبروا یا اولی الابصار نو دا مطلب په د غه قسمه افعالو او اعمالونه څان پخ ساتی ورنه د غه شان سزا به تاسو هم ورکړے شی، نو د څه شان عمل او جزا مابین باندی قیاس کولو دعوت په دی آیت کښی ورکړے شوے دے، او د غه شان د یو شرعی فرع قیاس لره په اصل شرعی باندی دی لره هم شامل دے حکم آیت کښی عموم دے مثلاً د چور سزا او پوړو قیاس کول په خمر یعنی شراب باندی،

وحدیث معاذ معروف وهو ما روی ان النبی ﷺ حین بعث معاذا الی الیمن قال له بم تقضی یا معاذ فقال بکتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برائی فقال الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما یرضی به رسوله فلو لم یکن القیاس حجة لانکره ولم احمد الله علیه ولا یقال انه ینا قض قول الله تعالی ما فرطنا فی الکتاب من شئ فکل شئ فی القرآن فکیف یقال فان لم فی کتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا یقتضی عدم کونه فی الکتاب ۔

ترجمہ:۔ او حدیث د معاذؓ معروف دے او هغه دا چه روایت کړے شوے دے چه نبی علیه السلام کله معاذ یمن ته لیږلو نو ورته وفرمایل په څه به فیصله کوی اے معاذؓ هغه ویل په کتاب الله باندی، نبی علیه السلام وفرمایل که په کتاب الله کښی ئے مونده نه کړی وے ویل په سنت د رسول الله صلی الله علیه وسلم باندی، وے فرمایل که په سنت رسول ﷺ کښی ئے مونږه نه کړی وے ویل په رائے خپله به اجتهاد کوم پس نبی علیه السلام وفرمایل حمد و ثناء دی هغه ذات لره چه توفیق ئے ورکړو د څیل رسول، رسول ته د هغه

خیز چه دهغه رسول ﷺ په خوشحاله کیدو، پس که چیرته قیاس حجت نه وے نو نبی علیه السلام به انکار کړے وے او حمد به ئے نه وے ویلے او دا دخوک نه وائی چه دا خو مناقض دے دالله دی قول سره چه ما فرطنا الخ یعنی موبنږه په کتاب کښی هیڅ یو څیز نه دے پرینښودے پس هر شئ په قرآن کښی شته پس څرنګه ئے وفرمایل په فان لم تجد فی کتاب الله حکه مونږه وایو چه عدم وجدان تقاضا دوی نه کوی چه شئ به کتاب کښی موجود نه هم وی،

تشریح :- صاحب المنار ؒ دلیل نقلی په حجیت د قیاس کښی خو معاذ والا حدیث معروف و مشهور دے یعنی دا صولیو په مابین کښی د احادیث معروف دے تر دی چه هغه ؒ شهرت تر سیکه دے او امام غزالی وائی چه امت دی سره تلقی بالقبول کړی وه لهذا معنی متواتر گرځیدلے دے، او هغه دا چه نبی علیه السلام کله معاذ بن جبل ؓ لره یمن ته بطور قاضی لیږلو نو وے ته وفرمایل چه معاذ ؓ په څه به فیصله کوی هغه ویل به کتاب الله باندی، نبی پاک وفرمایل که په کتاب الله کښی ئے نه موبنږه نه کړی بیا به په څه فیصله کوی، هغه ویل به سنت د رسول ﷺ به فیصله کوم یعنی د احادیشو په رنړا کښی به فیصله کوم، نبی علیه السلام ورته وفرمایل که په دی کښی نه موندے نه کړی نو بیا به په څه فیصله کوی، هغه ویل بیا به خپله رائے سره اجتهاد کوم یعنی قیاس به کوم حکه قیاس هم رائے د مجتهد وی نبی علیه السلام په دی خبره ډیره خوشحاله شو او دالله پاک حمد ئے بیان کړو چه هغه د خپل رسول، رسول یعنی معاذ نه د داسی خبری توفیق ورکړو چه دهغه رسول یعنی زړه ؓ په خوشحالیدو ، یعنی د نبی علیه السلام منشاء هم دا وه چه معاذ دغه شان وائی او دهغے توفیق دالله پاک معاذ ؓ نه ورکړو، کوم چه د نبی علیه السلام منشاء اورضا وه لهذا دا ثابته شوه چه قیاس یو شرعی حجت دے وے او نه که داسی نه وے نو بیا به په نبی علیه السلام انکار فرمایلے وے، او حمد به ئے په نه کړے حالانکه نبی علیه السلام انکار و نه کړو بلکه حمد ئے پسے بیان کړو دالله پاک،

لا یقال الخ شارح ؒ دفع دیو سوال کوی او هغه دا چه دا حدیث خو مناقض دے دی آیت سره ما فرطنا فی الکتاب من شئ یعنی موبنږه په کتاب کښی یو ضروری څیز هم نه دے پرینښودے لهذا چه هر څه کتاب الله کښی نشته نو بیا د نبی علیه السلام دا قول چه فان لم تجد فی کتاب الله صحیح نه دے د آیت سره متضاد دے، دی نشارح ؒ دا جواب کوی، چه نبی

علیه السلام فان لم تجد ویلے دے او تجد د وجد ان نه دے او د وجد ان معنی ده مؤول نو دلم تجد معنی شوه نه موتدل او نه مدلل و یو څیز په کتاب کښی دا د دی تقاضا نه کوی چه د غه څیز به وی هم نه، یعنی عدم علم دلالت پرعدم وجود شئی نه کوی هاړ که نبی علیه السلام فان لم یکن فی کتاب الله ویلے و لے لویبا یت سره تضاد او تناقض راتلو فان لم تجد سره هیڅ تضاد نه راځی، فافهم ولاتکن من الغافلین ۔

واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار وهو وارد فی قضیة عقوبات الکفار کما سیاتی فمعناه وهو التامل فیما اصاب من قبلنا من المثلات ای العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتکذیب الرسول لتکف عنها احتراز عن مثلها من الجزاء فیصیر حاصل المعنی قیسوا یاولی الابصار احوالکم باحوال هذه الکفار وتاملوا بانکم ان تتصدوا العداوة الرسول وتکذیبه تبتلوا بالجلاء والقتل کما ابتلی اولئك الکفار به وهذا هو الثالث بعبارة النص والقیاس الشرعی نظیر هذا التامل فکما ان العداوة علة والعقوبة حکم فیتعدی من الکفار المعهودین الی حال کل اولی الابصار فکذلك العلة الشرعیة علة والحرمة حکم فیتعدی من المقیس علیه الی المقیس فتکون حجیة القیاس ثابتا بالدلیل المعقول والحاصل ان قوله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار لو اجری علی عمومه من کل ردالشئی الی نظیره وان کان واقعا فی حق العقوبات خاصة کان اثبات حجیة القیاس به نقلا ایضا ثابتا باشارة النص لابعبارته وان اختص بالتامل فی العقوبات لورود ه فیها کان اثبات حجیة القیاس به عقلا ای ثابتا بدلالة النص لا بالقیاس ولا یلزم الدور ۔

ترجمہ:- اوهر چه دلیل عقلی دے نو هغه داچه اعتبار واجب دے له وجهی د قول د الله تعالیٰ نه فاعتبروا یا اولی الابصار او وارد دے په قضیه د عقوباتو کافرانو کښی لکه چه زر به راشی پس معنی د دی تامل دے په هغه چاکښی چه هغوی تر رسیدلی دی د مثلاتو یعنی عقوباتو نه په شکل د قتل اوجلاوطنۍ کښی په هغه اسبابو سره چه د هغوی

نه نقل شوی دی د عداوت او تکذیب د رسول لانونه ، د پاره د دی چه مونږه ترینه ځان بند وساتو چه هیڅ شو په مثل د دغے عقوبا تو نه د جزا ، نه پس حاصل د معنی ئے دا دګرځید چه تاسو قیاس وکړئ اے خاوند انو د عقل د ځپلو امولو په اسولو د دی کفار و سره او سوچ وکړی ، چه تاسو کښی د راندی والے کوی عداوت او تکذیب د رسول نه نو مبتلی به کړے شی ، په قتل او په جلا وطنی سره لکه څرنګه چه مبتلی کړے شوی وو ، دغے کافرانو په هغے سره او د اهغه څیز دے چه په عبارة النص سره ثابت دے او قیاس شرعی دی تامل نظیر دے پس لکه څرنګه چه عداوت د ا علت دے ، او عقوبت حکم دے ، پس د غه شان علت شرعی یو علّت دے او حکم حرمت دے نو پس د غه شان د عقل ته ، پس د غه شان علت شرعی پس شوجیّت د قیاس په دغه وخت کښی په دلیل شرعی سره او حاصل دا چه کہ قول الله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار جاری شی ، په خپل عموم باندی د هر یو شئ د رڅ نه په طرف د خپل نظیر باندی اګرکه دا واقع دے ، په حق د عقوبا تو کښی خاص طور باندی نو بیا حجیّت د قیاس په دی سره نقلاً یعنی په اشارة النص سره ثابت ږی نه په عبارة النص سره او کہ چرته خاص کړے شی په تامل سره په عقوبا تو کښی حُکه چه هم په دی کښی ئے ورود شوے دے نو بیا به قیاس حجیّت په دی سره عقلاً یعنی ثابت ږی به په دلالة النص سره نه په قیاس سره ورنه بیا به دوه لازم شی ،

تشریح :- حضرت ماتنؒ په حجیّت د قیاس باندی دلیل عقلی بیانوی اهغه دا چه اعتبار کول دا واجب دی حُکه امر را اخلے دے د اعتبار په آیت دغا عتبروا سره او امر د پاره د وجوب را اخی پس اعتبار کول واجب شول او دا آیت کریمه په بابت د عقوبا تو د کافرانو کښی را اخلے دے ، د دی بیان را روان دے ما بعد کښی ، پس د اعتبار معنی وه تامل او فکر کول را اعتبار ته دلته کښی تامل ویل د اجمالاً دی یعنی اطلاق د مسبب دے په سبب سره حُکه اعتبار معنی دا چه مونږ خپل نفسونو ته رڅ کړو نفسونو د کافرانو نه په دی شان کہ هغه رانکه اسباب مونږه اختیار کړل نو هغه شان د عقاب مستحق به کرځو لیکن تامل سبب دے د دی اعتبار نودی وجه نه اعتبار ته تامل ویلے شو فافهم ) په هغه عقوبا تو کښی چه کوم مونږه نه د راندی خلقو باندی تیر شوی دی د قتل او جلا وطنی په شکل کښی یعنی کافران قتل شوی وو او

خپلو کو رونو نه در بد رکړے شوی دی اودی دپاره اسباب و وخت د رسول سره دشمنی اود هغه تکذیب وو، نو صونیږه به څکه تامّل او فکر کوو په دی کښی چه خپل ځان د غه شان خبرونه بند وساتو چه دهغوی په شان عذاب نازلیږ نه شی، پس دایت مصاصل دا وګرځید لو چه اے خاوندانو د عقل خپل احوال د د غه کافرانو په احوالو باندی قیاس کړی کړ تاسو هم د رسول عداوت او تکذیب ته پیش قدمی کوی نو د د غے کافرانو په شان عقاب یعنی قتل او جلا وطنی کښی به اخته کیږی، دا معنی حاصله د ه دایت نه په عبارة النص سره یعنی کلام دی دپاره چلولے شوے دے،

اوس د دی تامل نظیر قیاس شرعی دے څکه څرنګه چه عداوت علت دے، او عقوبت (یعنی قتل او جلا وطنی) دا حکم دے او دا عقوبت متعدی کیږی د د غے کافرانو حال د هغو اولی الابصار ته د د غے علت مذکور یعنی عداوت په وجه نو د غه شان علت شرعی هم پوعلت دے د حرمت ئے مثلاً حکم دے پس د مقیس علیه مثلاً د خمر نه به حکم متعدی کیږی مقیسی مثلاً چرس او پوډر ته لهٰذا د قیاس حجیّت ثابت شو په عقلی دلیل سره،

والحاصل ان قوله الخ سره شارح رح دفع دیو مقدر اعتراض کوی، او هغه دا چه ته روائی اثبات د حجیّت د قیاس په دی آیت سره بطور دلیل عقلی ثابت دے، نو چونکه د اخو ایت د کتاب الله دے لهٰذا نقل هم شو نو فا عتبروا الخ هم حجت نقلی شو او هم عقلی شو نو شارح رح دا اعتراض دفع کوی او هغه دا که چیرته ایت کریمه مذکوره په خپل عموم باندی جاری وساتل شی، او شامل شی د هغو شیانو رح ته په طرف د خپل نظیر باندی یعنی هر یو خیز ته د خپل نظیر حکم ورکړے شی، برابره خبره د ه که هغه نصیحت حاصلول دی په امم سابقه سره او که قیاس عقلی دی او که شرعی دی اګر که دا آیت واقع دے په باب د عقوبا تو کښی خاص طور باندی نو بیا به د قیاس شرعی اثبات د د ی آیت نه په اشارة النص یعنی دلیل نقلی سره شی په عبارة النّص سره ئے اثبات څکه نشی کیدے چه د عبارة النص په صورت کښی د کلام سوق بیا قیاس دپاره پکار وو، او حال دا دے چه سوق د کلام د قیاس نه بلکه د کلام سوق د نصیحت حاصلولو په امم سابقه سره د د پاره شوے دے، او که نه آیت خاص کړے شی په تامل فی العقوبات سره لکه چه د ی دپاره چلولے شوے هم دے، نو بیا به د قیاس اثبات په دی سره بطور عقلا یعنی دلالة النص سره وی خو دا نه چه قیاس سره به ثابت وی، څکه د قیاس اثبات په قیاس سره نه دے

ګرد ورادهغه داسی چه ته وائی چه ایت نه دا معلومیږی چه قیاس دخپل حالاتو وکړی په حالاتو دکفارو باندی او بیا په دی قیاس باندی قیاس شرعی بنا کړی نو دوریه لازمیږی مطلب دا چه قیاس شرعی دایت نه په دلالة النص یعنی باعتبار اللغة ثابت دے، اجتهاد سره نه ځکه دعلت موجود والے چه حکم دپاره مستلزم کړئ، دایو داسی امر دے چه قیاس لره په کښی دخل نشته بلکه لغت سره دا معلومیږی، لهذا ډ قیاس ثبوت موقوف نه شو په قیاس سره فتدبر- لهذا ایت مذکوره په یوحیثیت سره حجت نقلی شواو په بل حیثیت سره حجت عقلی شواو په دی کښی څه باک نشته دے۔

وکذلک التامل فی حقائق اللغة لاستعارة غیرها لها شائع بیان للاستدلال المعقول بوجه اخر وهو ان یتامل مثلا فی حقیقة الاسد وهو الهیکل المعلوم فی غایة الجرأة ونهایة الشجاعة ثم یستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشرکة فی الشجاعة والقیاس نظیره ای القیاس الشرعی نظیر کل واحد من التامل فی العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتامل فی حقائق اللغة لاستعارة غیرها لها فیکون اثبات حجیة القیاس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقیاس حتی یلزم الدور۔

ترجمه :- او دغه شان تامل کول په حقائق لغوبه یعنی لغوی معانیو کښی چه دغیر استعاره ددی معانیه لغویه دپاره شائع دی، دا بیان دے د عقلی استدلال په بله طریقی سره او دغه دا چه تامل وکړے شی مثلاً په حقیقت د اسد کښی او هغه یو هیکل (جسم) معلوم دے د انتهائی جرأت والا او شجاعت والا دے بیا ستعار کړے شی دالفظ دیو بهادر سړی دپاره په دی واسطی سره چه دواړه شریک دی په شجاعت کښی اوقیاس ددی نظیر دے یعنی قیاس شرعی نظیر دے د هر واحد تامل نه په عقوباتو کښی چه د احتراز راشی د هغے د اسبابو نه او د تامل نه په حقائق لغویه کښی د پاره د استعاری د غیر ددی دپاره پس د قیاس حجیّت ثابت شو عقلا په دلیل د اجماع سره نه په قیاس سره تردی چه لازم شی دور،

تشریح :- مانن ډ قیاس حجیّت ثابتوی په استدلال عقلی سره په بله طریقی

سره او هغه دا چه لغوی او ضاعو کښی دیو نه تعدیه بل ته کیږی مثلاً په لغت کښی یو لفظ وضع شوے دے دپاره دیو معنی مثلاً لفظ داسد وضع دے دپاره دیو سړی جسم چه هغه اشقائی شجاعت والا دے او دا لفظ داسد مستعار کړے شی دپاره د رجل شجاع یعنی انسان لره او وجه ددی استعاری په کښی یو قدر مشترک دگرځی چه هغه شجاعت دے، نو په دی لغوی او ضاعو کښی دیو نه تعدیه په طرف بل باندی یو اجماعی امر دے او اجماع سره دا ثابته ده قیاس شرعی ددی نظیر او گرځوه یعنی دلته کښی تعدیه راشو په اوضاع شرعیه کښی نو ما قبل هم تامل وو، خو هلته تامل په عقو باتو کښی وو، دپاره د دی چه دغے عقوباتو کوم اسباب وو، هغے نه څان بچ کړو او قیاس شرعی ددی هم نظیر دے لهذا دلته کښی هم قیاس شرعی ثابت شو په دلالت د اجماع سره عقلی طور باندی قیاس سره مخ ثبوت نه دے را غلے ورنه بیا به لازم شی دور۔

وبیانه ای بیان القیاس فی کونه رد الشئ الی نظیره ثابت فی قوله الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربوا ویروی کیلاً بکیل ووزناً بوزن مکان قوله مثلاً بمثل یداً وقوله الحنطة یروی بالرفع ای بیع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ویروی بالنصب ای بیعوا الحنطة بالحنطة مکیل قوبل بجنسه وقوله مثلاً بمثل حال لما سبق کانه قیل بیعوا الحنطة بالحنطة حال کونهما متماثلین والاحوال شروط والامر للایجاب والبیع مباح فینصرف الامر الی الحال التی هی شرط فیکون المعنی وجوب البیع بشرط التسویة والمماثلة لا وجوب نفس البیع واراد بالمثل القدر یعنی الکیل فی المکیلات والوزن فی الموزونات بدلیل ما ذکر فی حدیث آخر کیلاً بکیل واراد بالفضل فی قوله والفضل ربوا الفضل علی القدر دون نفس الفضل حتی یجوز بیع حفنة بحفنتین وهکذا الی ان یبلغ نصف صاع فصار حکم النص وجوب التسویة بینهما فی القدر ثم الحرمة بناء علی فوات حکم الامر یعنی حیثما فاتت التسویة تثبت الحرمة هذا حکم النص والداعی الیه ای العلة الباعثة علی وجوب التسویة القدر والجنس لان ایجاب التسویة فی القدر والجنس بین هذه الاموال یقتضی ان تکون

امثالا متساویۃ ولن تکون کذلک الا بالقدر والجنس لان المماثلۃ تقوم بالصورۃ والمعنی وذلک بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلۃ الصوریۃ وبالجنس تقوم المماثلۃ المعنویۃ والجنس فبالقدر تقوم المماثلۃ الصوریۃ مدلول قولہ الحنطۃ بالحنطۃ والقدر مدلول قولہ مثلا بمثل فان لم یوجد الجنس کالحنطۃ مع الشعیر اولم یوجد القدر کما فی العددیات لم تشترط المساواۃ ولا یظھر الربوا ۔

ترجمہ:۔ اوبیان دھغہ یعنی بیان د قیاس پہ کیدلو دہ کنبی د ردّ کولو دشئ نہ پہ طرف دخپل نظیر باندی داثابت دے، پہ دی قول د نبی علیہ السلام کنبی الحنطۃ الخ یعنی خرڅول دی غنم پہ غنوسرہ دوربشو پہ دربشوسرہ دکجورو پہ کجوروسرہ دمالکی پہ مالکی سرہ دسرو پہ سروسرہ، دسپینو پہ سپینوسرہ برابر پہ برابر اولاس پہ لاس اوزیاتے کول سود دے، اوروایت دکیلا بکیل اووزنا بوزن ھم راغلے دے، پہ ځائے دمثلا بمثل باندی اددا قول چہ الحنطۃ رفع سرہ ھم مروی دے یعنی بیع الحنطۃ مثل بمثل او نصب سرہ ھم مروی دے یعنی بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ اوحنطہ مکیل یعنی پیمانہ کیدو نکے دے اومقابلہ ئے راغلے پہ جنس سرہ اددا قول چہ مثلا بمثل دماسبق نہ حال واقع دے، گویا داسی دویل شوچہ خرڅوی حنطہ رم پہ حنطہ سرہ پہ حال کون دوواړو کنبی چہ برابروی اداحوال شروط دی اامروپارہ داجناب راځی اوبیع مباح دہ، لپس امر بہ کرځی ھغہ حال طرف تہ کوم شرط دے لپس معنی بہ داشی چہ بیع واجبہ دہ پہ شرط د تسویہ او مماثلت سرہ نفس بیع واجبہ نہ دہ، او پہ مثل سرہ ئے قدر ارادہ کړے یعنی پیمانہ پہ پیمانہ کیدو نکو څیزونو کنبی اووزن پہ وزن کیدونکو څیزونو کنبی پہ دلیل دھغے کوم چہ بل حدیث کنبی ذکر دے، یعنی کیلا بکیل او پہ فضل سرہ ارادہ کړی پہ دی قول کنبی چہ والفضل الربوا فضل پہ قدر باندی نہ نفسی فضل لہذا اجا ئزہ دہ، بیع دَ چونکہ پہ دوہ چونکو سرہ اودغہ شان چہ رسیږی نیم صاع پورې، لپس وګرځید لو حکم دنص داچہ تسویہ واجب دہ پہ قدر کنبی او بیاحرمت بناء دے پہ فوت کیدلو دحکم دامر باندی یعنی کلہ چہ ھم تسویہ فوت شوہ حرمت بہ ثابت شی د احکم

نصّ دے او دی دپاره باعث یعنی هغه علت چه په وجوب دَ تسویه باعث دے قدر او جنس دے حُکم دتسویه وجوب په قدر کښی په مابین دو دی احوالو کښی (اشیاء ستة مذکوره) دادوۍ تقاضا کوی چه داد دلیو برابر امثال وی، او دا نه شی کیدے مگر په قدر او جنس سره حُکم اثنت قاعُیږی په صورت او په معنی سره او دا رائی په قدر او جنس سره، پس په قدر سره به مماثلت صوری قائم شی او په جنس سره به مماثلت معنوی قائم شی او په جنس باندی قول د الحنطة بالحنطة دلالت کوی، او په قدر باندی قول د مثلا بمثل دلالت کوی پس که چرته جنس موجود نه شی لکه حنطه شعیر سره راشی او یا قدر موجود نه شی لکه په عدد یا توکښی نو بیا مساوات شرط نده ے او نه ربوا ظاهر یږی۔

تشریح :- حضرت ماتنؒ دا بیان کوی چه د قیاس معنی خو کون دشئ دے چه ردّ کړے خپل نظیر ته او شئ لره د خپل حکم ملاوُ شی دهغه علت او هغه چه علت پیغمبار باندی کوم چه دوۀ په نظیر کښی وی دوی ثبوت په حدیث سره راغلے او هغه چه نبی علیه السّلام فرمائی الحنطة بالحنطة الخ نو اوس په دی حدیث کښی چه دکوم علت دَوجهی نه د سُود حرمت ثابتیږی په دی به مونږه ماسوۀ اشیاء قیاس کو لهٰذا که هم داعلت په کښی موجود شو نو د غه شان حکم به لګو و دی وضاحت آیندہ کښی راروان دے ۔

حالاً مونږه تشریح د عبارت کو و پس شارحؒ فرمائی چه یو روایت کښی د مثلا بمثل په ځائے کیلا بکیل او وزن بوزن هم راغلے مطلب داچه دا روایت په دوه طریقو سره راغلے دے، او دا قول چه الحنطة مرفوع هم راغلے دے، یعنی بیع الحنطة، نو د رفع په صورت کښی به مضاف مقدر کړے شی، او بیا به دهغه په حذف کولو سره مضاف الیه چه الحنطة دے قائم کړے شی دهغه په ځائے باندی او رفع به ئے دابتدائیت په بنا شی او مثل بمثل به ئے خبر شی مرفوع به شی، او نصب سره هم الحنطة مروی دے نو بیا به داد مفعولیت په بنا، منصوب شی او فعل بیعوا (صیغه امر د جمع مخاطب مذکر) به د رلره مقدر راوباسی او دا روایت ماتنؒ هم غوره کړے دے، حُکه د مماثلت د شرط په ایجاب کښی دا چه پر واضح دے حُکه بیعوا امر دے، او امر دپاره د وجوب راځی کلمه چه مطلق عن القرائن وی، او حنطة مکیل یعنی پیمانه کیدو نکے خیز دے او دوی مقابله په خپل جنس سره راغلے دہ، یعنی حنطة سره پس بالحنطة کښی بآد پاره د الحاق وغیره

نہ دہ بلکہ دمقابلہ دپارہ دہ یعنی حنطہ چہ پہ مقابل دحنطہ کښی وی اوداقول چہ مثلاً بمثل دا دمقابل یعنی بیعوا نہ حال واقع دے گویا تقدیر دعبارت داسی شوچہ بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ حال کونہما مماثلین او احوال شروطو پہ مرتبہ کښی وی ځکہ حکم پہ حال پوری متعلق وی، او څرنگہ چہ دشرط پہ انتفار سرہ حکم منتفی کیږی دغہ شان دحال پہ انتفار سرہ ھم حکم منتفی کیږی لکہ انت طالق راکبۃً معنی داچہ ان رکبت فانت طالق لہذا حال پہ معنی دشرط کښی دے، اوامر دپارہ دایجاب راځی لہذا بیعوا امر دے دابہ ھم دایجاب دپارہ وی او بیع خو مباح ځیزدے نہ داچہ یو واجب ځیزدے نوچہ بیع مباح ځیز شو نو دامر نہ چہ کوم وجوب مستفاد کیږی داخو بیع نہ نہ شی متوجہ کیدے ځکہ بیع مباح ځیزدے، لہذا ایجاب بہ متوجہ شی حال تہ چہ کوم پہ معنی دشرط کښی دے، اوحال خو مثلاً بمثل وو، نو ایجاب مثلاً بمثل تہ متوجہ شو نو لہذا معنی داشوہ چہ بیع واجبہ دہ خو پہ دی شرط چہ تسویہ او مماثلت وی پہ کښی نہ داچہ نفس بیع واجبہ دہ او پہ مثل سرہ قدر یعنی کیل پہ مکیلا تو کښی او وزن پہ موزونا تو کښی مراد دے غنم دربشی مکیلی ځیز و نو کښی راځی دغہ شان کجوری او مالکہ ھم سرہ او سپین پہ وزن ځیز و نو کښی راځی او پہ مثل سرہ قدر اراد ہ کولو باندی دلیل ھغہ تکرہ دہ کومہ پہ بل حدیث کښی را غلی دہ، یعنی کیلا بکیل او والفضل الربوا کښی د فضل نہ مراد فضل پہ قدر باندی دے، نہ نفس فضل یعنی چہ دکیل او وزن مقدار تہ یو ځیز و رسی نو پہ دی باندی فضل مراد دے نہ داچہ نفس زیادت لہذا یو چونگ غنم پہ دوہ چونگو سرہ وی کول جائز دہ ځکہ داقدر کښی نہ راځی وجہ دادہ چہ اقل اوکم دقدر شرعی نصف صاع دے لہذا تر نصف صاع پوری کہ غنم وربشی دیو بل مقابلہ کښی زیادت او کمی سرہ ورکړے شی جائز دی یعنی یو چونگ غنم پہ دوہ چونگو سرہ او یو چونگ وربشی پہ دوہ چونگو سرہ لہذا حکم دنصّ یعنی حدیث مذکور نہ دا و تلو چہ دوہ مماثل (مثلاً غنم پہ غنمو سرہ) ځیز و نو پہ مابہ کښی پہ قدر کښی تسویہ او برابر والے واجب دے لہذا دانشی کیدے چہ یو صاع غنم پہ دوہ صاعو سرہ ورکړی اوحرمت چہ راغلے نو دا بناء دے پہ فوت کیدو حکم دامر باندی چہ ھغہ تسویہ فی القدر دہ لہذا اچہ کلہ ھم تسویہ فوت کیږی حرمت ثابتیږی پس وجوب دتسویہ فی القدر حکم دنصّ وگرځیدلو، او پہ دی وجوب دتسویہ باندی علت باعثہ قدر او

جنس دے وجہ دا دہ چہ د تسویہ واجب والے پہ قدر کښی پہ مابین دوی احوال (یعنی حدیث کښی چہ کوم شیر مالونہ ذکر دی) کښی دا دوی تقاضا کوی چہ دا مالونہ دی بل مماثل وی او دا مماثل بغیر د قدر او جنس نہ راځی نو حکہ مماثلت چہ قاٸم شی نو پہ صورت او پہ معنی سرہ قاٸم پری او دا بغیر د قدر او جنس نہ، نو راځی پس پہ قدر سرہ پہ مماثلت صوری قاٸم شی حکہ قدر کیل او وزن نہ عبارت دے او مماثلت صوری دا عبارت دے د تساوی فی المعیار نہ چہ ھغہ کیل او وزن دے، او پہ جنس سرہ رچہ دواړہ ختم وی مثلاً پہ مماثلت معنوی قاٸم شی او پہ دواړو باندی یعنی ھم پہ قدر او ھم پہ جنس باندی دلالت پہ حدیث مذکور کښی موجود دے حکہ چہ دا قول چہ الحنطۃ بالحنطۃ نو دلتہ کښی د حنطہ پہ مقابلہ کښی حنطہ راغلی دا پہ جنس دلالت کوی چہ جنس پہ یووی او مثلاً بمثل دلالت کوی پہ اتحاد فی القدر باندی چہ دواړہ پہ مکیلی وی یا دواړہ پہ وزنی وی، پس کہ چیرتہ جنس نہ وی مثلاً حنطہ د حنطہ پہ مقابلہ کښی نہ وی بلکہ حنطہ د شعیر پہ مقابلہ کښی وی نو بیا یو صاع حنطہ پہ دوہ صاعو شعیر باندی خرڅولے شی حکہ فوات د جنس راغلو او د جنس پہ فوات سرہ حرمت نہ ثابتیری او کہ قدر نہ وی اګر کہ جنس یو وی لکہ عددیات او اخلہ یعنی کوم څیز و نہ چہ پہ کیل او وزن سرہ نہ خرڅیری بلکہ ذوات القیم څخہ دی، او پہ قیمت سرہ خرڅیری نو بیا ھم بیع جاٸز دہ، او بیا د مساوات شرط نشتا و نہ پہ کښی تود ظاھر پری، فاحفظ ھذا التفصیل فانہ

ویرد علیہ انا لا نسلم ان المماثلۃ تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد ان تکون فی الوصف ایضا وھو الجودۃ والرداءۃ فاجاب بقولہ وسقطت قیمۃ الجودۃ بالنص وھو قولہ جیدھا ورديها سواء هذا حكم اسے كون الداعی الی وجوب التسویۃ ھو القدر والجنس ثابت باشارۃ النص لا بمجرد الرأی فالمراد بھذا الحکم الثانی غیر ما اريد بالحكم الاول لان الحكم ھو الحكم الشرعی اعنی وجوب التسویۃ وھذا الحکم ھو یعنی مدلول النص شامل للحکم والعلۃ جمیعًا ۔

ترجمہ ۱- او پہ دی باندی دا اعتراض وارویږی چہ موږ نہ دا منو چہ صرف پہ قدر او پہ جنس کښی مماثلت ثابت دے، بلکہ لا بدی دہ، د مماثلت فی الوصف نہ ھم چہ ھغہ

جودت یعنی کرہ والے اوکوپتہ والے دے پس جواب ورکرد ماتنؒ پہ دی قول سرہ چہ ساقط دے قیمت د جودت پہ لغو سرہ اوھغہ دا اقول د نبی علیہ السّلام دے چہ کرہ اوکوپتہ ئے برابر دی دا حکم د نص دے یعنی کون د داعی پہ طرف د وجوب د تسویہ باندی چہ ھغہ قدرا د جنس دے ثابت دے پہ اشارۃ النص سرہ نہ صرف پہ رائے سرہ پس مراد پہ دی دویم حکم سرہ دھغہ نہ غیر د ے کوم چہ پہ اوّل حکم سرہ ارادہ کړے شوے دے حکہ اوّل حکم خو شرعی وو، یعنی د تسویہ واجب والے او دا حکم دا پہ معنی د مدلول د نصّ سرہ ثابت دے اوھشامل دے حکم لرہ ھم اوعلت لرہ ھم،

تشریح :- حضرت شارحؒ د ماتنؒ د راروان عبارت غرض بیانوی اوھغہ داچہ غرض د ماتنؒ رفع د سوال د ہ اوسوال داچہ صرف مماثلت پہ قدرا د پہ جنس کښی نہ دے پکار بلکہ مماثلت پہ وصف کښی ھم ضروری دے یعنی چہ یو کرہ اوجید دی نو بل بگم دا سی وی دا نہ چہ یو طرف تہ مثلاً جید غلم وی، اوبل طرف تہ ردی وی، او مماثلت پہ وصف کښی حکمہ ضروری دے چہ جودت معنی دہ کامل مال او روائت یعنی ردی والے د دی ضد دے لھذا کامل مال د ناقص سرہ مماثل خو نکہ کرحُید ے شی لھذا د مماثلت فی الوصف نہ ھم لابدی دہ نو ماتنؒ جواب ورکوی چہ قیمت د جودت ساقط دے، یعنی جودت والی لرہ شہ اعتبار نشتہ بلکہ جید اوردی برابر دی لھذا کہ یو طرف تہ جید غنم دی یو صاع اوبل طرف تہ دوہ صاعہ ردی غنم وی نو دا جائز نہ دی دا نہ چہ یو طرف تہ جید دی لھذا د دی د جودت پہ بناء کہ دا یو صاع وی نو باک نشتہ او دی دپارہ علت د اقول د نبی علیہ السلام دے چہ جیدھا و ردیھا سواء یعنی د دغہ شیبرو اشیاء مذکورہ جید والے اوردی والے برابر دے، حضرت ماتنؒ فرمائی چہ ھذا حکم النص شارحؒ د ھذا شارالیہ ویستلو یعنی کون الداعی الی وجوب الخ بیا فرمائی چہ دا پہ اشارۃ النص سرہ ثابت دے نہ دا چہ صرف رائے ثابت دے، لھذا کہ احناف دا خبرہ کوی چہ پہ دغہ شیبرو شیزو نو کښی علت د ربوا قدرا د جنس دے نو دا صرف پہ رائے سرہ ثابتہ نہ دہ بلکہ پہ اشارۃ النص سرہ ئے ثبوت راغلے دے،

فالمراد الخ سرہ شارحؒ یو مقدر سوال د رفع کوی اوھغہ دا چہ ماقبل ھم ماتنؒ اوبل چہ ھذا حکم النص اود لتہ کښی ئے ھم وفرمایل چہ ھذا حکم النص نو مراد خو د دا ربوا دے لھذا دی تکرار تہ شہ ضرورت وو، نو شارحؒ جواب ورکوی چہ اوّل حکم اودویم حکم

کښی فرق دے خکه اوّل حکم، حکم شرعی دے او ثابت دے په عبارة النص سره چه هغه صرف د تسویه او برابرۍ والی وجوب دے او دا حکم خو په معنی د مدلول د نص سره یعنی اشارة النص سره ثابت دے، او شامل صرف حکم لره نه دے بلکه حکم او علت دواړو لره دے یعنی هم وجوب د تسویه لره شامل دے او هم قدر او جنس لره شامل دے، اوّل حکم دے دویم ئے علت دے

ووجدنا الارز وغیره امثالا متساویة فکان الفضل علی المماثلة فیها فضلا خالیا عن العوض فی عقد البیع مثل حکم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته ای اثبات حکم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فیما عدا الاشیاء الستة من الارز وغیره من المکیلات والموزونات سواء کان مطعوما او غیر مطعوم بشرط وجود القدر والجنس علی طریق الاعتبار المامور به فی قوله تعالیٰ فاعتبروا

ترجمه :- او موږ وموندله کرل وریژو لره او دینه ماسوئ لره دا سې امثال چه متساوی دی پس زیادت په مماثلت باندی په دی کښی به دا سې زیادت وی چه د عوض نه به خالی وی په عقد د بیع کښی په مثل د حکم د نص باندی بغیر د څه فرق نه پس موږ به لازم کړو اثبات د هغه یعنی د نورو حکم د نص اثبات، کوم چه وجوب د مساوات دے او حرمت د ربوا دے په ماسوئ د شپږو خیزونو کښی د وریژو وغیره نه د مکیل او هر وزنی خیزونو نه برابره ده که خوړل کیږی اوکه نه په شرط د وجود د قدر او جنس سره په طریقه د اعتبار سره د کوم چه امر کړے شوے په فاعتبروا الخ کښی ۔

تشریح :- حضرت ماتنؒ اوس د دی خبری بیان کوی چه په نص مذکور سره چه د کوم شپږو خیزونو بیان وشو چه د دی کښی حرمت په فضل سره او بیع په مساوات سره ضروری ده، نو دی باندی به موږ نوره د ماسوئ اشیاء هم قیاس کو، کوم کښی چه د هغه علت یعنی قدر او جنس موجود وی، حاصل داچه د حکم د اصل نه د فراغت نه پس شروع کوی په حکم د فرع کښی د پاره د دی چه قیاس شرعی مکمل شی، مثلاً وریژی شوی یا دینه ماسوئ داخله نو وریژو کښی هم مساوات شته د جنس او قدر په لحاظ سره لهذا یو صاع وریژی

یه دره صاع سره نه شی خرخوله حکه جنس ئے یوده دواړه وریژی دی او قدر ئے یوده دواړه مکیلی دی لهذا دی کښی که خوک زیادت کوی یعنی یو صاع یه دوه خرخوی نو دغه زیادت داسی زیادت دے چه لږ بلاعوضه دے او کوم خیز چه بلاعوضه حاصلیږی هغه سود وی، حکه قرض کښی هم دا معامله وه تر سل روپئ ورکوی او بیا تر مینه لس دیره سل اخلی نو داسی روپئ بلاعوض راغلی لهذا سود دے، پس یه وریژو کښی هم حکم دنفه چه هغه وجوب وتسویه دے موږ نه ویلی کړوا وپه وریژو او نقد مذکور کښی چه کوم اشیاء ذکر شول دی کښی دا حکم بلاتفاوته موجود دے پس کوم چه هلته کښی وو، هغه یه دلته کښی هم ثابت وی یعنی دمساوات واجب والے او دسود حرمت والے دشیږ وخیژو نه علاوه که وریژی اوکه دمینه علاوه وی، برابره ده که دوطعمو نا نو یعنی خورل شوه خیژو نو نه وی اوکه غیر مطعوما نو نه وی لکه وسپنه وغیره شوه، خو شرط یه کښی داد ے چه علت کوم چه قدر او جنس دے دا یه کښی موجود وی نو چه قدر او جنس موجود وی یه هر یو خیز کښی نو هلته به بیع بطریق المساوات وی او فضل یه یه قدر باندی حرام دی،

ماتن ؒ فرمائی چه موږ نه وریژو وغیره کښی هغه حکم کوم چه نص کښی یه اشیاء سته کښی موجود وو، ثابت کړو یه طریقه داعتبار سره یعنی قیاس سره هغه اعتبار کوم چه امر شوے دے، په آیت کریمه فاعتبروا یا اولی الابصار سره،

وهو نظیر المثلات ای هذا القیاس الشرعی نظیر اعتبار العقوبات النازلة بالکفار فان الله تعالی قال هو الذی اخرج الذین کفروا من اهل الکتاب من دیارهم لاول الحشر ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتٰهم الله من حیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبهم الرعب یخربون بیوتهم بایدیهم وایدی المؤمنین فاعتبروا یا اولی الابصار والمراد باهل الکتاب یهود بنی النضیر حیث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا یکونوا مخاصمین علیه حین قدم المدینة فنقضوا العهد فی وقعة احد فامرهم بالخروج من المدینة فاستمهلوا عشرة ایام وطلبوا الصلح فابیٰ علیهم الا الجلاء، فاخرجهم الله من المدینة لاول الحشر والاخراج حال کونکم یا ایها المسلمون ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا ای الیهود انهم

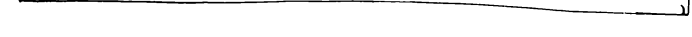
مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله ای عذابه وحکمه بالجلاء من حیث لم یحتسبوا اذلك وقذف ای القی الله فی قلوبهم الرعب حال کونهم یخربون بیوتهم بایدیهم وایدی المؤمنین لما جاءتهم الی الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه علی حمال کثیرة وخرجوا منها واستوطنوا بخیبر ثم اجرجهم عمر من خیبر الی الشام هذا تفسیر الآیة فالاخراج من الدیار عقوبة کالقتل حیث سوّی بینهما فی قوله ولو انا کتبنا علیهم ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوه الا قلیل منهم والکفر یصلح داعیا الیه فکلما وجد الکفر یترتب علیه له الاخراج واول الحشر بدل علی تکرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر ایاهم من خیبر الی الشام وقیل هو حشرهم یوم القیمة ثم رد عانا الی الاعتبار فی قوله فاعتبروا بالتامل فی معنی النص للعمل به فیما لا نص فیه فنعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقیا عن مثل ما نزل بهم فکذلك همنا ای فی القیاس الشرعی نتامل فی علة النص ونعدیها الی الفرع لنثبت حکم النص فیه ۔

ترجمہ :۔ او هغه نظیر دے د عقوبا تو کوم چه نازل شوی دی په کافرانو باندی، خکه الله پاك فرمائی چه هغوات دے چا چه کافرانو لره د اهل کتابو نه اپستلے دی، د خپلو کورونو نه په وخت د اول حشر کښے او ستاسو گمان نه وو، چه دوی به وځی، او دوی داگمان کولو چه د الله د عذاب به دوی بچ وساتی خپلے قلعه گانی پس الله پاك دوی ته راتلل وکړه د اسی ځائے نه چه دوی گمان هم نه وو، او د دوی په زړونو کښی ئے رعب واچولو دوی بیا د رسول خپلو کورونو نو لره په خپلو لاسونو باندی او په لاسونو د مومنانو باندی پس عبرت حاصل کړی تاسو اے خاوندانو د عقل، مراد په اهل کتابو سره یهود د بنی نضیر دی په دی شان چه دوی د رسول علیه السلام سره معاهده کړی وه چه دوی به مسلمانانو سره جنگ نه کوی، کوم وخت چه دوی مدینے ته راغلل، پس د اتفاقه د احد کښی دوی خپل عهد لره مات کړو، پس نبی علیه السلام دوی ته حکم وکړو چه مدینے نه وځی، پس دوی لس ورځے مهلت طلب کړلو، او د صلح طلب ئے وکړلو، پس نبی علیه السلام

دوی انکار وکړلو او په دوی باندی ئے جلاوطنی مقرر کړله پس الله پاک دوی لره مدینے نه خارج کړل په وخت دا وّل حشر کښی حال دا وو اے مسلمانانو چه تاسو دا کافران کولو چه دوی به نه وحیٔ اوده دوی هم یعنی یهود دا نور دا کافران کولو چه دالله عذاب نه دوی په خپله قلعه کانو سره بچ شی، پس الله یعنی دهغه عذاب دوی ته رارغلو او حکم دهغه په جلاوطنی سره دا سی حائے نه چه دوی گمان هم نه وو، (حکه دَ دوی گمان دا وو چه مونږه به غالب راځو په مؤمنانو باندی) او الله پاک دَ دوی په زړونو کښی د مسلمانانو رعب واچولو په حال کی دَ دوی کښی چه دوی خپل کور و نه ورانه ول په خپلو لاسونو سره او په لاسونو د مسلمانانو سره ورمسلمانانو په لاسونو سره خو دا سی چه دوی په قلعه کانو کښی دننه وو، او مسلمانان بهر وو، مسلمانانو دَ دوی قلعه کانی ورانول شروع کړل خو چونکه دوی عهد ماتول دوی خبری سبب وو، نو گویا دوی مسلمانان په دی مکلّف کړی وو، (مونږه کور و نه ورانه وی،) او هر چه دوی په خپلو لاسونو سره خپل کور و نه ورانه وی نو هغه دا سی چه لرگی واو اجماروته به دوی ضرورت راتلو پس بلدلاس نه وه نو په خپلو قلعه کانو او کورونو ئے شروع کړی وه پس دوی خپل بوجونه بار کړل په دیر بار گو نکو باندی او مدینے نه وتل، او خیبر ئے خپل وطن وگرځولو، بیا دخیبر نه یطرف د شام باندی عمرؓ دوی لمړه د شام لمانخوا یت تفسیر شو پس اخراج د کورونو نه دوی دویاره عقاب وو، په شان د قتل باندی حُکه چه د جلاوطنی ادقتل برابر والے کړے دے الله تعالیٰ په دوی ایت کښی ولو الخ یعنی که مونږه په دوی باندی دا خبره مقرر کړی وه، چه خان قتل کړی او یا دخپلو کورونو نه وځی نو دوی به دا کار نه وے کړے مگر کم خلقو به کړے وے او کفر دوی صلاحیت لری چه دوی یعنی د اخراج کا قتل باعث وگرځی، پس هر کله چه کفر موجود شی اخراج به مرتب ګیږی او اوّل الحشر په تکرار دوی عقوبت باندی دلالت کوی او هغه جلاوطن کول د عمرؓ دی دوی لره په طرف د شام باندی د خیبر نه، او چا ویلی دی، چه دویم حشر ښځے په وخ قیامت وی بیا الله پاک مونږه لره دعوت راکړے دے، په طرف دا عتبار باندی په قول خپل فا عتبروا کښی په تامل سره په معنی دننه کښی چه عمل راشی په دی باندی په هغے سره چه په کوم کښی نقص موجود نه دے، پس چه مونږه اعتبار وکړو د خپلو احوالو د هغوی په احوالو سره او دوی چه کوم کار د ونه کول هغے نه خان بچ کړو چه حفاظت مو راشی په شل د هغه عذاب نو چه چه په دوی نازل شوی وو، پس د غه شان خبره دلته کښی هم وه یعنی په قیاس شرعی کښی پس مونږه به سرچ کو په علت د نقص کښی او بیا به ئے معدی کو و لره ترچه په دی فرع کښی د نقص حکم ثابت کړو،

تشریح :- حضرت ماتنؒ فرمائی چه کوم قیاس ذکر شو په ارز وغیره کښی دا نظیر دے هغه اعتبار دا قیاس کوم چه په هغه عقو باتو کښی کیږی چه نازل شوی دی په کفارو باندی لکه الله پاک فرمائی هو الذی اخرج الذین الخ دی ترجمه مونږه سره معمولی تفسیر نه وکړله اوس به صرف ضروری خبر و تشریح کوو، اوّل دا چه لاوّل الحشر کښی لام د پاره دوخت دے یعنی فی وقت اوّل الحشر څخه معنی محشّی دَ نور لانوار دا ذکر کړی ده چه حشر راځی په معنی دَ اخراج جمع من مکان الی اخر یعنی یو جماعت دیو مکان نه بل مکان تر خارجول نو معنی به داشی چه یهود دَ بنونضیر په جمع سره اوّل حل د مدینے نه الله پاک خارج کړی دی، اوّل الحشر په دی دلالت کوی چه دویم حل هم په همله سره خارج کړے شوی دی او هغه خروج دَ دوی په دور د عمرؓ کښی شوے وو، لکه اوّل حل باندی دوی د مدینے نه ولیستل شول نو دوی لاهل خیبر ته بیا په دور د عثمانؓ کښی خیبر نه شام ته ولیستل شول، بل دا چه د دوی دا اخراج من الدیار یعنی کور و نو نه خارجول د قتل په شان عقاب اوسزا ده حکه چه قتل او اخراج یعنی جلاوطنی الله پاک په دی آیت کریمه کښی ولو انا کتبنا علیهم ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوه الا قلیل منهم کښی برابر کړولے دے حکم آیت کښی د قتل او اخراج په مابین کښی دا تلحیر په دی دلالت کوی چه اخراج او قتل په یو مرتبه کښی دی،

دریم دا چه د دی اخراج کا لقتل د پاره دا عی کفرو دے یعنی سبب د اخراج کفر دے لهذا چرته چه کفر وی اخراج به په مرتبه کیږی بیا بعد کښی په ذا عتبر وا الخ سره دا اعتبار کولو امر هم شوے دے او دَ دی خبری د عوت مونږه ته راکړے شوے دے چه مونږه په معنی د نصو کښی سوچ او فکر وکړو او په دی باندی په هغه څائے کښی هم عمل وکړو کوم کښی چه نصّ وارد نه دے لهذا مونږه د خپل احوال د غے کافرانو احوالو باندی قیاس کړو چه په کوم سبب سره په هغوی باندی د اخراج غوندی عقاب نازل شوے دے هغه سبب خو به مونږه کښی نه وی د پاره دوی چه د هغه شان عقاب نه محفوظ پاتی شوئ بعینه د غه شان تامل به مونږه په دی قیاس شرعی کښی کوو، او مونږه به کور و چه یره دلته کښی په نصّ سره کوم علت دَ وجهی نه کوم حکم نازل شوے دے د غه علت په بل څائے یعنی فرع کښی خونشته چه مونږه د غه علت د غه فرع ته هم متعدی کړو او حکم د نص و رلره ثابت کړو،



والاصول فی الاصل معلول دفع لمن توهم انه لا یلزم ان یکون النص معلولا حتی یعدی الی الفرع بالقیاس یعنی ان الاصل فی کل اصل من الکتاب والسنة والاجماع ان یکون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فی الفرع وان کان یحتمل ان لا یکون معلولا او یکون معلولا بعلة قاصرة فی الفرع الا انه لا ینبغی ان یکتفی بهذا القدر بل لابد فی ذلک من دلالة التمیز اے دلیل یدل علی ان هذه هی العلة لا غیر کما یعلم فی قولک الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل کون القدر و الجنس علة ولابد قبل ذلک من قیام الدلیل علی انه للحال شاهدا ای علی ان هذا النص فی الحال معلول مع قطع النظر عن کونه للاصل فی الاصل معلولة فقوله للحال معناه فی الحال وقوله شاهدا کنی به عن کونه معلولا لانه اذا کان معلولا بعلة جامعة کان شاهدا علی حکم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فی کل نص ان یکون معلولا والثانی ان لابد من دلیل مستقل یدل علی ان هذا النص فی الحال معلول بقطع النظر عن ذلک الاصل والثالث ان لابد من دلیل یمیز العلة من غیرها ویبین ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان یکون القیاس حجة ۔

ترجمہ ۱- او اصول په اصل کښی یعنی بالذات معلول دی دا وقع د توهم ده کم څوک ئے کوی او هغه داچه دا لازمه خو نه ده چه نص د معلول وی تر دی چه حکم ترینه فرع ته معدّی شی په قیاس سره یعنی اصل په هر اصل کښی د کتاب او سنت او اجماع نه داده چه دا به معلول وی په علت سره چه موجود یږی به په فرع کښی اګر که دا احتمال به لری چه معلول د نشی او یا د معلول شی په یو علت قاصره سره چه فرع کښی به نه وی موجود مګر د دغه خبره ده چه صرف دا قدر نه کافی کیږی بلکه پدی کښی لابد دی ده دلیل د نه چه تمیز راولی یعنی یو داسی دلیل چه هغه دلالت وکړی چه چه هم د علت دے او بل نه دے لکه څرنګه چه معلومیږی په دی قول د نبی علیه السلام کښی الحنطة بالحنطة د مقابلة نه او د دی قول نه چه مثلا بمثل نه چه کون د قدر او جنس د اصلی نه دے او دی نه و پرانده ی لابد دی ده د موجود والی دلیل نه په دی خبره چه فی الحال د انص شاهدا ئے یعنی داچه د انص فی الحال معلول دے قطع نظر د دی خبری چه اصول په اصل کښی معلول دی

پس قول دماتنؒ للحال پہ معنی دَ فی الحال سرہ دے او قول دھغہ شاھد پہ دی سرہ کنایہ کړے شوی وہ د دینہ چہ نصّ بہ معلول وی حُکہ چہ کلہ دا نصّ معلول وی پہ یو علت جامع سرہ نو دا بہ شاھد وی پہ حکم دفرع باندی او حاصل دا چہ دی طائے کښی دری اُمور دی اوّل دا چہ وصل پہ ھر نصّ کښی دا دہ چہ دا بہ معلول وی دویم دا چہ لابدی دہ دیو مستقل دلیل نہ چہ ھغہ دلالت وکړی چہ دا نصّ فی الحال معلول دے قطع نظر د دے نہ اصل نہ دریم دا چہ لابدی دہ دیو دلیل نہ چہ علت د غیر نہ جدا کړی او دا خبرہ بیان کړی چہ ھم دا علت دے او ما سوی نہ دے پس ھر کلہ چہ دا دری قیدہ اُمور جمع شی نو بیا خلاصہ نشتہ دی خبری نہ چہ قیاس بہ بحث وی،

تشریح:- شارحؒ فرمائی چہ عبارت دماتنؒ والاصول فی الاصل معلول دفع دیو توھم دہ او توھم دا چہ مرادائی قیاس شرعی کښی موبنږہ تامل کړو چہ پہ نصّ کښی کوم علت دی ھغہ فرع تہ معدی کړو او حکم دنصّ ورلږہ ثابت کړو نو دا بہ ھلہ وی چہ ھر نصّ معلول وی او خامخا یو علت ورلہ موجود وی او دا خو ضروری خو نہ وہ چہ ھر نصّ بہ معلول وی تر دی چہ دھغہ نہ فرعہ تہ قیاس سرہ تہ حکم دنصّ معدی کړی دھغہ علت پہ وجہ کوم چہ پہ نص کښی وی نو ماتنؒ دا توھم دیوی قاعدی پہ ضمن کښی دفع کړو، او ھغہ دا چہ اصول یعنی ھغہ نصوص چہ احکام لرہ متضمن وی د کتاب اللہ نہ وی او کہ سنّت نہ وی او کہ اجماع نہ وی نو بالذات بہ ھغہ معلول وی او دَ دغے حکم دپارہ بہ ئے یو علت موجود وی یعنی کہ نصّ د کتاب نہ وی او کہ سنّت نہ وی، او کہ د اجماع نہ وی نو پہ داسی یو علت سرہ بہ معلول وی چہ د ھغے وجود پہ فرع کښی را تلے شی حُکہ وی کښی خلقتی خاصیت او سہولت دے، او د فع دضرورہ دَ دوی نہ حُکہ پہ آسانی سرہ بہ دوی احکام معلولے شی اگرکہ دا، احتمال ھم شتہ چہ حکم دنصّ د معلول نہ وی پہ یو علت سرہ او حکم د صرف تعبدی وی یعنی پہ دی بنیاد چہ اللہ زمونږہ حاکم دے او مونږہ ئے بندگان یو پس دا بہ منی او یا معلول وی خو پہ یو داسی علت سرہ چہ قاصر علت وی قاصر د امعنی چہ پہ فرع کښی ئے وجود نہ وی، بھرحال ماتنؒ یو ہ قاعدہ کلیہ ذکر کړہ او ھغہ دا چہ اصل یعنی نصّ بہ معلول وی پہ یو علت سرہ، لیکن صرف دا خبرہ کافی نہ دہ، چہ ھر نصّ بہ معلول وی، پہ یو علت سرہ بلکہ دا سی یو دلیل ھم لابدی دہ چہ ھغہ تمیز راولی د علّت او غیر علت پہ مابین کښی لکہ حدیث کښی چہ د حنطہ پہ مقابلہ کښی حنطہ راغلی او مثلاً بمثل راغلے نو دینہ دا معلومہ شوہ چہ دلتہ کښی علّت صرف قدر او جنس دے، نو د حنطہ، د حنطہ سرہ دی مقابلے او د مثلاً بمثل دا تمیز را وستلو چہ علّت قدر او جنس ہے

لیکن دینه وړاندی داخبره هم ضروری ده چه یو دلیل به په دی قائم وی، چه دالنصّ (یعنی کوم نه چه د علت استخراج مقصود وی) به فی الحال شاهد یعنی معلول به دی یعنی صرف داخبره کافی نه ده چه اصل اوقاعده داوه چه هر اصل یعنی نص به معلول وی لهذا دالنصّ به هم معلول دی دغه قاعدے په بنیاد باندی بلکه یو بل به په دی دلالت کوی چه دالنصّ معلول دے فی الحال قطع نظر دی نه چه هر اصل به معلول وی، بیا شارحؒ فرمائی چه شاهد کنایه ده معلول څخه، ځکه چه کله یو نصّ معلول وی په یو علت سره نو دغه علت به فرع کښی هم موجود وی لهذا دغه نصّ چه معلول دے دا به شاهد وګرځی په حکم د فرع باندی نو شاهد والے د معلول والی سره لازم دے او معلول ئے ملزوم دے نو عبارت کښی ذکر د شاهد یعنی لازم شوے او مراد ترینه ملزوم یعنی معلول دے او هم دبته کنایه وائی،

شارحؒ فرمائی چه حاصل داچه په حجیت والی د قیاس کښی لابدی ده دری امورو د موجود والی نه اوّل داچه اصل په هر نصّ کښی دا دے چه دا به په یو علت سره معلول وی دویم داچه لابدی ده دیو مستقل دلیل نه چه هغه په دی دلالت وکړی چه دالنصّ کوم نه چه د علت استخراج مطلوب دی فی الحال معلول دے قطع نظر د دغه عام دلیل نه چه هر نص به معلول وی دریم داچه لابدی ده دیو دلیل نه هم چه هغه دا تمیز را وکړی چه هم دا علت دے د حکم اوبل نه دے لهذا هر کله چه دا دری واړه امورکله جمع شول نو بیا د قیاس د حجت علے نه خلاصے نشته دے،

---

ثم بالقیاس تفسیر لغته وشریعته کما ذکرنا وشرطه وارکانه وحکمه ووقوعه فلابد من بیان هذه الامور بعبارة لاجمل محافظة قیاسه ووقوع قیاس خصمه فنشرط ان لایکون الاصل مخصوصا بحکمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو المقیس علیه والباء فی حکمه داخل علی المقصور والمعنی ان لایکون المقیس علیه کخزیمة مثلا مقصورا علیه حکمه بنص اخر اذ لو کان حکمه مقصورا علیه بالنص لکیف یقاس علیه غیره ولا یجوز ان یراد بالاصل النص الدال علی حکم المقیس علیه ویکون الباء بمعنی مع اذ یکون المعنی ان لایکون النص الدال علی حکم المقیس علیه مخصوصا مع حکمه بنص اخر ولاشك ان النص الاخر هو النص الدال علی حکم المقیس علیه

ترجمہ:- بیاد قیاس د پارہ لغوی او شرعی تفسیر شتہ لکہ چہ مونږہ ذکر کړل او شرط د رلرہ شتہ دغہ مثلاً لکن او حکم او دفع د رلرہ نشتہ پس لا یدی وہ دَ بیان د ہغہ څلور وارہ ونہ د پارہ دَ دی چہ د قیاس حفاظت راشی او د خصم یعنی د مقابل د قیاس دفعہ راشی پس شرط دَ قیاس دا دے چہ نہ یہ وی اصل مخصوص پہ خپل حکم سرہ پہ یو بل نص سرہ ظاہر ہم دادہ چہ اصل ہغہ مقیس علیہ دے، او باید بحکم کتبی داخلہ دہ پہ مقصور باندی او معنی دا چہ نہ یہ وی مقیس علیہ لکہ حزیمہؓ مثلاً مقصور علیہ پہ حکم سرہ پہ یو بل نص سرہ خکہ چہ ہر کلہ حکم پہ دہٗ باندی مقصور کړے شی پہ نص سرہ پس څرنگہ بہ غیر پہ دہٗ باندی قیاس کړے شی او جائزہ نہ دہ چہ پہ اصل سرہ ارادہ کړے شی ہغہ نص چہ کوم دال وی پہ حکم د مقیس علیہ باندی او شی بأدمع پہ معنی سرہ خکہ دغہ وخت کتبی بہ معنی دا شی چہ نہ بہ وی ہغہ نص چہ کوم دال وی پہ حکم د مقیس علیہ باندی مخصوص سرہ د خپل حکم نہ پہ بل نص سرہ او شک نشتہ چہ بل نص ہم ہغہ نص دے چہ کوم دلالت کوی پہ حکم د مقیس علیہ باندی -

تشریح:- صاحب المنارؒ فرمائی چہ د قیاس لغوی او شرعی تفسیر خو مونږہ ماقبل ذکر کړل او ہغہ دا چہ پہ لغت کتبی تقدیر ترتہ وائی او پہ اصطلاح د شرع کتبی تقدیر الفرع بالاصل ترتہ وائی لیکن د قیاس د پارہ دینہ علاوہ دَ څلورو څیزونو ضرورت دے چہ ہغہ شرط دے رکن دے، حکم دے او دفع دہ یعنی دفع دَ ہغہ اراد اتو چہ دا رد دینی پہ قیاس باندی پس لہٰذا د دی څلورو ارو بیان ضروری دے چہ قیاس محفوظ شی او دَ خصم قیاس دفع راشی پس شرط د قیاس دا دے چہ اصل بہ مخصوص نہ وی چہ حکم سرہ د یو نص آخر پہ وجہ شارحؒ فرمائی چہ اصل نہ مراد مقیس علیہ دے او باید داخلہ دہ پہ بحکم کتبی پیسو د باندی لہٰذا مقیس علیہ بہ مقصور علیہ وکړئ نو معنی بہ دا سی شی چہ مقیس علیہ بہ پہ بل نص سرہ مقصور علیہ بالحکم نہ دی کړ ئیدلے او حکم صرف پہ دہٗ پورے مقصور او مخصوص نہ وی، لکہ حزیمہؓ واخلہ چہ د اکم چہ صرف دہ یو ازی شہادت کافی دے نو د یو ازی شہادت کافی کیدل دا سی حکم دے چہ صرف دہٗ پورے مقصور دے او بل چا تہ نہ و رسیدی دی بیان تفصیلی راروان دہ دے،

او وجہ دادہ چہ حکم مقیس علیہ پہ حکم سرہ خاص وی او حکم صرف دہٗ پورے

مقصور وی، و لو نصّ آخر بر وجه باندی تو بیابه بر وهٔ باندی و بل قیاس خرنگ و کرے شی تحکه چه قیاس کنبی خو بیابه فرع کنبی به مثل داصل باندی حکم لکی اد داهلکیږی چه کلمه اصل پوری اختصاص د حکم نوی را غلے و لا یجوز ان یراد الخ سره شارح یه یو توجیه آخر باندی ردّ کوی او هغه دا چه دا ناجائزه ده چه به اصل سره مقیس علیه نه بلکه نصّ آخر و اعتسل شی به عبارت مذکور فتر طه ان لا یکون الاصل مخصوص بحکم بنص آخر کنبی هغه نصّ آخر کوم چه دال دے به حکم د مقیس علیه باندی او با دے مع به معنی سره شی تحکه معنی به دغه وخت کنبی داشی چه هغه نصّ کوم چه دلالت کوی به حکم د مقیس علیه باندی مخصوص به نه وی سره د خپل حکم نه په نصّ سره (بنص آخر به صله د مخصوصا شی) وجه داده چه نص آخر هم دغه نص دے کوم چه دال دے به حکم د مقیس علیه باندی لهذا د کلام غه معنی را نغلله کله هسی مهمل و کړ حیل لو لهذا اصل نه به مراد مقیس علیه وی نه بنص آخر

کشهادة حزیمة رضی الله عنه وحده فانه مخصوص بقولهٔ من شهد له خزیمة فهو حسبه ولا ینبغی ان یقاس علیه من هو اعلی حالا منه کالخلفاء الراشدین اذ تبطل ج کرامة اختصاصه لهذا الحکم وقصته ما روی ان النبی ﷺ اشتری ناقة من اعرابی واوفاه الثمن فانکر الاعرابی استفاره وقال هلم شهیدا فقال من یشهد لی ولم یحضر الی احد فقال خزیمة انا اشهد یا رسول الله انک اوفیت الاعرابی ثمن الناقة فقال کیف تشهد لی ولم تحضر فی فقال یا رسول الله انا نصدقک فیما تاتینا به من خبر السماء افلا نصدقک فیما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال من شهد له خزیمة فهو حسبه فجعلت شهادته کشهادة رجلین کرامة وتفضیلا علی غیره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فی حق العامة فلا یقاس علیه غیره وان لا یکون معدولا به عن القیاس ای لا یکون الاصل مخالفا للقیاس اذ لو کان هو بنفسه مخالفا للقیاس اذ القیاس فکیف یقاس علیه غیره کبقاء الصوم مع الاکل والشرب ناسیا فانه مخالف للقیاس اذ القیاس یقتضی فساد الصوم وانما ابقیناه لقوله للذی اکل ناسیا تم علی صومک فانما اطعمک الله وسقاک الله فلا یقاس علیه الخاطئ والمکره کما قاسهما الشافعیؒ ۔

ترجمہ:- لکہ شہادت دحنزیمہؓ یوازی حُکہ دا مخصوص دے پہ قول د نبی علیہ السلام سرہ چہ د چا پارہ حذیمہؓ گواہی ورکړلہ لپس دا ورلہ کافی دہ اومناسبہ نہ دہ، چہ پہ دی باندی ہغہ خوک قیاس کړے شی کوم چہ دۂ نہ اعلیٰ مرتبہ کنبی وی لکہ خلفاء راشدین حُکہ پہ دغہ وخت کنبی پہ دۂ دَ اختصاص والا کرامت باطل شی، کوم چہ پہ دی حکم سرہ راغلے دے، اودی قصّہ ہغہ دہ کومہ چہ روایت شوی چہ نبی علیہ السّلام یوہ اوښہ فا غستلہ دا عرابی نہ اوقیمت ئے ورتہ اداء کړو اهل دقیمت دادا ئیگی نہ انکار اوکړو، اودائے اویئل چہ گواہ راولہ، نبی علیہ السّلام وفرمائیل چہ ما د پارہ بہ خُوک گواہی ورکړی، حال دا دے چہ ہیڅ خوک زمونږہ خوا کنبی موجود نہ وو، نوخزیمہ رضی اللہ عنہ وفرمائیل چہ زۂ پہ دی گواہی ورکوم یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم چہ تاسو یہودی تہ داوښ قیمت اداء کړے دے، نوبنی علیہ السلام ورتہ وفرمائیل تہ څنګہ گواہی ورکوی حالانکہ تہ خو ما سرہ نہ وی، حاضر، نوہغہ ویئل یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم مونږہ پہ ہغے خبر وکنبی ستاسو تصدیق کړے دے کوے چہ تاسو د آسمان نہ موږہ تہ راوړی وی نوایا پہ دی خبر کنبی چہ ہغہ اداء کول دقیمت داوښ دی، مونږہ بہ ستا تصدیق نہ کوو، نوبنی علیہ السّلام وفرمائیل چہ د پارہ خزیمہؓ گواہی ورکړلہ نو لپس دا ورلہ کافی دہ، نو دۂ شہادت د دۂ کسانو د شہادت پہ منزلہ دگوخولے شو، پہ بل باندی دده دگرامت او فضیلت پہ طور باندی سرہ دی نہ چہ نصوص عدد شرط کړے دے، (چہ دوہ سړی دی یا یو سړی ووہ ښځی دی) د علمو خلقو پہ حق کنبی لہذا پہ دی باندی بہ بل خُوک قیاس کولے نہ شی (حُکہ بیا دۂ کرامت فوق کیږی) بل داچہ حکم بہ معدول کړے شوے نہ وی، دَ قیاس نہ یعنی اصل بہ مخالف نہ وی، د قیاس نہ حُکہ چہ حکم اصل مخالف وی د قیاس نہ نو بل بہ څنګہ قیاس کړے شی، لکہ بقاء وصوم سرہ د اکل اوشرب نہ شوہ چہ پہ ہیرہ سرہ اکل اوشرب وشی حُکہ دا مخالف دے د قیاس نہ حُکہ قیاس تقاضا د فساد دَصوم کوی، اومونږہ چہ دا باقی وسائلہ د نبی علیہ السلام دقول د وجہی نہ ہغہ سړی تہ چہ پہ ہیرہ باندی ئے خوراک کړے وو، تہ روژہ پوره کړہ حُکہ اللہ پہ تا باندی خوراک اوښکاک کړے دے، لپس پہ دی باندی بہ خطا کار او مجبورہ نشی قیاس کولے لکہ چہ

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پہ دا دواړہ قیاس کړی دی،

تشریح:- حضرت ماتنؒ مثل پیش کوی دھغہ اصل کوم چہ پہ یوحکم سرہ مخصوص شوے وی دیولنصّ دوجمی نہ فرمائی دوی مثال شہادت اوګواهی دحضرت حزیمہؓ دہ حُکہ صرف دیوکس شہادت کیدل دا حکم صرف دحضرت حزیمہؓ سرہ خاص کړے شوے دے، دلنصّ دوجمی نہ چہ ھغہ دنبی علیہ السلام دا قول دے، من شهد له حزیمةؓ فهو حسبه لهذا پہ دی حکم باندی اوس بل ھغہ څوک قیاس کیدے کوم چہ دحزیمہؓ نہ پہ اعلیٰ مرتبہ کښی وی مثلاً خلفاء اربعہ شول حُکہ بیا بہ دحزیمہؓ کوامت باطل شی، نو ږہ قضّہ ترجمہ نہ نہ کار شوی، بل دا چہ اصل بہ داسی نہ وی چہ مخالف دی دقیاس نہ حُکہ چہ کلما اصل مخالف وی، دقیاس نہ نو بیا بہ پہ بل څوک څنګہ قیاس کړے شی دوی مثال لکہ پہ ھیرہ باندی روژہ کښی خوراک وشی او بہ وخُکہ شی او بیا ھم روژہ نہ ماتیږی او باقی پاتی شی، نو بقاء دصوم سرہ داکل اوشرب نہ دا قیاس سرہ مخالف دے حُکہ قیاس تقاضا د فساد دصوم کوی، حُکہ چہ صوم امساک د اکل او شرب او جماع نہ عبارت دے، او دا دری واړہ د صوم ارکان دی او شئ بغیر د رکن نہ نشی پاتی کیدے لے، لیکن دینہ باوجود مونږہ روژہ باقی پاتی کوو د نبی علیہ السلام دقول دوجمی نہ چہ یوصحابیؓ نہ پہ ھیرہ سرہ خوراک څکاک وشو نو نبی علیہ السلام ورتہ وفرمایل چہ خپلہ روژہ پوره کړہ حُکہ دا خوراک څکاک دربانديی اللہ پاک وکړلو، لهذا که څوک پہ خطا سرہ روژہ ماتہ کړی یائے څوک مجبورہ کړی او پہ زوره پہ روژہ ماتہ کړی نودا بہ پہ نہ شی قیاس کیدے، امام شافعی رح پہ دواړہ قیاس کوی، زمونږ پہ نزد نشی قیاس کیدے لے حُکہ حُکہ علت جامع نشتہ دے دوی پہ مابین کښی حُکہ ناسی یعنی چہ ھیرہ باندی ترینہ روژہ ماتہ شی نو دے ذاکر دصوم نہ وی یعنی دہٗ تر یادہ نہ وی چہ روژہ دہ او ھر چہ خاطی دے، نو دہٗ تر یادہ وی چہ روژہ دہ اودے ذاکر وی دصوم د پاره لیکن صرف دخپل غفلت پہ بناء ترینہ روژہ ماتہ شی مثلاً څوک مضمضہ کوی یعنی خوله کښی اوبہ اچوی اودد نہ احتیاط پہ وجہ باندی ترینہ اوبہ تیرے شی او یا څوک مجبورہ کړے شی پہ روژہ ماتو لو باندی نو ھم دصوم د پاره ذاکر وی او دہٗ تر یادہ وی چہ روژہ دہ، لیکن څوک ئے مجبورہ

کړي او زمونږ ه په نزد باندی د ه ُ دا روژ ه ما نو لو والا صورت په خپل اختیار سره اختیار کړے دے لهٰذا روژ ه یه ئے ما تیږی یعنی مثلاً یو کس څوک ویره وی چه روژه مات کړه کنی قتلوم وِ فو یه دوه مصیبتو نو کښی د ه ُ یو یه خپل اختیار سره اختیار کړو، لهٰذا روژه به ئے ما تیږی او په ناسی باندی نه شی قیاس کیدے ،

وان یتعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینه الی فرع هو نظیره ولا نص فیه هذا الشرط وان کان واحدا التسمیة لکنه یتضمن شروطا اربعة احدها کون الحکم شرعیا لا لغویا والثانی تعدیته بعینه بلا تغییر والثالث کون الفرع نظیر الاصل لا دونه منه والرابع عدم وجود النص فی الفرع وقد فرع المصنف علی کل من هذه الاربعة تفریعا علی ما سیاتی وهذا هو رای جمهور الاصولیین اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحین فقال انه یتضمن ست شروط الاربعة منها هی المذکورة والاثنان التعدیة وکون الحکم الشرعی ثابتا بالنص لا فرعا لشئ اخر وهذا وان مما یستقیم لکن لیست له ثمرة صحیحة ۔

ترجمه :- اوبل داچه حکم شرعی کوم چه په نص سره ثابت وی هغه به بعینه متعدّی کیږی په طرف د فرع باندی کوم چه نظیر د اصل دے او نص په کښی نه وی داشرط اگرچه دا سم په اعتبار سره واحد دے ، لیکن متضمن دے څلور شرطونو لره یو داچه حکم به شرعی وی لغوی به نه وی ، دریم داچه د اصل حکم به بعینه متعدّی کیږی ، بغیر د څه تغیر نه ، دریم داچه فرع به نظیر د اصل وی د هغه نه به کم نه وی څلورم داچه فرع کښی به نص موجود نه وی ، په دی څلور وار و شرطونو باندی مصنف تفریعات کړی دی زما به راتلی دا جمهورو اصولیونو رائے ده ، دوی اقتداء د فخر الاسلام کړی ده ، بعض شارحینو وسره نور مقرر کړی وی ، او هغوی وائی چه شرط ثالث متضمن شپږ شرطونو لره دے ، څلور خو دا ذکر شول ، او دوه نور دی یو تعدیه او بل داچه حکم شرعی به ثابت وی په داسی نص سره چه د غه نص

به دلیل فرع نه وی او دا اګرکه صحیح دی لیکن صحیح ثمره ورلره نشته دے ،

تشریح :- حضرت ماتنؒ د قیاس دشرط اوّل نه وفراغت نه پس دویم شرط بیانوی او هغه داچه په نصّ سره چه کوم حکم شرعی ثابت وی د هغه متعدّی والے به متصوّر وی ، هغه فرع نه کومچه د دغه اصل نظیر دے لیکن دغه فرع کښی به څه نصّ نه وی موجود ، شارحؒ فرمائی چه سنکاری هُو یو شرط لیکن دا شرط ثانی په اصل کښی متضمن دے څلورشروطو لره اوّل شرط داچه حکم به شرعیؒ لغوی به نه وی ، ( ددی بیان به تفریعاتو سره واضح شی ، فانتظره ) دویم دا چه داصل نه به حکم یغیر دځه تغیر او تبدیل نه فرع ته متعدّی کیږی یعنی که اصل کښی حکم مطلق وی نو مطلق به متعدّی کیږی تغیر بهٔ ے په تقیّد سره نه راځی ، اوکه اصل کښی مقید وی نو مقیّد به متعدّی کیږی او تغیر به ټے په اطلاق سره نه راځی ، دریم شرط داچه فرع به داصل نه په کمه مرتبه کښی نه وی ، یه علّت کښی د مشترکٔ والی په لحاظ سره ځکه کمه وَ علّت په اشتراکٔ کښی فرع داصل نه په کمه مرتبه کښی وی نو بیا به څرنګه داصل نه حکم فرع ته متعدّی شی ځکه داصل نه خو حکم هم د هغه علت په وجه متعدّی کیږی فرع ته کوم چه په اصل کښی موجود وی نو چه د دغے علت په اعتبار سره فرع دَ اصل نه کمه وی ، نو حکم به څرنګه متعدّی شی ، څلورم شرط داچه په دغه فرع کښی به نص نه وی موجود په کوم کښی چه په قیاس سره دیو حکم ثبوت راځی ځکه کہ نصّ په کښی موجود وی ، او په نصّ سره په یو حکم ثابتیږی نو قیاس به بیاد دغے نصّ مخالف حکم ثابتوی او دا موانع نه کہ مخالف حکم ثابتوی ، نو دا باطل دی ، اوکه موافق ثابتوی نو دا هسی تطویل لاطائل دے ځکه دَ نصّ په ثابت والی سره بیاد قیاس اثبات ته څه حاجت نشته دے لیکن محشّی د نورالانوارٔ والی چه فائده ئے شته دے ، او هغه داچه د قیاس په اثبات سره به دغه حکم ثابت بالنصّ هم قوی شی او دیو مدعا اثبات په ادله متعدده سره مخه نار واخونه ده ، بلکه دا خو دغه مدعا د قوّت دلیل دے ،

شارحؒ فرمائی چه داشرط اربعه په نزد جمهورو اصولیینو دی او دوی دَ فخر الاسلام پیروی کړی ده ، بعض شارحینو دوه شروط نور هم زیات کړی یو په کښی تعدیه ده

یعنی ثبوت د حکم د اصل په فرع کښی نه د اچه انتقال د حکم د اصل په طرف د فرع لکه حکم وصف دے او وصف عرض او انتقال په اوصافو کښی محال دے ، دوم شرط د اچه اصل کښی کوم حکم شرعی ثابت وی نو د احکم به د بل فرع نه دی یعنی د اچه یو بل اصل او مقیس علیه به موجود وی او دهغه نه په د ۀ کښی په قیاس سره ثبوت د ۀ غے حکم راغلے وی وجه د اده چه بیا د ۀ تر شه ضرورت دے بس د اصل مقیس علیه نه به حکم متعدی کیږی لیکن شارح فرمائی چه د اشرطونه هم اکثر صحیح دی لیکن غه څرمے په خارج کښی نه راوځی وی وجه نه جمهورو علماء د اترک کړی دی ،

فلا یستقیم التعلیل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه لیس بحکم شرعی تفریع علی اول الشرط وهو کون الحکم شرعیا فان الشافعیؒ یقول الزنا سفح ماهو محرم فی محل مشتهی محرم وهذا المعنی موجود فی اللواطة بل هی فوقه فی الحرمة والشهوة وتضییع الماء فیجری علیها اسم الزنا وحکمه والیه ذهب ابو یوسفؒ ومحمدؒ وهذا یسمی قیاسا فی اللغة ولکنه فرق بین ان یعطی للواطة اسم الزناء بین ان یجری علیها حکمه فقط لاجل اشتراک العلة فان العلة الاول قیاس فی اللغة دون الثانی والمجوزون له هم اکثر اصحاب الشافعیؒ فانهم یعطون اسم الخمر لکل ما یخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفیة لم تسمی القارورة قارورة فقالوا لانه یقر فیه الماء فقال ان بطنك ایضا یقر فیه الماء فینبغی ان یسمی قارورة ثم قال لهم لم یسمی الجر جرا فقالوا انه یتجرجر اے یتحرک علی وجه الارض فقال ان لحیتك ایضا یتحرك فینبغی ان تسمی جرا فتحیروا وسکت ۔

ترجمه :- پس صحیح نه دے تعلیل کول د پاره د اثبات د اسم د زنا د پاره د لواطت لکه د احکم شرعی نه دے ، (یعنی اثبات د اسم د زنا د پاره د لواطت) د اتفریع د ۀ په اول شرط باندی او هغه کون د حکم د ے شرعاً لکه امام شافعیؒ فرمائی چه زنا بیول دی د حرامو اولو په محل د شهوت کښی د اسی محل چه حرام وی ، او د امعنی په لواطت

کښی هم موجوده ده بلکه لواطت د زنا نه پورته دے، په حرمت کښی او په شهوت کښی او په ضائع کولو داو لوکښی لپس په لواطت باندی به هم اسم د زنا جاری کیږی اوهم حکم د زنا، او دیته امام ابو یوسفؒ او محمدؒ هم ذهاب کړے دے، او دا مسمّی کیږی په قیاس لغوی سره لیکن فرق دے، په دی کښی چه د زنا اسم لواطت ته ورکړے شی او په دی کښی چه صرف د زنا حکم په جاری شی، د علت داشتراک دوجهی نه حُکمه اوّل په لغت کښی قیاس دے، دویم نه (یعنی حکم د زنا جاری کول په لواطت باندی) او د قیاس فی اللغة د پاره جواز کو نکی اکثر خاوندان د شافعیؒ مسلک دی، حُکمه دوی اسم د خمر د رکوی هر هغه خیز لره چه په عقل باندی پرده راچوی او دا صحابو د احنافوؒ نه یو کس دوی نه دا وویل چه قار وره ته ولے قار وره وائی نو دوی ویل حُکمه چه په دی کښی او به قرار ے بیا مونی نو هغه وی ته ویل چه بیا خو ستاضیه ته کښی هم او به قرار مونی لپس به پکاره چه دا هم په قار وره سره مسمّی شی بیائے وی نه دا ویل چه جرجیر ته ولے جرجیر وائی نو هغوی ویل حُکمه چه دا حرکت کوی په مخ د زمکه باندی نو هغه ورته ویل چه بیا خو ستا بر یره هم حرکت کوی، پکاره چه دا هم مسمّی شی په جرجیر سره پس هغه حیوان شول او چپ پاتی شو،

تشریح :- مذکوره عبارت شارحؒ فرمائی چه د شرط ثانی په ضمن کښی کوم څلور شرطونه ذکر شول، اوّل شرط چه حکم به شرعی وی لغوی به نه وی، نو دا تفریع ده په دغه شرط باندی، او هغه دا چه امام شافعیؒ قیاس کوی د لواطت په زنا باندی اسم د زنا او حکم د زنا جاری کوی په لواطت باندی، امام شافعی رحمة الله علیه فرمائی چه زنا دیته وائی چه حرام اے او به په حرام محل کښی کوم چه شهوت والا وی توی کړے شی او دا معنی په لواطت کښی هم موجوده ده، هم د حرمت په لحاظ سره هم د شهوت په لحاظ سره او هم د ضائع کولو د اولاد په لحاظ سره حُکمه محل د زنا خو حلالید ے هم شی په ملک نکاحی یا یمینی سره په خلاف د عمل د لواطت باندی لهذا د لواطت حرمت د زنا د حرمت نه پورته شو او دغه شان شهوت کښی هم حُکمه د برکوم چه محل د لواطت دے دا یو یا بس محل دے او په داسی محل کښی د طی د پرخوند کوی نو په لحاظ د شهوت هم محل د لواطت پورته شو د محل د زنا نه او په ضائع کیدلو د اولاد کښی هم حُکمه د ده هیڅ

نشوه نه راوئی کاهو الظاهر لهذا ذالزانیة والزانیة الخ دلاندی لوطی داخل شو پس اسم دزنا به هم جاری کیږی او حکم دزنا هم لهذا که محصن نه وی نو دږی دی وربا ندی او که محصن وی نو نورجم دے، او دامسلک دامام ابو یوسفؒ او محمدؒ هم دے او دا ثابتول د اسم دزنا د پاره دلواطت دا مسمّی کیږی په قیاس فی اللغة سره لیکن شارحؒ فرمائی چه لواطت نه اسم دزنا وړکول دا جدا شئ دے، دا قیاس دے په لغت کښی قیاس لغوی دیته وائی چه یو لفظ د وضع شی د مسمّی مخصوص د پاره د یو معنی په اعتبار سره بیا چه د غه معنی کله بل کښی مونده شی نو د دغے اسم اطلاق په وکړے شی، او حکم دزنا په جاری کول په لواطت باندی د علت دا شتراک دوجهی نه دا یو جدا څیز دے، بیا شارحؒ فرمائی چه اکثرا صحاب شافعیؒ قیاس لغوی لره جائز کنړی حکه دوی هر هغه څیز لره چه یغامر العقل دی یعنی په عقل پرده اچوی نو هغه ته خمر وائی مطلب دا چه خمر دانګور کچه شیری ته وائی کوم کښی چه د جوش پیدا کیدلو دوجهی نه نشه پیدا کیږی، او عقل باندی پرده راچوی نو هر هغه څیز چه هغه نشه پیدا کوی او عقل باندی پرده راچوی نو دوی هغے ته هم خمر وائی او علت ورلره په عقل باندی پرده راچول وائی نو خمر چه د یو خاص څیز نوم دے د د غه علت دوجهی نه بل څیز ته هم دوی خمر وائی دا قیاس لغوی دے، ماتنؒ فرمائی چه دا قسمه تعلیل او قیاس کول صحیح نه دی حکه حکم دلته کښی شرعی نه دے بلکه لغوی دے او په قیاس شرعی کښی داخبره ضروری ده چه حکم به شرعی وی لغوی به نه وی،

بیا شارحؒ د حنفی او شوافعو په مابین کښی یو مکالمه ذکر کوی او هغه داچه یو حنفی د مسلک شافعی خاوند انو ته وویل چه تاروره ته قاروره ولے وائی دوی وویل حکه چه په دی کښی او به قرار ے نیسی نو حنفی وویل چه بیا خو ستاسو خیټه هم قاروره ده حکه او به پکښی قرار ے نیسی مطلب دا چه هر کله تاسو قیاس لغوی جائز کنړی نو بیا خپلو خیټو ته هم قاروره وائے بیا وړ ته حنفی ویل چه جرجیر (یوه سبزی چه حرکت کوی) ته ولے جرجیر وائی دوی ویل حکه چه لا نه یتجر جر یعنی دا حرکت کوی حکه وړته جرجیر وائی نو حنفی وړ ته ویل چه بیا خو ستاسو ښځه هم حرکت کوی یو یته هم جرجیر وویل پکار دی مطلب دا چه قیاس لغوی تاسو جائز کنړے نو دلته کښی اسم د جرجیر د حرکت د علت په وجه باندی لګیده ته هم ویل پکار دی لکه ش لکه چه تاسو چه عقل باندی د پردی اچولو

دعلت په وجه د خمر اطلاق په هر مایع مخامر العقل باندی کوی او د زنا اسم اطلاق په لواطت باندی کوی پس شوا فع حیرانه شول او چپ پاتی شول، احناف زنده باد

ولا لصحة ظهار الذمی تفریع علی الشرط الثانی ای لا یستقیم التعلیل لصحة ظهار الذمی کما علله الشافعیؒ فیقول انه یصح طلاقه فیصح ظهاره للتسلم اذ لم یوجد الشرط الثانی وهو تقدیة الحکم بعینه لکونه ای لکون هذا التعلیل تغییر الحرمة المتناهیة بالکفارة فی الاصل وهو المسلم الی اطلاقها فی الفرع عن الغایة لان ظهار المسلم ینتهی بالکفارة وظهار الذمی یکون مؤبدا اذ لیس هو اهلا للکفارة التی هی عبادة بین العبادة والعقوبة وقیل هو اهل للتحریر ولکن لیس اهلا للتحریر الذی یخلفه الصوم ۰

ترجمه:- او نه دپاره د صحیح والی د ظهار ذمی دا تفریع ده په شرط ثانی باندی یعنی صحیح نه دے، تعلیل د ذمی د ظهار صحیح والی په خاطر لکه څرنګه چه د تعلیل امام شافعیؒ کړے دے پس هغه دا ئی چه څرنګه د ذمی طلاق وړکول صحیح دی نو د غه شان ظهار ئے هم صحیح دے، د مسلمان په شان، وجه داده چه دلته کښی دویم شرط نه دے موجود کوم چه د حکم متعه ی کیدل دی بعینه ځکه دا تعلیل متغیر کوی هغه حرمت لره کوم چه متناهی کیږی په کفاری سره په اصل کښی چه هغه مسلمان دے په طرف د اطلاق د حرمت په فرع کښی د کفاره نه ځکه ظهار د مسلم په کفاری سره منتهی کیږی او ظهار د ذمی هیڅ د پاره د هغه ځکه دے اهل د کفاری نه دے کومه چه دا ئره ده د عبادت او عقوبت په منځ کښی او چا ویلے دی چه ذمی اهل د تحریر دے خو هغه تحریر اهل نه دے، کوم چه د روژی نه بدل واقع دے،

تشریح:- د حضرت ماتنؒ مذکوره عبارت په دویم شرط باندی تفریع ده او دویم شرط دا دے چه دا صل یعنی مقیس علیه نه به فرع ته حکم بعینه متعدی کیږی او غه تغیر و تبدیل به په کښی نه راځی لهذا د ذمی قیاس کول په مسلمان باندی صحیح نه دے، صرف په دی خاطر چه د د ۀ ظهار صحیح شی امام شافعیؒ وائی

چه ذمی قیاس صحیح دے حُکه که دے طلاق ورکوی نو طلاق ورکول ئے صحیح دی لهذا
دده ظهار کول هم صحیح دی لکه څنګه چه دمسلمان طلاق صحیح دے نو ظهار کول ئے
دخپلې ښځې سره دا هم صحیح دے حُکه د طلاق او ظهار دواړو موجبُ حرمت دے مونږ
وایو دا قیاس کول صحیح نه دی حُکه چه د اصل حکم فرع ته بعینه نه متعدی کیږی بلکه تغیر
په کښې راځی حُکه مسلمان د ظهار منتهی راځی په کفاری سره یعنی په دهٔ باندې ښځې
حرمت صرف د کفارې پورې لاړ مینې او چه کفاره اداکړی نو حرمت به ئے په حلّت
بدلیږی عاد دا حکم یعنی د حرمت دا انتهاء په کفاری سره دا نه متعدی کیږی فرع یعنی ذمی
ته بلکه ذمی کښې به (که دده ظهار صحیح شی) د حرمت علی الاطلاق وی یعنی مطلق به وی
د کفارې نه او په کفاری سره به ئے انتهاء نه راځی حُکه کفاره من وجه عبادت دے،
او من وجه عقوبت دے حُکه چه دی ته وګورې چه جزاء د فعل وه نو عقوبت دے،
او چه په کوم احکامو سره اداکیږی، هغې وګورې نو عبادت دے حُکه کفاره په صوم سره
اداکیږی مثلاً نو صوم عبادت دے نو چه کفاره کله عبادت شو نو ذمی خو اهل د عبادت
نه دے، نو لهذا د ده ظهار انتهاء به په کفاری سره نه راځی نو کوم حکم چه په اصل کښې
موجود وو، یعنی انتهاء د حرمت په کفاری سره هغه په فرع یعنی ذمی کښې متغیر
شو او دلته کښې به انتهاء د دغے حرمت په کفاری سره نه راځی بلکه موبد به وی او
د کفارې نه به مطلق وی نو تعدیه د حکم د اصل بعینه راانغله فرع ته لهذا دا تعلیل
د قیاس صحیح نه دے، حُکه شرط فوت شو او هغه د اچه حکم د اصل به بعینه متعدی کیږی
فرع ته بلا تغیره،

شارحؒ وائی چه چا د اهم ویلی دی چه ذمی اهل د تحریر خو دے یعنی بل لره آزادی ورکړے
شی که هغه غلام وی لیکن د هغه تحریر اهل نه دے کوم چه د صوم نه بطون خلف او بدل واقع
دے حُکه هر کله چه د صوم اصل نه دے نو د هغه تحریر اهل به هم نه وی کوم چه د هغه نه
بدل وی بنه په پوهه شه،

ولا لتعدیة الحکم من الناسی فی الفطر الی المکره والخاطئ لان عذرهما دون
عذرة لتفریع علی الشرط الثالث وهو کون الفرع نظیر الاصل فان الشافعیؒ یقول

لما عذر الناسی مع کونه عامدا فی نفس الفعل فلان یعذر الخاطئی والمکره وهما لیسا بعامدین فی نفس الفعل اولی و نحن نقول ان عذرهما دون عذرة فان النسیان یقع بلا اختیار وهو منسوب الی صاحب الحق و فعل الخاطئی والمکره من غیر صاحب الحق فان الخاطئی یذکر الصوم ولکنه یقصر فی الاحتیاط فی المضمضة حتی دخل الماء فی حلقه والمکره اکرهه الانسان والجاء الیه فلم یکن عذرهما کعذر الناسی فیفسد صومهما وقد فرغنا هما فیما سبق علی کون الاصل مخالفا للقیاس ولاضیر فیه فان اکثر المسائل یتفرع علی اصول مختلفة ۔

ترجمہ:۔ اوفنہ دپارہ دمتعدی والی دحکم دناسی یعنی هیرونکی په روژی ماتو لو کښی په طرف دمکره اودخطاء کار باندی حکه دَدوی عذر د هغه دَ عذر نه کم دے دا تفریع ده په دریم شرط باندی اوهغه داچه فرع به نظیر دَ اصل وی حکه امام شافعیؒ فرمائی چه هر کله ناسی معذور ده وکښ لے شو سره دومره چه هغه په نفس فعل کښی (یعنی اکل اوشرب کښی) قصد کو نکے وو نو بیا دَ خطاء کونکی اومکره (یعنی مجبور) معذور ونکنل خو اولی دی، حال دا دے چه دوی په نفس فعل (اکل اوشرب) کښی هم قصد کونکی نه وو، مونږه وایو چه دوی دوا په عذر د هغه د عذر نه کم دے حکه نسیان بلا اختیاره واقع کیږی اوا دا منسوب شوے دے صاحب حق یعنی شارع ته اوفعل دخاطی اودمکره منسوب نه دے صاحب حق ته حکه خاطی تبخیر روژه یاده وی لیکن ده په احتیاط کښی کمے وی په مضمضه کښی تیر دی چه اوبه څه په حلق کښی داخلے شوی وی اومکره خو چونکه یو انسان مجبور کړے وی دغه افطار ته نو دوی عذر یه د ناسی د عذر په شان نه وی پس دَدوی روژه به فاسده بیږی اودینه مونږه وړاندی فارغه شوی یو په هغه څه کښی چه اصل به مخالف د قیاس نه وی لیکن په دی کښی څه نقصان نشته دے حکه اکثر مسائل په مختلف اصلو باندی متفرع دی،

تشریح:۔ حضرت ماتنؒ په دریم شرط باندی تفریع ذکر کوی دریم شرط داچه فرع به په اشتراک دَ علت کښی د اصل نه په کم مرتبه کښی نه وی، لهٰذا قیاس دی دپاره کول چه حکم دناسی (یعنی چه په هیره سره روژه ده خوری اوکل اوشرب وکړی) په طرف دخاطی

(یعنی چه په خطاء سره روژه ماته کړي، او دمکره (یعنی چه په زوره په خوک روژه ماته کړي) باندی مستعدی شی دا قیاس صحیح نه دے صرف په دی علت سره چه ناسی کښې هم عذر دے او دوي کښې هم عذر دے وجه داده چه عذر په ناسی کښې اقوی دے او په خطاء او مکره کښې اودن دے دهغے نه، تفصیل داچه امام شافعیؒ فرمائی چه هر کله ناسی معذور کنړلی شوے دے، اوکه دے اکل او شرب وکړي نو روژه ئے نه ماتیږی باوجود دینه چه په دغه نفس فعل (یعنی چه دے خوراک کوی او څکاکوی نو دی باقاعده قصد کوی اګرچه په روژی ماتولو کښې عامد نه دے لیکن دروژی په دغه اسباب کښې چه اکل او شرب دے عامد او قصد کونکے وی)، نو چه خاطی او مکره په دغه نفس فعل کښې چه اکل او شرب دے عامد نه وی پکار ده چه په طریقه اولی سره دوی معذور وګنړلے شی، مونږه وایو چه دا قیاس سست صحیح نه دے ځکه دوی کښې عذر ناسی نه کم دے ځکه نسیان یعنی هیروادانسان نه بلا اختیار واقع کیږی او دی یعنی نسیان نسبت صاحب حق ته یعنی شارع ته شوے دے یعنی دانسیان دهغه طرف نه دے لهذا شارع وی ته خپل حق معاف کړلو لهذا اکل او شرب ... په څه ضمان نه واجبوی او هر چه فعل دخاطی دے نو د اصاحب حق ته منسوب نه دے ځکه دهٗ ته خپر وژه یاده وی، لیکن دده ذنه احتیاط په وجه ترینه داکمزوری راشی مثلاً مضمضه کوی او نه احتیاط په وجه ئے حلق ته او به لاړے شی دغه شان مکره نو دے بل انسان مجبور کړی، مثلاً داوبه ترڅو ئی چه روژه ماته کړه کنی قتلوم دِ نو دهٗ ته روژه بنه یاده وی لیکن دقتل نه دبچ کیدلو د پاره دے دروژی ماتولو اختیار کړی نو داهم دده یو اختیاری فعل دے او دخاطی فعل هم یو اختیاری فعل دے، په خلاف دناسی باندی چه هلته کښې نسیان دهغه په اختیار کښې نه دے، لهذا دخاطی او دمکره روژه به فاسدیږی او نه په قیاس کیږی دناسی په روژه باندی ځکه دلته کښې خرع یعنی خاطی او مکروه داصل نه یعنی دناسی نه په اشتراک دعلت کښې په کمه مرتبه کښې دی ځکه ناسی کښې علت قوی دے او دلته ادنی دے،

شارح اعتذار پیش کوی دخپل جانب نه فرمائی چه دی بحث مونږ ه وړاندی هم کړے دے په ذیل دکون ولاصل مخالف للقیاس لهذا تر خو به دتکرار اعتراض کوی لیکن چونکه داسئله په مذکوره اصل باندی هم متفرع دی ځکه مودلته کښې دی ذکر کړو اودلته بعید مخبره نه ده ځکه اکثر مسائل په مختلف اصولو باندی متفرع دی، فافهم والشکر۔

ولا یشترط الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار لانه تعدیة الی ما فیه نص بتغییره تفریع علی الشرط الرابع وهو ان لا یکون النص فی الفرع وههنا النص المطلق عن قید الایمان موجود فی رقبة کفارة الیمین والظهار فلا ینبغی ان تقاس علی رقبة کفارة القتل وتقید بالایمان مثلها کما فعله الشافعی لانه لا یحتاج الی القیاس مع وجود النص وهذا فیما یخالف القیاس نص الفرع واما فیما یوافقه فلا باس بان یثبت الحکم بالقیاس والنص جمیعا کما هو داب صاحب الهدایة لیستدل لکل حکم بالمعقول والمنقول تنبیها علی انه لو لم یکن النص موجودا لثبت بالقیاس ایضا ۔

ترجمہ :۔ او شرط نه دے ایمان په رقبه د کفاره د یمین کښی او ظهار کښی ځکه دا تعدیه ده ، په طرف د هغه څیز باندی چه په کښی نص موجود دے په سبب د تغییر د نص سره ، دا تفریع ده په څلورم شرط باندی او هغه دا چه فرع کښی په نص نه وی ، او د لته کښی نص مطلق د قید د ایمان نه موجود دے ، په رقبه د کفاره د یمین کښی او ظهار کښی لپس مناسبه نه ده ، چه قیاس کړے شی ، په رقبه د کفاره د قتل باندی د ایمان سره مقید کول په مثل د هغے باندی لکه چه دا کار امام شافعیؒ کړے دے ، ځکه دا محتاج نص نه نه دے سره د موجود والی د نص نه ، او دا خبره ( یعنی عدم صحت د قیاس لوجود النص ) په هغه صورت کښی ده چه کله قیاس د نص د فرع نه مخالف وی ، او هغه صورت کښی چه کله قیاس د نص د فرع سره مخالف نه وی بیا باک نشته دے که حکم ثابت شی په قیاس او نص دواړو سره لکه چه داطریقه د صاحب د هدایه ده هم ده ځکه هغه استدلال د هر حکم په پاره د منقول او معقول د واړه نه نیسی د پاره د تنبیه په دی خبره چه که چیرته نص موجود نه وے نو دا حکم په قیاس سره هم ثابت ید لو ۔

تشریح :۔ حضرت ماتنؒ په څلورم شرط باندی نص یع ذکر کوی څلورم شرط دا دو ، چه قیاس به په هغه مقام کښی کیږی چه کله په فرع کښی نص موجود نه وی او که نص موجود وی نو بیا قیاس ته حاجت نشته دے ځکه په دی سره د نص تغیر راځی ، او دی مثال هغے دے کوم چه ماتنؒ ذکر کړے دے ، شارحؒ د هغے تشریح کړی ده ، او د هغے

حاصل دا چه په قرآن پاک کښی د ظهار او یمین کفاره کښی د رقبه تحریر او ازاد ول اغلی دی یعنی یوه ویخه به آزادوی د کفاری په طور باندی اوس دلته کښی د رقبه سره د مؤمنة قید نه دے راغلے بلکه د قید ایمان نه مطلقه ذکر شوی ده، او په کفاره د قتل خطاء کښی چه د رقبه ذکر راغلے دے نو هغه په قید د ایمان سره مقید ه ذکر ده نو په کفاره د قتل کښی نص مقید دے او په کفاره د ظهار او یمین کښی نص مطلق دے امام شافعیؒ کلید لے دے، او هغه په کفاره د قتل خطاء باندی کفاره د ظهار او یمین قیاس کړی ده، په دی شان چه هلته کښی رقبه سره د ایمان قید دے نو دلته کښی به هم رقبه مومنه آزادول شی مطلق رقبه نه، پس امام شافعیؒ مطلق محمول کړے دے، په مقید باندی مونږ وایو چه دی حمل او قیاس ترحاجت لشته دے حکه په فرع کښی یعنی په کفاره د ظهار او یمین کښی نص د رقبه په باره کښی مطلق موجود دے لهذا قیاس سره دغے نص اطلاق کښی تغیر راځی او په قیاس کښی د اخبره شرط ده چه کله په فرع کښی نص موجود وی نو قیاس ترته به ضرورت نه کیږی، بیا شارحؒ فرمائی چه د اخبره یعنی چه قیاس ترته به ضرورت نه وی، که نص په فرع کښی موجود وی نو دا په هغه صورت کښی چه کله قیاس د نص مخالف حکم ثابتوی که په مذکوره صورت کښی اوکه نه قیاس د نص موافق حکم ثابتوی نو بیا د قیاس کولو باک نشته دے حکه حکم به نص او قیاس دواړو سره ثابت شی یعنی هم به دلیل نقلی سره ثابت شی او هم به دلیل عقلی سره او داصل یقه د صاحب هدایه هم ده، حکه هغے چه کله یو حکم ثابتوی نو دلیل نقلی او عقلی دواړو سره ئے ثابتوی او دی کښی دی خبری ته اشاره کوی که چرته په دی حکم کښی دلیل نقلی نه وے نو دا په دلیل عقلی سره هم ثابتیږی د لپس په دی طریقه دغے حکم مضبوطوالی طرف اشاره ده فافهم ولا تکن من الغافلین ۔

والشرط الرابع ان یبقی حکم النص بعد التعلیل علی ما کان قبله انما صرح بقید الرابع لئلا یتوهم ان شرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة کان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبیها علی انه شرط واحد ومعنی بقاء حکم النص ان لا یتغیر عما کان علیه سوی انه تعدی الی الفرع فعرفنا انما خصصنا

القلیل من قولہ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء جواب سوال مقدر وھو انکم قلتم ان لا یتغیر حکم الاصل بالطعام بعد التعلیل و فی قولہ لا تبیعوا الطعام بالطعام لما علمتم حرمۃ الربوا فی القلیل بالقدر والجنس وعدیتم الی غیر الطعام فقد خصصتم القلیل من النص الدال علی حرمۃ الربوا فی القلیل والکثیر واقصرتم حرمۃ الربوا علی الکثیرۃ فقط فاجاب بانا انما خصصنا القلیل من ھذا النص لان استثناء حالۃ التساوی دل علی عموم مصدرہ فی الاحوال ولن یثبت ذلک الا فی الکثیر یعنی ان المساواۃ مصدوق وقع مستثنیٰ من الطعام فی الظاھر ولا یصلح ان یکون مستثنیٰ منہ فی الحقیقۃ فلا بد من تاویل فی احدھما فانا لشافعی یاول فی المستثنیٰ ویقول معناہ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو فالطعام المساوی بالمساوی صار حلالا وما سواہ کلہ یبقی حراما ففی بیع الحفنۃ بالحفنۃ وکذا بالحفنتین داخل تحت الحرمۃ وھی الاصل فی الاشیاء عندہ ونحن نقول فی المستثنیٰ منہ ونقدر ھکذا لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ والاحوال ثلثۃ وھی المساواۃ والمفاضلۃ والمجانفۃ وکلھا احوال الکثیرۃ فتحل منہ المساواۃ وتحرم المفاضلۃ والمجازفۃ والقلیل غیر متعرض بہ اصلا لا فی المستثنیٰ ولا فی المستثنیٰ منہ فبقی علی الاصل الذی ھو الاباحۃ فیجوز بیع الحفنۃ بالحفنۃ وکذا بالحفنتین لا یقال ان القلۃ ایضا حال قتبقی فی المستثنیٰ منہ فتکون حراما لانا نقول انھا حال بعید غیر متداول فی العرف والاقرب بالمساواۃ ھو الحال الی الکثیر فلا یراد بالمستثنیٰ منہ الا احوال الکثیر لا القلیل ۞

ترجمہ :- اوخلورم شرط دادے چہ حکم وَنصّ نہ بہ پس دتقلیل (قیاس) نہم ھغہ شان پاتی کیږی ځکہ چہ دہا ندی تعلیل نہ وو، پہ دی شرط باندی ماتنؒ درابع پہ قید سرہ تفریع وکړلہ دپارہ دوی چہ دا توھم پیدا نہ شی چہ شرط ثالث ھر کلہ خلور شرطونو لرہ متضمن دو نو دا پہ کښی دوم شرط وی، پس پہ دی باندی ئے

د رابع اطلاق وکړلو چه د احسان ته مستقل شرط دے ، واحد او معنی د بقاء وحکم د نص هغه د اچه څنګه چ د ی وو ، شه تغیر به په کښی د هغے نه ، نه س اسی ، علاوه د دوینه چه متعدی یه وی فرع ته پس عام به د ی ( یعنی هم به اصل ته شامل وی هم فرع ته ) او مونږ ه چه قلیل خاص کړے دے د نبی علیه السلام د ی قول نه چه لا تبیعوا الخ یعنی مه خرڅوی طعام لره په طعام سره مګر برابر په برابر د اجواب دے د یو مقدر سوال او هغه د اچه تاسو وائے حکم د نصّ نه پس د تعلیل نه بل لاړی نه ، او په د ی قول د نبی علیه السلام کښی چه لا تبیعوا الصاع بالصاعین د ی کښی چه هر کله تاسو د حرمت د ربوا علت قدر او جنس ولیتلو او بیا مو د ا متعدی کړو ماسوی د طعام ته هم نو تاسو خاص کړو قلیل لره د هغه نص نه چه کوم د لالت کوی وو ، په حرمت د ربوا باندی په قلیل کښی هم او په کثیر کښی هم او تاسو بیا مقصور کړو حرمت د ربوا صرف په کثیر کښی پس ماتن ګ جواب ورکړلو چه مونږ ه قلیل لره خاص کړے دے ، د د ی نصّ نه ، ځکه چه استثناء د حالت د تساوی د ا د لالت کوی په عموم د صدر د کلام باندی په قولوا حوالو کښی ، او د ا نه ثابتیږی مګر په کثیر کښی یعنی مساوات د امقدار دے او د ا مستثنیٰ واقع شوی د ه د طعام نه په ظاهر کښی او د ا د ی صلاحیت نه لری چه په حقیقت کښی د مستثنیٰ منه واقع شی ، پس لا بدی د ه چه په یو کښی د تاویل وکړے شی ، پس امام شافعی رحمه الله تعالیٰ تاویل کوی په مستثنیٰ کښی او هغه والی چه د د ی معنیٰ د اد ه چه ۷ تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بالطعام مساوی پس طعام مساوی په مساوی سره د احوال وګرځیدلو او د ینه ماسوی تول حرام وګرځیدل پس بیع د یو چونګ په یو چونګ سره او د یو په د وه چونګو سره د حرمت د لالت د ا خله شوه او د د ۀ په نزد اصل په اشیاء کښی حرمت د ے ، او مونږ ه تاویل کړے د ے په مستثنیٰ منه کښی ، او مونږ ه د اسی تقدیر رو باسو لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال المساواۃ او احوال د ری د ی او هغه مساوات او مفاضله او مجانفه د ی او تول کثیر الاحوال د ی ، پس د ی نه مساوات حلال د ے ، او مفاضله او مجانفه حرام د ی او قلیل ته د سره نه ورلاندی د ے نه د ے شوے نه په مستثنیٰ کښی او نه په مستثنیٰ منه کښی ، پس په هغه اصل باندی باقی شو کوم چه اباحت د ے پس د یو چونګ بیع به یو چونګ سره او په د وه سره جائز وګرځیدله

دانشی ویلے کید ے چہ قلت ھم بوحالت دے لھذا دادِ یہ مستثنیٰ منہ کتبی باقی باقی شی، پس حرام وشی حکم مونبر ہ والو چہ دا لو بعید حالت دے او یہ عرف کتبی متعمل نہ دے او اقرب پہ مساوات سرہ ھغہ حالت دے چہ کوم کثیر دے، لھذا دشی ارادہ کید ے بہ یہ مستثنیٰ منہ کتبی مگر ھغہ احوال چہ کثیر دی نہ قلیل، پس وکړئید لو تغیر پہ نقص سرہ یعنی پہ دلالت النقص سرہ پہ حال کون دی کتبی چہ تغیر مقارن وکړئید لود تقلیل سرہ نہ واچہ دا تغیر پہ قلیل سرہ مراعلے دے، لکہ چہ تاسو گمان کوی،

تشریح:- حضرت مصنف رح خلور شرطہ دتیاس بیانوی او ھغہ داچہ کہ پہ یونقص کتبی تعلیل وکړے شی او د ھغہ حکم بل تہ متعدی کړے شی د علت پہ وجہ یا سند ی کوم چہ پہ دغہ نقص کتبی موجود دی او فرع کتبی ھم موجود شی او حکم دنقص فرع تہ ھم لاړشی نو څرنگہ چہ وراندی دی تقلیل او قیاس نہ حکم پہ نقص کتبی موجود وو د غہ شان بہ پس د تعلیل نہ ھم وی او شہ تغیر او تبدیل بہ پہ کتبی نہ راځی شارح رح درابع قید ذکر کولو فائدہ بیانوی او ھغہ داچہ دی شرط سره مخ د رابع پہ قید باندی تفریع وکړلہ دی وجہ چہ دا توھم پیدا نہ شی چہ ما قبل شرط ثالث متضمن وہ، خلور شرطونہ نوره بہ کتبی شرط سابع وی مطلب داچہ دشرط ثالث نہ وراندی دوہ شرطونہ بیان شول او دشرط ثالث پہ ضمن کتبی خلور شرطونہ نو شپږ شول او ما بہ وویم شرط شی نو ماتن رح ھغہ وکړلہ پہ رابع قید باندی چہ دا پتہ ولگی چہ دشرط ثالث کوم شرطونہ وو، ھغہ ختم شول او دا دی شرط دھغے سرہ تعلق نشتہ بلکہ دا اصل قیاس دپارہ خلورم شرط دے، دثانی او ثالث پہ شان مستقل طور باندی، او دا خبرہ چہ حکم دنقص بہ باقی وی مطلب داچہ ھیڅ تغیر بہ پہ کتبی نہ راځی پس دتعلیل او دقیاس نہ ماسوی دا دینہ چہ حکم بہ عام وگرځی او متعدی بشی فرع تہ نو ھم بہ اصل تہ شامل شی او ھم بہ فرع تہ شامل شی، وانما خصصنا الخ سرہ شارح رح فرمائی چہ ماتن رح دفع دیو سوال کوی خلاصہ دسوال داچہ تاسو وائے پس دتعلیل نہ بہ حکم دنقص نہ بدلیږی، او پہ خپل اصل حالت بہ باقی وی نو دا قاعدہ ستاسو ماتہ شوی دہ، حکم د نبی علیہ السلام پہ دی قول کتبی چہ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء کتبی تاسو د حرمت دپارہ علت قدر او جنس بنو د لے دے، او بیا مو دا متعدی کړے دے، ماسوی د طعام تہ ھم لھذا اکثر

طعام نه وی نو دقدر اوجنس په موجود والی سره به صرف بیع بالمساوات جائز وی اوس دا نهٔ قلیل مقدار او کثیر دواړه ته شامل دے او تاسو پس د قلیل نه وی نص حرمت صرف په کثیر پوری مقصور کړے دے او خاص کړے مو دے او صرف په حالت د کثیر مقدار کښ حرمت قائل ئے ، لهٰذا که څوک یو چونکه غنم په دوه چونګوسره خرڅوی نو تاسو ورته جائز وائے او که یو صاع په دوه صاعو خرڅوی نو ورته تاسو جائز نه وائے نو دا خونه مګر حکم د نصّ کښی تغیر راوستل دی پس د قلیل نه سره د دینه چه حکم د نصّ عام دے خرنګه چه دیو صاع په دوه صاعو سره مثلاً بیع حرامه وی دغه شان دیو چونګ په دوه چونګو سره بیع هم حرامه وی مطلب دا چه هم حالت کثیر ډیره شامل دے هم قلیل لږ او سوال دا دے چه تاسو حکم د نصّ خاص کړے دے ، په کثیر پوری لهٰذا د عموم نه خبره لاړه تخصیص ته اوړه دانه دے مګر تغیر ، پس ما تنّ جواب ورکوی خلاصه وجواب دا چه موبنه قلیل لره چه د نبی علیه السلام د قول نه خاص کړے دے ، نو دا تقلیل او قیاس دوجهی ته ، نه بلکه دی وجهی نه چه د لالة النصّ په دی دلالت کوی چه قلیل ته دسره نه حدیث شامل نه دے ، حاصل دا چه په الاسره حالت د مساواة استثناء را غلی ده ، او مساوات یعنی سواء یسواء دامصدر دے ، او مستثنیٰ منه طعام دے او سواء د جنس نه ، نه دے لهٰذا حقیقی طور یا ندی طعام د سواء د پاره د مستثنیٰ منه حیثیت نه لری الا دا چه ته وړ ته مستثنیٰ منه والی او سوا ړ ترینه مستثنیٰ منقطع واقع کړی لیکن مستثنیٰ منقطع دا مجاز دے او مجاز خلاف الاصل دے لهٰذا چه هر کله حقیقةً طعام د سواد په مستثنیٰ منه نه واقع کیږی نو لابدی ده چه په یو کښی ( یعنی یا په طعام کښی یا په مساوات کښی ) د تاویل وکړے شی پس ( ص ) فی حضرة الامام علیه تاویل کړے د مستثنیٰ په جانب کښی دا تقدیر را وباسی چه لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو پس طعام مساوی سره او د حفنه په حفنتینو سره د حرمت د لالتی داخل شو ، حکم دا مساوی حالت کښ نه راځی هر چه بیع د حفنه په حفنتینو سره دی د عدم مساوات خوظا هر دے او هر چه بیع د حفنه په حفنه سره نو دی کښی اګرچه مساوات شته لیکن دا مساوات په شان د عدم مساوات دے حکه عرف کښی مساوات نه دے او مراد د مساوات نه هغه مساوات چے چه عرف کښی

ستعمل او متداول وی د امام شافعیؒ په نزد باندی هم حرمت اصل دے په اشیاء کښی لهذا هر هغه چه حدیث دی څیز و نولره شامل نه شو هغه حلال لاسو بسواء صرف د مساوات حالت نه په بیع کښ جائز او حلال دے لهذا د حلت دصورت استثناء را غلے په نص سره او د نور صور تونو د علت نصّ نه دے را غلے نو اصل په اشیاء کښی عنده حرمت دے لهذا د مساوات دصورت نه ما سوی کامل صورتونه حرام وګرځیدل ، او موږ هم د احناف تاویل کوو په مستثنیٰ منه کښی او د اتقدیر یل و باسو چه لا یتبع الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساوات یعنی په یو حالت کښی هم بیع د طعام په طعام سره مه کوی مګر صرف په حالت د مساوات کښی ئے کوی او احوال د رې دی یو حالت د مساوات دے په بیع کښی او بل حالت د مفاضله دے یعنی چه یو زیات وی او بل کم وی او بل حالت د مجازفه دے یعنی داسی طریقی سره بیع کول چه د مساوات او زیاوت پته په کښی لګی نه بلکه دهغه حالت احتمال په کښی وی یعنی هم د مساوات او هم د زیادت

او داد رې واړه احوال د معاملاتو د خلقو په اعتبار سره کثیر الاستعمال دی پس د دی احوالو څلاړ ته صرف یو حالت چه د مساوات دے حلال وګرځیده لو ، او مفاضله او مجازفه حرام وګرځیدل ، لهذا صدر د کلام یعنی لا تبیعوا الطعام په دلالت النص سره صرف د دی د رې واړو حالاتونو لره شامل دے چه کوم کثیر دی او متداول دی ، او قلیل حالت لره د سره نه صدر د کلام شامل نه دے نو کویا قلیل حالت نه د سره نه وړاندی والے او تعرض نه دے شوے په حدیث کښی منه په مستثنیٰ او نه په مستثنیٰ منه کښی یعنی نه ئے د ژوان بیان شتا او نه ئے د عدم جواز په خلاف د دغه حالاتو څلاړ ته په دغه کښی د مساوات حالت جواز بیان شو او د حالت د مجازفه او مفاضله د حرمت بیان شو ، لهذا قلیل حالت په خپل اصل حالت باندی پاتی شو . او اصل په اشیاء کښی عند الاحناف اباحت دے نو څه چه دلیل د حرمت موجود نه وی نو شئ یو حلال وی مباح به وی لهذا بیع د حفنه په حفنه سره او د حفنه په حفنتینو سره حلاله ده ،

لا یقال سره شامح یو اعتراض نقل کړے دے حاصل د اچه قلیل حالت خو هم یو حالت دے ، نو د مستثنیٰ منه د عموم په اعتبار سره دی لره هم شامل شی لهذا بیع د حفنه په حفنتینو سره د حرامه ګرځی ، شامیؒ د دینه جواب کړے دے او هغه د اچه د احالت دے ، خو حالت غیر متداوله دے او مستثنیٰ منه کښی چه عموم دے احوالو

لره نو هغه احوالو لره چه متداول او مستعمل دی عند الناس لهذا اخبره چه بیع د حفنه په حفنتینو سره د حرام وګرځی حکم دلته کښی مساوات نشته دے نو دا صحیح نه ده ، حکم د مساوات نه هغه حالت د مساوات مراد دے چه هغه کثیر الاستعمال او متداول بین الناس دی نه داچه کثیر الاستعمال او متداول بین الناس نه وی لهذا مستثنیٰ منه نه یوازې کثیر احوال مراد کیږی ، نه قلیل احوال دینه دبنده عاجز په ذهن کښی یوه بله عقده هم کلا دشوه ، او هغه داچه بیع د حفنه په حفنه سره اګرچه د مساوات حالت دے لهذا اګر داوبلے شی چه د حفنه بیع د په حفنه سره په دی بنیاد جائز و نه ګرځی ، چه اصل په اشیاء کښی اباحت دے بلکه د نصّ په وجه چه الاصیوء بسواء دے په دی سره د حلال وګرځی ، لیکن داخبره د شارح څخه د خبرې نه خو د بخوحل شوه ، او هغه داچه مراد د مساوات د حالت نه هغه حالت د مساوات دے چه کثیر الاستعمال وی لهذا بیع د حفنه په حفنه سره اګرچه حالت د مساوات دے خو چه کثیر الاستعمال نه دے ، لهذا جائز والے ګے د نصّ په بنیاد نه دے حکم په نص سره هغه حالت د مساوات حلال ګرځیدے لے چه کثیر وی ، او د بیع د حفنه په حفنه سره حلال والے د اصل قاعده په بنیاد دے چه هغه اصل په اشیاء کښی اباحت کیدل دی عند الاحناف ،

فصار التغیر الخ پس نتیجه دا راوتله چه تغیر په حکم د نصّ کښی د اغلی خو د دلالة النّص په بنیاد سره نه داچه تغیر په حکم د نص کښی د اغلے په تعلیل او په قیاس سره لکه چه معترضینو تاسو ګمان کړے دے ، هاں البته تغیر مقارن او مصاحب د تعلیل سره ضرور ګرځیدے دے ، پس دا عبارت د ماتن د معترض د اعتراض غلط رالی منشاء بیا نقل دی او هغه داچه د معترض داخیال دے ، چه د احکم د نصّ متغیر شونو د اکنی په تعلیل او په قیاس سره ، نه بلکه تغیر خو په دلالة النّص سره د اغلے دے ، کما مرة تفصیله البته داوه چه تغیر د صدر د کلام د مطلق عموم نه په طرف د احوالو کثیره باندی د مقارن دے د تعلیل څخه داسی چه استثناء خو په دی دی دلالت وکړو چه قلیل لره نصّ نه دے شامل او تعلیل هم مونږه په قدر د جنس سره کړے دے یعنی علت د حرمت د ربوا مونږه قدر او جنس ګرځولے دے ، او قدر هم

قلیل لوہ شامل نہ دے حکم قلیل شرعی دنصف صاع نہ کم نہ وی، تو تعلیل دلتہ کنبی دلالۃ النص سرہ مقارن ذکر حکیم لو بھذا واتوھم پیدا شی چہ واتغیر بہ دحکم دنص پہ اقلیل سرہ ما اخلے وی حالانکہ تغیر خو پہ دلالۃ النص سرہ ما اخلے دے، اوچہ تعلیل اسوھم دا ثابتیزی چہ قلیل حالت ترینہ مستثنیٰ دے، حافظ ھذا البحث الشریف کتبتھا فی حالۃ الاعتکاف وقت الاشراق بعد صلوٰۃ الاشراق فی مسجد المدینہ بشاور یکہ توت۔

وانما سقط حق الفقیر فی الصورۃ جواب سوال اخر تقریرہ ان الشرع اوجب الشاۃ فی زکاۃ السوائم حیث قال فی خمس من الابل شاۃ وانتم علمتم صلاحیتھا للفقیر بانھا مال صالح للحوائج وکل ماکان کذلک یجوز ادائہ فیجوز اداء القیمۃ ایضا الیہ فابطلتم قید الشاۃ المفھومۃ من النص صریحا فاجاب بانہ انما سقط حق الفقیر فی صورۃ الشاۃ وتعدی الی القیمۃ بالنص لا بالتعلیل لانہ تعالیٰ وعدا برزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم فی قولہ تعالیٰ وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا وقسّم لکل واحد منھم طرق المعاش فاعطی الاغنیاء من الزراعۃ والتجارۃ والکسب ثم اوجب علی الاغنیاء لنفسہ وھو الشاۃ التی یاخذ اللہ تعالیٰ اولا فی یدہ کما قیل الصدقۃ تقع فی کف الرحمٰن قبل ان تقع فی کف الفقیر ثم امر باخراج المواعید من ذلک المسمی الذی اخذہ بقولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الایۃ وبقولہ خذھا من اغنیائھم وردّھا الی فقرائھم وانما فعل کذلک لئلا یتوھم احد ان اللہ لم یرزق الفقراء فلم یوف بعھدہ فی حقھم بل رزقھم الاغنیاء ولھذا قیل ان اللام فی قولہ للفقراء لام العاقبۃ لا لام التملیک لان اللہ تعالیٰ ھو یملکھا ویاخذھا ثم یعطیھا الفقراء من عند نفسہ کما یعطی الاغنیاء کذلک وذلک لا یحتمل مع اختلاف المواعید ای ذلک المسمی الذی ھو الشاۃ واشالہ لا یحتمل اخراج المواعید مع اختلافھا وکثرتھا فان المواعید الخبز والادام والخطب واللملس واشالہ والشاۃ لا توفی الا بالادام فکان اذنا بالاستدلال دلالۃ بان تبدّل الشاۃ بالنقدین فیقضی منھما کل حوائجہ۔

**ترجمہ**:- اوھر چہ ساقط شوے دے حق د فقیر یہ صورت کښی یعنی یہ صورۃ د شاۃ یعنی کہ کښی د اجواب دے دیو سوال مقدر تقدیر د سوال داچہ شروع واجب کړی دہ کہ لږہ پہ زکوٰۃ د اوښا نو کښی پہ دی شان چہ فرمایلی دی پہ پنځہ اوښانو کښی یو کس دے، او تاسو د اتاویل کړے دے چہ د اصالح دے د فقیر د پارہ پدی شان چہ د اداسی مال دے چہ د حاجتو نو پورہ کولو صلاحیت لری، او ھر ھغہ څیز چہ صلاحیت د حاجت پورہ کولو لری، نو د ھغے اداکول جائز دی لھذا د قیمت اداکول ھم جائز دی فقیر لږ پس تاسو باطل کړے دے ھغہ قید کہ لږہ کوم چہ د نص نہ صراحۃً فہم کښی راځی پس ماتہ جواب ورکړو چہ ھر چہ حق د فقیر یہ صورت کښی ساقط شوے دے، او متعدی شوے دے قیمت تہ، نو دا پہ النص سرہ، نہ پہ التعلیل یعنی قیاس سرہ حکہ چہ اللہ پاک د فقیرانو سرہ د رزق وعدہ فرمایلی دہ، بلکہ د تمام عالم د رزق وعدہ فرمایلی دی، پہ خپل دی قول چہ وما من الخ یعنی نشتہ دے یو کس خلیدونکے پہ زمکہ باندی مگر د ھغہ د رزق ذمہ دار اللہ پاک دے او تقسیم کړی ئے د ھر واحد د وکالپہ د معاش طریقی پس مالدارانو تہ زراعت ورکړے تجارت او کسب ئے ورکړے دے بیلے یو مسمّی یعنی معین مال پہ مالدارو باندی د خپل شان د پارہ واجب کړے دے او ھغہ کہ دے چہ اللہ پاک ئے اوّل پہ قبضہ کښی اخلی لکہ چہ ویلے شوی دی، چہ صدقہ اوّل د رحمٰن پہ قبضہ کښی واقع کیږی بیا د فقیر لاس تہ ورځی، بیا اللہ پاک امر کړے چہ د ھغہ مسمّی مال سرہ ھغہ د عدی پورہ شی ھغہ مسمّی مال چہ کوم اللہ پاک اغنیا دے، پہ دی قول سرہ انما الصدقات الخ یعنی صدقہ د پارہ د فقیرانو دی او د پارہ د مسکینانو دی، او پہ دی قول د نبی علیہ السّلام چہ صدقہ لږہ د مالدارونہ واخلی او فقیرانو لږہ ئے کہ او دا کار ئے حکہ کړو چہ دا تو ھم پیدا نہ شی چہ اللہ پاک فقیرانو لږہ مرزق نہ ورکوی او دی وجہ نہ ویلے شوی دی چہ لام پہ للفقراء کښی د پارہ د عاقبت دے نہ لام د تملیک دے، حکہ چہ اللہ د ھغہ مال مالک دے او دی لږہ اخلی بیا ئے فقیرانو لږہ ورکوی، خپل طرف نہ لکہ څرنگہ چہ ئے مالدارو لږہ ورکوی، د خپل طرف نہ او دا چو لکہ احتمال نہ لری سرہ د اخلا د وعدہ نہ یعنی د غہ مسمّی چہ شاۃ یعنی کہ دے د دی احتمال نہ لری، چہ د عدی پہ پو شی حکہ د عدی مختلف دی او ډیری دی حکہ د عدی د روڼی ھم دی ویخ کړی ھم ۲ د ۵

خشاک او دلباس او پہ مثل دوی باندی او کلی صرف دَ یخ کہی کار کولہ کوی، پس دا امر پہ پورہ کولو، دَ وعدو باندی دا اجازت شو پہ استدلال بدلالۃ النّص سرہ پہ دوی شان چہ کلی دِ پہ نقدینو یعنی دراهم او دنانیرو سرہ بدل کړے شی، پس پہ دی دواړو سره به قول حاجتونو پورہ کړے شی،

**تشریح:** شارحؒ فرمائی چہ ماتنؒ مذکورہ عبارت انما یسقط حق الفقیر الخ دفع دیو سوال دہ، او هغہ دا چہ تاسو والے بعد التعلیل والقیاس بحکم دنصّ دوړاندی پہ شان باقی دی او تغیر بہ پکښی نہ رائی نو دا قاعدہ ستاسو منقوضہ شوی دہ، حکہ چہ پہ پنځہ او بنانو باندی یو کلی بطور زکوٰۃ واجب دے، بیا تاسو دا ویل چہ چونکہ دا کلی یو دا سی مال دے، چہ دا د فقیر د حاجت پورہ کولو صلاحیّت لری، لهذا هغہ مال چہ هغہ د فقیر د حاجت پورہ کولو صلاحیت لری نو فقیر تہ دهغہ دا اکول جائز دی نو نو دعلت پہ بناء باندی چہ هغہ صالح والے پورہ کولو د حاجت د فقیر دی تاسو وکړئ چہ پہ نص سره یعنی حدیث سره صراحۃً معلومیدو هغہ باطل کړو او قیمت طرفته مو متعدی کړو یعنی دَ کلی پہ ځائے کہ فقیر تہ قیمت ورکړی نو دا هم جائز دی نو دَ تعلیل نو وړاندی صرف دَ کلی ورکول وو فقیر تہ او بعد التعلیل هغہ حکم دنصّ تاسو متغیر کړو، لهذا دا قاعدہ ستاسو چہ حکم دنصّ بہ بعد التعلیل هم دهماکان پہ شان باقی وی، منقوضہ شولہ نو ماتنؒ وَ دی اعتراض جوابورکوی، خلاصہ د جواب دا چہ حق د فقیر چہ صورت وشاۃ یعنی کښی ساقط شوے دے، او خبرہ متعدی شوی دہ، قیمت تہ هم نو دا د نصّ یعنی ضرورۃ النّص دوهمی نہ د تعلیل دوهمی نہ، نو او هغہ دا سی چہ اللہ پاک د رزق وعدہ فقیرانو سره فرمایلی دہ، بلکہ یو انسان فقیران خطہ کوی قول عالم سره ئے فرمایلی دہ، بیائے هر چا لره د معاش طریقی درکړی پہ تقسیم سره مال دار لره ئے زراعت او تجارت او کسب درکړے دے، بیائے دَ مالدارو پہ مال باندی یو معین او مسمّیٰ مال مثلاً پہ پنځو اوښانو باندی کلی مقرر کړے دے د خپل حق پہ طور باندی چہ دا څاحق دے چہ پہ خپل مال کښی پرے ئے څا د پاره دا سی لکہ څرنگہ دا مقوله دہ چہ صدقہ اوّل دالله پاک لاس یعنی حقیقتہ وَ ځی بیا هغے نہ لاس د فقیر لاس تہ ځی بیا هر کلہ چہ د خپل څان د پاره ئے یو معین او مسمّیٰ مال بطور حق واجب کړو پیدا کړو د باندی نو بیائے دوی تہ دا امر وکړو چہ اوس دا پہ فقیرانو باندی خرچ کړی چہ هغہ دے

چه کومے ئے د فقیرانو سره کړی دی، هغه پوره شی په دی قول سره چه انما الصدقات الخ یعنی صدقات د فقیرانو اوسکینانو حق دے، او چه څوک دا صدقات راتولوی د هغوی حق دے، اود کافرانو د تالیف قلب یعنی اسلام ته مائل کولو د پاره صدقات ورکوی، (دا حکم اوس منسوخ دے، ځکه اسلام قوی دے،) او د غلامانو په آزادولو کښی او د قرضدارو په قرض خلاصولو کښی او د لاری مسافر ته صدقات ورکوی او د غه شان په دی حدیث سره چه فی خمس من الخ یعنی د مال او د دوی نه ئے اخلی، او په دوی کښی چه کوم فقیران دی هغوی ته ورکوی، اوس الله پاک داسی ولے وکړل چه اوّل ئے په مالدارو باندی د خپل حق په طور باندی مال واجب کړو او بیا ئے وی ته حکم وکړو، چه په فقیرانو ئے خرچ کوی دا دی د پاره چه دا حق هم فقیرانی ونه کړی چه الله پاک دوی له رزق نه ورکوی حالانکه وعده وی سره کړی ده، او د دوی په حق کښی چه کوم عهد الله پاک کړے دے هغه نه پوره کوی بلکه دوی له خو مالدار رزق ورکوی دی وجه نه اوّلا په مالدارو باندی الله پاک د خپل حق په طور باندی مال واجبوی بیا بعد کښی وی ته حکم کوی چه اوس ئے څرچ کړی په فقیرانو باندی دی وجه نه خو ویلے شوی چه په انما الصدقات تو للفقراء کښی لام د پاره د عاقبت دے ځو د پاره د تملیک یعنی مطلب دا چه الله پاک د دغے مال حق دار ځان ځکه جوړ کړی چه انجام کار یه خرچ کیږی په فقیرانو باندی ځکه الله پاک هم د دغے مالک دے او هغه ئے ترینه اخلی او بیا ئے فقیرانو له ورکوی لکه چه مالدار ولی ئے هم ورکوی او س د غه مال سمی مثلاً کوم خو دی د پاره الله پاک په مالدارو باندی واجب کړے دے، چه د فقیرانو سره مدارات وکړو لکه چه د هغے الله پاک کړی هغه په پوره کړی او س د هغے خو مختلفے دی د هغه درو څو هم شوی ده د پخ کړی هم شوی ده د لږ کوهم شوی ده، د لباس هم شوی ده او دوی نور امثال داخله او س دا د هغی خالص په کلی سره خو نه پوره کیږی ځکه کله نه لباس دے، نه خشاک دے نه روڼی ده، بلکه صرف د پخ کړی ضرورت پوره کوی نو د فقیر دا ضرورتونه ځکه پوره کیږی لهذا دی ته خو د بخ ضرورت راغلو چه د کلی نه د خبره لاړ شی د قیمت ته مثلاً د کلی په څلئے د دراهمو او دنانیر و ورکړے شی نو په دی سره بیا د لباس او خشاک او روڼی ضرورتونه هم پوره کیږی او خپلے خوښی خوراک به هم حاصل ے شی نو د کلی نه صرف کول په طوف د قیمت باندی حا د ضرورت په بناء باندی او په ضرورة النص

سره یو خبره ثابتیدل دا سی وه لکه چه په نفس سره ئے اثبات وشی لهذا نفس
دغه تبدیلی اجازت ورکړے دے،

پس حق د فقیر په صورت د شاة کښی ساقطیدل او تعدیه قیمت ترکیدل دا په تعلیل
سره نه بلکه په نفس سره کا ثابت لهذا دا اعتراض باطل شو چه حق د فقیر په صورت د شاة
کښی ساقط شوے دے، په تعلیل سره لهذا بعد التعلیل حکم د نفس چه څرنګه وپاندی
روهغه شان باقی پاتی شو او حق د فقیر دا بحث په حالت د اعتکاف کښی په وویشتمه شپه
د رمضان المبارک د لیکل شو، الله پاک د قبول وکړی، خالص د الله د رضا په خاطر الله و
طالبانو رونړو د پاره مفید وکړی وما د پاره د خیر د آخرت آمین ثم آمین یا رب العالمین،

واعترض علیه بانه انما یکون اذنا به اذا کانت ارزاقهم منحصرة علی الشاة
بل اعطاهم والحنطة من صدقة الفطر واعطاهم کل حبوب من العشر
واعطاهم الکسوة من کفارة الیمین واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنیمة
واجیب بان الزکوٰة بخلاف والغنیمة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمین اذ هی
فرض کالصلوٰة فکان المصرف الاصلی للفقراء هی الزکوٰة بخلاف والغنیمة فانه
قلما تقع الغنیمة بین المسلمین وان وقعت فقلما تقسم علی نحو الشریعة وکذا
الکفارة اذ ربما لم یکن احد منهم حانثا مدة وکذا العشر اذ ربما لم یزرع
العرض العشریة احد وکذا صدقة الفطر اذ ربما لم یخرجها احد ولیس لها
مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزکوٰة فکانت هی مرجع کل الحوائج۔

**ترجمہ**:۔ بیا په دی اعتراض وارد شوے دے او هغه دا چه پدی تبدیلی
باندی به اذن هله وے چه د فقیر ارزاق د شاة پوری منحصر وے صرف په شاة پوری بلکه الله خو
دوی لره غنم ورکړی دی په بدله د سر سایه د فطر کښی او هر قسم دانی ئے ورکړی د عشر نه
او دوی لره ئے کپړی ورکړی دی د کفاره د قسم نه او نورې اجناس ئے ورکړی دی د خمس
د مال غنیمت نه، جواب دا دی کړے شوے دے چه د زکوٰة نه یو هم علاقه هم خالی نه ده،
د علاقو مسلمانانو نه محکمه د احکم مانځ په شان یو فرض څیزدے، نو اصلی مصرف د فقیرانو پاره

هم زکوٰة دے په خلاف د غنیمت باندی ځکه شان دادے چه په یر کم غنیمت واقع کیږی په مابین د مسلمانانو کښی او که چرته واقع هم شی نو بیا په یر کم په شرعی طریقی باندی تقسیمیږی او دغه شان کفار هم وه، ځکه په یر کرته یو کس ترمیره وخته پوری نه حاتث کیږی، او دغه شان عشر هم دے ځکه په یر کرته د مسلمانانو نه خوک عشري زمکه کری هم نه، او دغه شان صدقه فطر هم وه ځکه په یر کرته ځوک وباسی هم نه اونه د الله پاک د طرف دی دپاره ځوک طلب کونکے مقرر شوے دے، حقیقةً پس صرف زکوٰة پاتی شو، پس هم زکوٰة د تولو حاجتونو پوره کولو لپاره ذکر کړیدلو،

**تشریح:** - ما قبل د اخبره بیان شوه چه حق د فقیر صرف په صورت د شاة کښی چه ساقط شوا و خبره متعدی شوه قیمت ته نو دا تغیر ځکه د اعلی چه د فقیر حاجتونه پوره دی لهذا صرف په جنس د شاة سره د احاجتونه، نه پوره کیږی، بلکه په دی سره کله پوره کیږی، نو صرف د احاجت که د دی د وزنی وی نو پوخ به کے کړی او پخ کړے به ترینه حاصل کړی، لیکن حاجت د لباس، د خشاک د روټی چه د هغے د پاره د د د راهموا و د نانیرو ضرورت دے او دی ته د فقیر ضرورت دے، لیکن د اصرف په جنس د شاة او صورت د شاة سره نه پوره کیږی، لهذا امونږه ویل چه چونکه شاة یو د اسی مال دے چه په دی سره حاجت د فقیر پوره کیږی، نو ځکه د امقرر شوے دے، په مال د غنی کښی لهذا کوم شیز سره چه د فقیر حاجت پوره کیږی نو د هغے د رکول فقیر ته جائز دی، او چونکه حاجات خو ئے ډیر دی، او الله پاک د سره د د غے حاجا تو د پوره کولو وعده کړی ده، نو د ضرورة النص مطابق صورة د شاة نه خبره نقد نیو ته بدله شوه، او مونږه د اویل چه د فقیر حاجت که د راهموا و د نانیرو ته وی نو د اهم ورکولے شی، د دی سره د اخبره یاد ساتل پکار دی که شاة ورکړی نو د اهم صحیح ده پس د فقیر ضرورت په څه پوری کیږی شرع دی ته ګوری، فافهم)

په دی باندی اوس شارح یو اعتراض نقل کړے دے او هغه د اچه د اتبدیلی هله ضروری وه چه ګلد فقیرانو ارزاق صرف په دی شاة پوری منحصر وے یعنی په زکوٰة پوری حالانکه دوی لره خو الله پاک عشر مقرر کړے دے، صدقه فطر هم، مال غنیمت نه هم پنځمه حصه د کفاره د یمین نه ئے ورکیږی مقرر کړے دی، نو د دوی د حاجا تو پوره کولو د پاره خو صرف

یوه لاره نه ده چه هغه لاره د زکوٰة ده بلکه د غه مذکوره نوری لاری ئے هم وراره مقرر کړی لهذا دا نور حاجات د غے لاره نه پوره کوی لهذا د شاة نه تبدیلی په طرف د دراهمو او د نانیرو باندی هله به جائز وے چه کله صرف زکوٰة د دی دپاره مقرر وے ، دینه فاضل شارح ؒ د یر عمده جواب کړے دے ، او هغه دا چه خبره ستاصحیح ده ، چه د دی دپاره نوری لاری هم شته لیکن زکوٰة یو داسی څیز دے چه دا د مانځ په شان یو فرضی څیز دے ، او چونکه پهٔ هره علاقه کښی د مسلمانانو مال دارخلق وی لهذا یو یوه علاقه هم دینه خالی نه ده ، لکه څنګه چه په هره علاقه کښی مونځ ادا کیږی نو د غه شان د هر یو علاقے نه د زکوٰة ادا کولو پرُوګرام هم شته ، لهذا د فقیرانو د حاجتونو دپاره اصلی مصرف هم زکوٰة دے ، پاتی شو عشر نو د یر کرته څوک عشری زمکه کړی هم نه لهذا اچه څوک له نه کړی نو عشر به څنګه ورکړی او چه عشر ورنه کړی نو د فقیرانو ضرورتونه به څنګه پوره کیږی د غه شان مال غنیمت دے ، نو دا خو یا د یر کم واقع کیږی ، (خاص کر په دې دور کښی چه هر طرف ته مسلمان په زوال دے ، او د کافرو د پاره هم د مسلمان مال ، مالِ غنیمت ګرځیدلے دے ،) او که واقع هم شی نو بیا د یر کم په شرعی طریقه هغه تقسیم یږی لهذا د یر فقیران ترینه محرومه پاتی کیږی ، د غه شان صدقه فطر یعنی سر سایه شوه ، نو اکثر خوځے خلق ورکوی نه ، بل د الله د جانبه هم د دی راتولو باندی څوک مقرر نه دی په خلاف د زکوٰة باندی چه یا قاعده یو مسلمان حکومت به دا په خپله ذمه داری سره ګمارلے وی نه اخلی او فقیرانو کښی به تقسیموی لهذا صرف زکوٰة د فقیرانو ضرورتونو د پاره اصل مرجع ګرځیدلو ، دی وجه نه د غه تبدیلی په طرف د نقدینو یعنی دراهمو او د نانیرو باندی را غله چه د دوی یعنی د فقیرانو حاجات پوره شی ،

وبرکنه ما جعل علما علی حکم النص وهو المعنی الجامع المسمی علة سماه برکنا لان مدار القیاس علیه لانقوم القیاس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحکم وعلامة علیه والموجب الحقیقی هو الله تعالی وانما اختلفوا فی ان ذالک المعنی علة علی الحکم فی الفرع فقط اهو فی الاصل ایضا والظاهر هو الاول علی ما ذهب الیه مشائخ العراق لان النص دلیل قطعی واضافة الحکم الیه فی الاصل اولی من اضافتها الی العلة وانما ضیف فی الفرع الیها للضرورة حیث

لم یوجد فیه النص وقیل اُضیف حکم الاصل والفرع جمیعًا الی العلة لانه مالم یکن لها تاثیر فی الاصل کیف توثر فی الفرع مما اشتمل علیه النص ای حال کون ذلک العلم مما اشتمل علیه النص اما صیغة کاشتمال نص الربوا علی الکیل والجنس او بغیر صیغة کاشتمال نص النهی عن بیع الابق علی العجز عن التسلیم ،

**ترجمہ** :- اور رکن دقیاس ھغہ دے کوم چہ علم (نشانہ) گرځولے شی وی پہ حکم د نص باندی او باھغہ معنیٰ وہ چہ جامع وہ ، (یعنی جمع کو کے وہ پہ مابین دفرع او اصل کښی) چہ پہ علت سرہ مسمّی وہ ، دی لرہ لے پہ رکن سرہ حُکہ مسمّی کړو چہ مدار د قیاس پہ دی باندی دے او قیاس نہ قائمیږی ، بغیر د دینہ ، او مسمّی لے کړو پہ عَلَم سرہ حُکہ علت نہ د شرعی د اعلاماتو دی ، او معرّفات دی ، د حکم د پارہ او پہ حکم باندی ، علامہ دہ ، او حقیقی موجب ھغہ اللہ پاک دے ، بیا دوی د اختلاف کړے دے ، چہ د ۔ غہ معنی (یعنی حالت جامع) صرف پہ حکم د فرع باندی علامہ دہ ، او کہ نہ پہ اصل کښی ھم علامہ دہ ، او بنکارہ اولہ دہ بنا پہ ھغے چہ ذھاب وی تہ کړے دے ، د عراق مشائخو حُکہ چہ نص یو قطعی دلیل دے ، او د حکم مضاف کول نص تہ پہ اصل کښی د اولی دی ، د دینہ چہ حکم لے مضاف شی علت تہ ، او ھر چہ پہ فرع کښی د حکم اضافت علت تہ شوے دے ، نو د ضرورت پہ بناء حُکہ چہ پہ فرع کښی نص نہ دے موجود ، چا ویلی دی چہ حکم مضاف دے اصل او فرع دواړہ کښی علت تہ حُکہ چہ ھر کلہ علت لرہ پہ اصل کښی تاثیر رائشی نو فرع کښی بہ حُکہ تاثیر وکړی ، د ھغے قبیلے نہ چہ نص بہ پہ مشتمل وی ، یعنی پہ حال کون د د ۔ غہ عَلَم کښی چہ دا بہ د ھغے قبیلے نہ وی ، چہ نص بہ پہ مشتمل وی یا پہ اعتبار د صیغہ سرہ لکہ اشتمال د نص د ربوا پہ کیل او جنس باندی او یا بہ پہ بغیر د صیغے نہ مشتمل دی لکہ اشتمال د نص د بیع د ابق (ھغہ غلام چہ تختیدلے) پہ عجز باندی د تسلیم نہ ،

**تشریح** :- حضرت ماتنؒ د رکن د قیاس بیان کوی فرمائی چہ رکن د قیاس ھغہ شیز دے کوم چہ پہ حکم شرعی باندی عَلَم یعنی نښہ گرځولے شوی وہ او دا یو معنیٰ دے چہ جامع معہ دہ فرع لرہ ، او اصل لرہ او مسمّی دہ پہ علت سرہ ھم لیکن رکن وی تہ دی وجہ نہ وائی چہ قیاس بغیر د دینہ ، نہ موجودیږی ، نو د قیاس مدار پہ دی باندی دے ، حُکہ رکن دیتہ وائی پہ لغت د فقہاء

کنبی چه لاوجود شی الا به چه دشئی وجود بغیر دهغه نه، نه راځی نو دا رکن دے نکه قیام، رکوع سجود دا رکان دما نځ دی ځکه دمونځ قیام بغیر دینه، نه راځی، دغه شان بغیر دوغ علت جامع نه هم دقیاس تشکیل نه راځی دی وجه نه دیته رکن وقیاس وائی، ځکه دا علت دحکم دے، اودغے علت جامع یعنی رکن تر عَلَمْ وائی دی وجه نه چه څرمره دشرعی احکامو عِلَلْ دی دا ټول صرف معرفات یعنی وضاحت راوستونکی او بتکارې کونکی دی، اوعلامات دی نو حقیقی واجب کولے نه دغے احکامو شرعیه صرف الله پاک دے، بیا په دی کنبی اختلاف شوے دے چه ایا دغه علت جامع بین الفرع والاصل چه علامه ده، په حکم باندی نو فقط په فرع کنبی علامه ده اوکه نه په فرع او اصل دواړو کنبی علامه ده، مشائخ وعراق، امام قاضی ابوزید شیخین او وائی چه دا علت صرف په حکم دفرع باندی علامه ده ځکه چه په اصل کنبی خو په حکم باندی نص قطعی موجود وی، او په اصل کنبی نص قطعی په موجود کی حکم نسبت کول بیا فرع ته دا ضعیفه خبره ده بلکه اولی دادی چه دحکم اضافت هم نص ته وشی ځکه علت نص شته او نص یو قطعی دلیل دے، او علت به قیاس سره ډیر وحی او قیاس یوظنی دلیل دے،

بیا په دوی یوا عتراض وا ردیږی او هغه دا چه نص قطعی دلیل دے نو بیا په فرع کنبی ورته ولے دحکم نسبت نه کوی، هلته کنبی خو تاسو دحکم نسبت علت ته کوی، نو دوی جواب درکوی چه هلته کنبی یعنی فرع کنبی دحکم نسبت علت ته کول، دضرورت په بناء دی ځکه فرع کنبی نص نه ترڅو موجود، مشائخ وسمرقندا وجمهورو اصولیین دا وائی چه نه بلکه څرنګه چه علت په فرع کنبی په حکم باندی علامه ده دغه شان په اصل کنبی هم په حکم باندی علامه ده، ځکه چه په اصل کنبی هم کله علت تاثیر کولے نه کونکی او علامه لنشی په حکم باندی نو په دغه حکم باندی به په فرع کنبی څرنګه تاثیر کونکے وګرځی یعنی علامه به وګرځی لهذا اصل او فرع دواړو کنبی په حکم باندی علامه به دغه علت دی، بیا ماتن رحمه الله تعالیٰ فرمائی چه دغه عَلَمْ یعنی رکن دقیاس کوم چه علت جامع بین الاصل والفرع دے، دا به داسی یو وصف وی چه نص به په یا صراحةً مشتمل وی یعنی وصیغے په اعتبار سره، او یا به صراحةً یعنی دصیغے په اعتبار سره مشتمل نه وی بلکه التزاماً به مشتمل وی دا ټول مثال لکه نص دربوا مشتمل دے په کیل یعنی قدر او جنس باندی په لفظ دمثلاً بمثل سره بالکل صراحةً او قدر او جنس علت دربوا دے او چه صراحةً په نص نه وی مشتمل بلکه التزاماً وی نو دهغے مثال لکه حکیم بن حزام رضی الله عنه فرمائی چه مالره رسول الله صلی الله

علیه وسلّم منع کړو چه زهٔ هغه څیز خرڅوم چه ما سره نه وی لهذا په دی نصّ سره دهغې غلام بیع چه ابق وی اود مولیٰ نه تختیدلے وی، ممنوعه وګرځید له او علت صراحةً دوی نصّ نه، نه معلومیږی، لیکن التزاماً معلومیږی او هغه دا چه بیع خومبادلة المال بالمال ځائ او دلته کتبی بائع د غلام تسلیم او سپارلو نه په طرف د مشتری باندی عاجزه دے، لهذا دا تسلیم عن العجز د بیع د ممانعت دلیل وګرځید لو نو علّت د منع د بیع چه کوم تسلیم عن العجز دے دا اګرکه صراحةً په نصّ کتبی نه دے موجود لیکن التزاماً موجود دے، ځکه چه کوم څیز تاسره نه وی، نو د هغې تسلیم نه ته عاجز مئے په طرف د مشتری باندی او بیع خومبادلة المال بالمال ته وائ لهذا په دی صورت کتبی ځکه بیع ممنوعه وګرځید له،

وجعل الفرع نظیر الاصل فی حکمه لوجود فیه ای وجود ذالک المعنی فی الفرع ویفهم من هٰهنا ان ارکان القیاس اربعة الاصل والفرع والعلة والحکم وان کان اصل الرکن هو العلة ۔

**ترجمہ**:- او ګرځید ل د فرع نظیر د اصل لره یعنی اصل لره په حکم د هغې کتبی له وجهه د وجود د غے معنی نه په فرع کتبی او دینه د اخیره فهم شوه په دی مقام کتبی چه ارکان د قیاس څلور دی، اصل، فرع، علت، حکم اګرکه اصل رکن هغه علّت دے،

**تشریح**:- حضرت ماتنؒ فرمائ چه یل رکن د قیاس دا هم دے چه فرع به د اصل نظیر وګرځوی، په حکم کتبی او چه کوم حکم د اصل وی هغه به فرع ته هم متعدی کیږی، ځکه چه کوم علّت د حکم په اصل کتبی دے هغه دلته کتبی یعنی فرع کتبی موجود دے، شارحؒ فرمائ چه دی مقام کتبی د اخیره معلومه شوه، چه د قیاس ارکان څلور دی چه هغه اصل او فرع او علت او حکم دے، یعنی علت کوم چه مشترک دے، په مابین د اصل او فرع کتبی او هر چه حکم دے نو رکن د قیاس حکم د اصل دے، نه حکم د فرع ځکه حکم د فرع د قیاس رکن نه دے، بلکه د قیاس ثمره ده او ثمره اثر د شئ وی او ولا شک چه اثر د شئ خارج وی د شئ نه، لیکن اصل رکن په دی څلور واړو کتبی کوم چه مدار د قیاس دے هغه هم علّت دے ځکه چه دا نه وی نه به اصل وی نه به فرع وی او نه به حکم وی کما هو الظاهر فلا حظ والشکس )

ثم شرع فی بیان ان ذلک والمعنی یکون علی عدة انحاء فقال وهو جائز ان یکون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ینفک عن الاصل کالثمنیة علة لوجوب الزکوٰة فی الذهب والفضة لا ینفک عنهما لانهما خلقا فی الاصل علی معنی الثمنیة وهی مشترکة بین مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحلیهما فیکون فی حلی النساء الزکوٰة لعلة الثمنیة والشافعی یعلل حرمة الربوا بهما وهی غیر متعدیة الی شیٔ والوصف العارض کالانفجار فی قوله فانهما دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء فی المستحاضة وهی عارضة للدم اذ لا یلزم ان یکون کل دم العرق منفجرا فایما وجد انفجار الدم سواء کان للمستحاضة او لغیرها من غیر السبیلین یجب به الوضوء واسماء عطف علی قوله وصفا ومقابل له ای یجوز ان یکون ذلک المعنی اسما کالدم فی عین هذا المثال وهو قوله علیه السلام فانهما دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فیه لفظ الدم کان مثالا للاسم وان اعتبر فیه معنی الانفجار کان مثالا للوصف العارض کما مر ۔

**ترجمہ:۔** بیائے شروع وکړه په دی بیان کښی چه دغه معنی یعنی علت جامع په متعدد طریقو سره دے نو فرمائی چه اوهغه یعنی دمعنی چه علم علی الحکم ده جائز ده چه یو لازمی وصف وی، او یا عارضی وصف وی، پس هغه وصف چه لازم وی او نه جدا کیږی د اصل نه لکه ثمنیت شو چه علت دے د پاره د وجوب د زکوٰة په ذهب او په فضه کښی دا نه جدا کیږی دواړو نه حکه دا دواړه پیدا شوی دی، په اصل کښی د ثمنیت په معنی سره، او دا ثمنیت مشترک دے په مابین د هغه سره او سپینو کښی چه مضروب وی، (یعنی سکے ترینه جوړی شوی وی،) او په مابین د تکړو او کالو د ډوی کښی، پس د ینځو په کالو کښی به هم زکوٰة وی، د ثمنیت د علت په وجه باندی او امام شافعیؒ د ربوا د حرمت علت هم ثمنیت گرځولے دے او دا نه متعدی کیږی، بل شیٔ ته او وصف عارض مثال لکه انفجار شو په دی قولی دنبی علیه السلام کښی چه دا وینه د رگ ده چه بهیږی، علت دے د وجوب د وضو په مستحاضه کښی او دا علت عارض دے دینی ته، حکه د الازم نه وی چه هره وینه د رگ د بهیدو نکی وی پس هر کله چه انفجار د دم موجود شو برابره ده

که دستحاضه وی اوکه وینه ماسوئ وی خوچه دَ دواړو لاس ونه، نه وی، نو په هغے سره به وضوء واجب کیږی او یا به اسم وی دا عطف دے په قول دَ ماتنّ وصفًا باندی، یعنی جائزه ده چه دغه معنی دِ اسم وی لکه دم شی په عین دغه مثال کښی چه هغه قول دَ نبی علیه السلام دے، چه فانما دم عرق انفجر حُکه شان دا دے که په دی کښی دَ لفظ دَ دَم اعتبار وکړی نو دا به مثال د اسم شی اوکه په کښی دَ معنی د انفجار اعتبار وکړی نو دا به مثال د وصف عارض شی لکه چه تیر هم شول،

**تشریح:** ۱۔ حضرت شارحؒ د ماتنّ د راروان عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه ماتنؒ اوس د دی خبرے بیان کوی چه دغه علت کوم چه جامع دے بین الفرع والاصل دا په متعدد اقسامو سره دے، او هغه دا چه دغه علّت او معنی چه علم دے په حکم باندی دا وصف هم کیدے شی، او اسم هم یعنی جنس بیا وصف کښی ئے انقسام په طرف د لازم او عارض هم شوے دے، علّت چه کله وصف وی او وصف لازم وی نو د هغه وضاحت دا چه وصف لازم دوه ډوله دے چه داصل نه ئے یعنی دَ مقیس علیه ئے انفکاک او جدا والے محال وی د دی مثال که د ذهب او فضه سره د ثمنیّت لازم کیدل شی، چه په ذهب او فضه کښی د زکوٰة علّت دے، ثمنیّت دا معنی چه په هر حال کښی به په دی ذهب او فضه سره دا اشیاء د مالیّت او قیمت اندازه لګولے شی، دا ثمنیّت یو دا سی وصف دے چه د ذهب او فضه نه به یو حالت کښی هم نه جدا کیږی، حُکه د دی تخلیق هم دی مقصد د پاره شوے دے، یعنی د ثمنیّت د پاره لهٰذا ثمنیّت کوم چه علّت دے د وجوب د زکوٰة د مشترک دے په ما بین د سکو د ذهب او فضه کښی او په تبرو او کالو د ذهب کښی حُکه چه څرنګه په سکو کښی ثمنیت موجود دے نو په تبرو او په کالو کښی ئے هم ثمنیّت موجود دے، حُکه چه دا تبرے هم د ذهب او د فضه دی او کالی هم د ذهب او د فضه دی، او ثمنیّت د ذهب او د فضه نه په یو حالت کښی هم جدا کیږی، لهٰذا د ښځی چه کوم کالی وی، د سرو او سپینو زرو په هغے کښی به هم زکوٰة واجب دی، د علّت د ثمنیّت د وجهی نه اوکله چه علت وصف عارضی وی، یعنی اصل او مقیس علیه نه جدا کیږی، نو د دی مثال هغه دے کوم چه حدیث کښی بیان شوے دے، او هغه دا چه نبی علیه السلام فرمائی د مستحاضه بارے کښی چه په دی باندی به صرف او دس کول واجب وی حُکه چه دا وینه چه ده نو دا د رګ وینه ده، چه بهیږی

اوس دلته کښی علّت د وجوب الوضو، انفجار بیان شوا د ا انفجار دا سی وصف نه دے چه جدا والے ئے نه راځی د مقیس علیه نه چه دَم عرق یعنی رگ دے، حُکه چه د اضروری نه ده چه هر دم عرق د منجروی لهٰذا کوم خائے کښی چه انفجار الدم موجود شو که هغه انفجار دوم عرق وی او که دینه ماسوٰی وی خو چه دَ سبیلینو نه، نه وی

نو په هغے سره به اوس واجبیږی، او چه علّت وصف نه وی بلکه اسم وی یعنی اسم جنس وی نو د هغے مثال هم بعینه په دغه حدیث مبارک کښی موجود دے، حُکه په دغه حدیث کښی چه فانما من دم عرق که لفظ دَم واخلی نو دا اسم جنس مثال دے، او که دا انفجار معنی ولره اعتبار ورکړی او دا علّت وگرځوی نو انفجار خو وصف عارض دے، لهٰذا دا به د علت وصف عارض کیدلو مثال شی لکه دوی بیان کړے دے، لیکن حقیقت دا دے چه دلته کښی علت بطور اسم کرځول صحیح نه دی حُکه علت منحصر دے، په وصف کښی او بیا مذکوره حدیث کښی هم دَم علّت نه کرځی بلکه خروج دَم علّت کرځی او خروج نه دے مګر وصف،

وجلیا وخفیا الظاهر انه تقسیم للوصف کاللازم والعارض فالوصف الجلی هو ما یفهمه کل احد کالطواف لسور الهرة فی قوله انها من الطوافین والطوافات علیکم والوصف الخفی هو ما یفهم بعض دون بعض کما فی علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعی الطعم فی المطعومات والثمنیة فی الاثمان وعند مالک الاقتیات والادخار ۔

ترجمه :- او یا به جلی وی او یا به خفی وی ظاهره ده چه دا تقسیم د وصف دے، د لازم او د عارض په شان، پس وصف جلی هغه دے چه هر څوک ئے فهم کولے شی، لکه طواف د پاره د جوړه د پیشو په قول د نبی علیه السلام کښی چه دا یعنی هره د طوافین او طوافات نه ده په تاسو باندی او وصف خفی هغه دے، چه بعض ئے فهم کولے شی، او بعض نه، لکه په علّت د ربوا کښی چه زمونږ نه په نزد باندی قدر او جنس دے او په نزد امام شافعی رحمه الله تعالیٰ طعم دے، په مطعوماتو کښی او ثمنیّت دے، په اثمانو کښی

او په نزد امام مالک رح باندی قوت او زخارد ے،

**تشریح:** حضرت ماتن رح تقسیم دوصف کوی جلی او خفی طرف ته، جلی معنی واضح، بنکاره پس جلی هغه د ے، چه په نفس کښی صراحةً مذکور وی، او هر څوک نشئ پیژند ے بلکه بعض ئے پیژنی بعض نه، د جلی مثال لکه حدیث کښی راځی چه د پښو جوړه طاهره ده، حُکه دا د طوافانو څخه تعلق لری، یعنی هر وخت په تاسو باندی د حائض او نفساء نو د ینه گمان پیدا کیږی، لهذا ضرورت په بناء باندی دَ دی جوړه طاهره وگرځیده، اوس حدیث کښی صراحةً لفظ د طوافین او طوافات راغلے د ے، او د دوارهٔ ما خوزدی، د طوافو نه نو معلوم شوه چه طوافان داعلت د ے، دهرهٔ د جوړه دَ طاهره والی د پاره او د الفظ گو یا صراحةً ذکر د ے، په حدیث کښی حُکه مشتقات ئے موجود دی چه طوافین او طوافات دی، او هره مبدأ او ماخذ الاشتقاق په خپل مشتق کښی موجود وی، نو طوافو گو یا نص کښی صراحةً موجود د ے، او د خفی مثال لکه حدیث د ربوا چه راغلے د ے د راندی د ی کښی تفصیل تیر شوے د ے، احنافو ئی چه د ربوا علت قدر او جنس د ے، شوافع وائی چه طعم او ثمنیت د ے، یعنی په مطعوما تو کښی لکه حنطه، شعیر، لتر، ملح چه دا مطعومات دی نو په کښی علت د ربوا طعم د ے یعنی چه خوړلے کیږی او په اثمانو لکه ذهب او فضه نو په دی کښی علت د ربوا ثمنیت د ے، امام مالک رح فرمائی چه علت د ربوا په کښی قوت یعنی طعم د ے، او از دخار د ے یعنی چه ذخیره کیدلے شی نو په مذکوره شیانو خیژه نو کښی چه کوم خیژ نه ذخیره کیږی نو علت د ربوا په کښی قوت یعنی طعم د ے او چه کوم ذخیره کیږی نو علت د ربوا په په کښی نه د ے، نو دا اختلاف حُکه راغلے د ے چه صراحةً علت د ربوا په حدیث کښی نه د ے ذکر بلکه خفی د ے نو دی وجه نه دا اختلاف راغلے حُکه هر مجتهد د خپل اجتهاد مطابق د ربوا علت راوایستے د ے،

وحکما هذا معطوف علی قوله وصفا ومقابل له ای یجوز ان یکون ذالك المعنی حکما شرعیا جامعا بین الاصل والفرع کما روی ان امرأة جاءت الی رسول الله صلعم فقالت ان ابی قد ادرکه الحج وهو شیخ کبیر لا یستمسك

علی الراحلۃ افتجزی ان احج عنہ فقال ؐ ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ اما کان یقبل منک قالت نعم قال فدین اللہ احق بالقبول فقاس النبیؐ الحج علی دین العباد والمعنی الجامع بینہما ھو الدین وھو عبارۃ عن حق ثابت فی الذمۃ واجب الاداء والوجوب بحکم شرعی ۔

**ترجمہ** :- او حکم بہ وی دا معطوف دے پہ قول ؐ ماتن وصفًا باندی او دھغہ مقابل دے، یعنی جائز دہ، چہ د غہ معنی د حکم شرعی وی او جامع د بین الفرع والاصل وی لکہ چہ روایت کړے شوے دے، چہ یو ہ ښځہ راغلہ نبی علیہ السلام تہ او وئیلے ورتہ وئیل چہ مُما پلار باندی حج لازم شوے دے او ھغہ د پرے پوہ دے، ځان پسو رانی باندی لښتی ټینکولے ایا ما دپارہ جائز دے چہ د ھغہ طرف نہ حج ادا کړمہ، نبی علیہ السلام ورتہ وفرمائیل چہ ما تہ خبر راکړہ کہ چرتہ ستا پہ پلار باندی قرض وے او تا ھغہ اداء کړے وے نو ستانہ بہ ھغہ ښتہ قبلیدے نو ھغہ دیل چہ ولے نہ، پس نبی علیہ السلام وفرمائیل چہ د اللہ قرض زیات حقدار دے، پہ قبلولو سرہ پس نبی علیہ السلام قیاس کړو حج لرہ پہ قرض د بندہ کانو باندی او ھغہ معنی چہ جمع راوستو نکی دہ، پہ مینځ د دواړو کښی ھغہ قرض دے، او دا عبارت د ھغہ حق نہ چہ ثابت دی پہ ذمّہ باندی او ادا کول ئے واجب دی او وجوب یو شرعی حکم دے،

**تشریح** :- حضرت ماتن ؒ فرمائی چہ د غہ معنی چہ علم وی پہ حکم باندی یعنی علت دے دا یہ حکم وی شارح ؒ فرمائی چہ عبلہ رت د بتن حکمًا عطف دے پہ وصف باندی او ھغہ مقابل دے یعنی د ھغہ قسم نہ دے د ماقبل پہ شان بیا چہ حکم وی نو حکم شرعی بہ وی او جامع بہ وی فرع او اصل لرہ، لکہ یو ہ ښځہ راغلہ نبی علیہ السلام تہ ئے وئیل چہ یا رسول اللہ ؐ مُما پہ پلار حج لازم شوے دے خو ھغہ بوہ دے او پہ سو رلئی باندی ځان لښتی ټینکو لے یعنی د سفر طاقت نہ لری نو آیا مالرہ دا جائز دی چہ د ھغہ طرف نہ حج ادا کړمہ، نبی علیہ السلام ورتہ وفرمائیل چہ کہ ستا پہ پلار قرض دے نو کہ تا ادا کړے وے مالک بہ تانہ، نہ قبلو لے د غہ شان حج ھم د اللہ یو قرض دے ستا پہ پلار باندی ئے، لہٰذا د ا د ھغہ قرض د بندہ نہ زیات د قبلو لو حقدار دے مطلب

داچه تانه اجازت دے، اودَ پلار وَطرف نه حج اداکولے شی اوس دلته کښی نبی علیه السلام حج لره په قرض دبنده کانو باندی قیاس کړلو، علت جامع په فرع یعنی حج اوپه اصل یعنی عبادو کښی هغه قرض دے، اودقرض معنی وه، هغه حق چه ثابت وی په ذمه باندی اوادا کول ئے واجب وی، او وجوب چونکه شرعی حکم دے نو علت دلته کښی یوحکم شرعی وگرځیدلو،

وفرداً وعدداً الظاهر انه ایضا تقسیم للوصف الفرع کالعلة بالتعدد وحده والجنس وحده لحرمة النسئ والوصف العدد کالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسماً وحکماً لاشبهة فی انه مقابل للوصف وان قوله لان مآ وعارضاً لاشك فی انه قسم للوصف واما الجلی والخفی وکذا الفرع والعدد فقد اوردہ علی سبیل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالاً الا فی قسم الوصف وقد یسمی المعنی الجامع الوصف مطلقا فی عرفهم سواء کان وصفا او اسما وحکما علی ما سیاتی و هذا کله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ۱۲

**ترجمہ** ۔ اویا به فرد وی اویا به عدد وی، ظاهره داده چه داتقسیم هم دوصف دے پس وصف فرد لکه علت په قدر سره یوازی اوپه جنس سره یوازی، دحرمت دنسیئ (تاخیر) دپاره اووصف عدد لکه قدر سره دجنس نه علت دے دحرمت دتفاضل دپاره، اوحاصل داچه قول دماتنؒ اسماً وحکماً بلاشبه مقابل دوصف دی، اودقول دماتنؒ چه لان مآ وعارضاً دے بلاشکه دوصف اقسام وی، اوهرچه جلی وخفی اودغه شان فرد اوعدد دے، نو دا ماتنؒ راوړی دمقابله اوتداخل په طور باندی اوظاهره داده چه داهم دوصف اقسام دی ځکه وی دپاره مونږ نه مثالونه، ندی مونده لی، مګر صرف په قسم وصف کښی اوپه تحقیق سره مسمّی دے هغه معنی جامع په وصف سره په عرف دا صولیینو کښی علی الاطلاق برابره ښکاره ده که دغه معنی جامع وصف وی، که اسم وی اوکه حکم وی، بناء په هغ چه زمونږ راشی اودا

تول دَ مخر الاسلام دتفنن وجه ده او خلق د هغه تابعدارۍ،

**تشریح** :- حضرت ماتنؒ بل تقسیم دوصف کوی یعنی چه هغه عَلَم دی په حکم باندی او وصف وی لږدا وصف به کله فرد وی او کله به عدد وی دفرد دا معنی چه مؤلف او مرکب فی الاجزا او به نه وی او عدد دا معنی چه مرکب وی دلږو متعدّده نه، دَ وصف فرد مثال لکه یوازی قدر علت واقع شی، یاپوازی جنس علت واقع شی، مثلاً یو صاع حنطه یو صاع باندی په قرض سره وړکول او تاخیر سره وړکول هم نه وی خُکه چه دلته کتبی که صرف جنس واخلی یعنی حنطه نو حنطه سره وړکول او تاخیر سره وړکول دَ نسیئ په طریقے سره دا حرام دی، او که صرف قدر واخلی نو حنطه چونکه قلیل خیزدے او قلیل په قلیل سره په طریقے دشئی وړکول دا جائز نه دی، اووَ صف عدد مثال لکه قدر سره دجنس نه علت دے، دحرمت دتفاضل د پاره یعنی چه قدر هم یوی او جنس هم یوی نو تفاضل په کتبی حرام دے، مثلاً یو صاع حنطه په دوه صاعو سره نو دلته کتبی قدر هم یو دے، خُکه حنطه قلیل خیز دے، او جنس هم یو دے، خُکه دواړه وطرفه حنطه دی نو قدر سره دجنس نه علت واقع دے دَحرمت دتفاضل دپاره،

شارحؒ فرمائی چه دَ ماتنؒ دکلام حاصل داچه وه هُ قول اسمًا او حکمًا خو دوصف مقابل وی او دهغه اقسام نه دی په دی کتبی څه شبه نشته دے، او قول دلازمًا او عارضًا وی نو دی کتبی څه شک نشته دے چه دا واړه دوصف اقسام دی، او هرچه دده قول جلیا وخفیا دے او فرداً او عدداً دے، لکه چه دائے اقسام وی او عدداً او فرداً چونکه دحکمانه بعد کتبی ذکر دی نو دا اسی بشکاری چه دوصف مقابل وی او دهغه اقسام نه دی لیکن ظاهره داده چه هم دَ وصف اقسام دی خُکه مونږه دجلی او خفی او عدد او فرد وه پاره صرف دوصف په اقسامو کتبی مثالونه موندلی دی بل چا کتبی نه، او بل دا چه دا صولیینو په اصطلاح کتبی اصل حیثیت هم صرف دوصف دے، خُکه دوی هغه معنی لری چه په ما بین د فرع او اصل کتبی جمع کولَے وی نو هغه لره چه وصف سره مسمّی کوی برابره خبره ده که دغه معنی جامع وحکم نه وی او که دوصف نه وی او که دا اسم نه وی دوی بیان به ډ ر راتلی، شارحؒ فرمائی چه دا تولے خبری یعنی دعلت تقسیم وصف، اسم او حکم ته کول دفخر الاسلام تفنن دے او خلق هم دهغه تابعداری کوی، تفنن دیته وائی چه ایراد دمعنی واحد وکړی په عبارت مختلفه سره نو هم یو معنی ده چه هغه

علّت جامع دہ کلمہ قرینہ تعبیر پہ وصف سرہ کوی او کلہ پہ اسم سرہ او کلہ پہ حکم سرہ فافہم۔

ویجوز فی النص وغیرہ اذا کان ثابتا بہ ای یجوز ان یکون ذلک والمعنی منصوصا فی النص کالطواف فی سور الطہرۃ وان یکون فی غیر النص ولکن ثابتا بہ کالامثال التی مرت الآن ثم شرع فی بیان ما یعلم بہ ان ہذا الوصف وصف دون غیرہ فقال ودلالۃ کون الوصف علۃ صلاحہ وعدالتہ فان الوصف فی القیاس بمنزلۃ الشاہد فی الدعوی فکما یشترط فی الشاہد المقبول ان یکون صالحا وعادلا فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاہد لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالۃ فکذا فی الوصف ۱۲

**ترجمہ**:۔ او جائزہ دہ چہ دغہ معنی پہ نص کښی موجودہ وی لکہ طواف پہ سورۂ ھرّہ کښی او یا پہ نصّ کښی موجودہ نہ وی، لیکن ثابتہ وی پہ نصّ سرہ لکہ ھغہ امثلہ چہ کوم تیر شول، بیا ماتن شروع وکړلہ پہ بیان د ھغہ څیز کښی چہ پہ ھغہ سرہ پتہ ښکاره کیږی چہ دا وصف، وصف دے، او دینہ ما سوی نہ دے، پس فرمائی چہ او دلیل موجودوی، چہ دا وصف د علت والی صلاحیّت لری او عدالت پہ کښی شتہ ځکہ وصف پہ قیاس کښی تہ مثل شاہد دے، پہ دعوی کښی پس څرنګہ چہ پہ شاہد کښی د مقبولیت دپارہ دا ضروری دہ چہ صالح پہ وی، او عادل پہ وی، د غہ شان وصف کښی ھم دہ، او لکہ څرنګہ چہ پہ شاہد کښی عمل جائز نہ دے، د صلاحیت نہ وراندی، او واجب نہ دے، وراندی د عدالت نہ، د غہ شان خبرہ وصف کښی ھم دہ،

**تشریح**:۔ کومہ معنی چہ عَلَم وی پہ حکم باندی او علت وی دا بہ کلہ پہ نصّ کښی صراحۃً موجودہ او مذکورہ وی، لکہ طواف چہ صراحۃً مذکور دے، پہ نصّ کښی او دا علت دے دپارہ د طہارت د سور الھرّۃ او یا بہ صراحۃً پہ نصّ کښی ذکر نہ وی، بلکہ پہ غیر کښی پہ سورۂ وی لکہ وراندی مثال تیر شو چہ نهی د بیع دابق نہ وی وجہ نہ ښکاره وہ، چہ دلتہ کښی بائع د تسلیم د عبد نہ عاجزہ دے، لہٰذا چہ د مبیع یعنی عبد تسلیم رانشی نو بیع بہ د کوم خایہ ښکاشی، ځکہ بیع خو مبادلۃ المال بالمال ترڅو چہ دلتہ پہ نصّ کښی صراحۃً وصف

یعنی علت چه عجز عن التسلیم اگر که ذکر نه ده ے ، لیکن نص یه اقتضاءً او ضرورةً دلالت کوی او کوم
څیز چه یه اقتضاء د نص سره ثابت وی نو هغه ثابت کالنص وی ،

بیا شارح رح فرمائی چه ماتن رح اوس دا خبره بیانوی چه یه کوم څیز سره به د وصف یعنی معرف
ما څه چه دا وصف هم وصف یعنی علت وے ، او دا نه وے ، نو فرمائی چه یو داسی دلیل پکار
دے ، (دا مولفه د لفظ د دلالة معنی کوی ، حکه دلالة مصدر مبنی للفاعل وے ، یعنی الدلیل)
چه هغه یه وی دلالت وکړی چه دا وصف د علت والی صلاحیت لری ، او د هغه کښی عدالت هم موجود
دے ، شارح رح وجه بیانوی نو فرمائی چه د صلاحیت او عدالت نه حکه لابد دی ده چه علت
یه قیاس کښی داسی مرتبه لری لکه یه دعوه کښی گواه او گواه کښی دگواهی صلاحیت او
عدالت ضروری دے که صالح دی دگواهی پاره او عدالت یه کښی نه وی نو قاضی لره جائز نده چه
ده گواهی قبلوی او که نه او که عدالت هم یه کښی وی نو یه قاضی د دغه گواهی منل بیا واجبی ،
او نه شاذ خبره یه ، وضو یعنی علت کښی هم دهکه صرف صلاحیت وی نو مجتهد لره دا منل او قیاس
یه ثابتول جائز دی او که نه عدالت هم وی یه کښی نو بیا یه قیاس کول واجب دی ،

ثم بین معنی الصلاح والعدالة علی غیر ترتیب اللفظ فبدأ اولاً بذکر العدالة بقوله بظهور اثره فی جنس الحکم المعلل به ای بان ظهر اثر الوصف فی جنس الحکم المعلل به من خارج قبل القیاس وان اظهر اثره فی عین ذلک الحکم المعلل به منه فبالطریق الاولی وجملة ترقی الی اربعة انواع الاول ان یظهر اثر عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم وهو متفق علیه کاثر عین الطواف فی عین سور الهرة والثانی ان یظهر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکره المصنف رح کاصغر ظهر تاثیره فی جنس حکم النکاح وهو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح والثالث ان یوثر جنسه فی عین ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوٰة والمکثرة بعذر الاغماء فان الجنس الاغماء وهو الجنون والحیض تاثیر فی عین اسقاط الصلوٰة والرابع ما ظهر اثر جنسه ذلک الحکم کاسقاط الصلوٰة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثیر فی جنس سقوط الصلوٰة وهو سقوط الرکعتین وهذه الاقسام کلها مقبولة وقد اطال الکلام فیها صاحب التوضیح ،

ترجمہ :- بیا مصنف رح د صلاح او د عدالت د معنی بیان کوی خو اجمال

پہ ترتیب سرہ نہ دی وجہ نہ اوّلاً شروع کوی پہ ذکر د عدالت سرہ پہ خپل دی قول سرہ چہ بظہور اثرہ الخ یعنی چہ ظاہر بنی بہ اثر د وصف پہ جنس د حکم معلل بہ کنبی یعنی پہ دی شان چہ ظاہرشی اثر د وصف پہ جنس د حکم معلل پہ کنبی د خلاص نہ وراندی د قیاس نہ اوکہ چرتہ اثر ظاہرشی د وصف پہ عین د غہ حکم کنبی لویباخو عدل ما اغلو پہ طریقہ اولی سرہ او جملہ د عدل د وصف ارتقاء کوی پہ طرف د خلو را قسامویا ندی اوّل دا چہ اثر د عین وصف ظاہرشی پہ عین د غہ حکم کنبی او دا متفق علیہ دے، لکہ اثر د عین طواف پہ عین جونبہ د پیشو کنبی او دویم دا چہ اثر د عین وصف پہ جنس د حکم معلل بہ کنبی ظاہرشی او دا ہغہ قسم دے، کوم چہ مصنفؒ ذکر کړے دے لکہ صغر یعنی د وړوکو چہ ظاہرشوے دے تاثیر د د پہ جنس د حکم د نکاح کنبی چہ ہغہ ولایت د مال دے پارہ د ولی پس د غہ شان پہ ولایت د نکاح کنبی او دویم ہغہ چہ اثر د جنس د وصف ظاہرشی پہ عین د غہ حکم کنبی لکہ اسقاط د قضا صوم نہ او د مکثر پہ عذر د اغماء یعنی بے ہوشی سرہ حکم د جنس د اغماء چہ ہغہ جنون او حیض تاثیر لری، پہ عین اسقاط د صلوٰۃ کنبی او خلورم ہغہ چہ اثر لری جنس د وصف پہ جنس د حکم معلل بہ کنبی لکہ اسقاط د صوم نہ د حائضہ نہ حکم د جنس د حیض چہ ہغہ مشقت د سفر دے، تاثیر لری پہ جنس د سقوط د صوم نہ کنبی چہ ہغہ سقوط د دوہ رکعتو دے، د مسافر نہ، او دا اقسام قول مقبول دی او پہ دی کنبی صاحب توضیح چیرو بر د کلام کړے دے،

**تشریح:** حضرت ماتنؒ د عدالت د وصف بیان کوی بنیاد شارح د عدالت تقسیم اقسام اربعہ ته کړے دے، او ہغہ دا چہ عدالت د وصف پہ خلو قسمہ دے اوّل دا چہ اثر د عینؒ د بنکارہ شی پہ عین حکم معلل بہ کنبی لکہ پہ نصّ کنبی د طہارت د سورہ المائدۃ علت د طواف شوے شوے دے، دویم دا چہ اثر د عین د وصف بنکارہ شی پہ جنس د حکم معلل بہ کنبی لکہ صغر د باکرہ د علت دے د ولایت النکاح د پارہ یعنی صغیرہ باکرہ باندی عند الاحناف چہ ولی لری د نکاح ولایت حاصل دے، نو علت د ولرہ صغر دے حکم چہ ولی د دی پہ مال باندی ولایت ہم د صغر د وجہ نہ حاصل دے، نو د ولایت المال د جنس نہ ولایت النکاح دے لہٰذا د د ولایت النکاح علت بہ ہم صغر وی او دریم دا چہ اثر د جنس د وصف ظاہرشی پہ عین حکم معلل بہ کنبی لکہ د جنون د وجہ نہ سقوط د صلوٰۃ د راجی د عبد نہ نو د اغماء

چه داد جلس د جنون څخه ده دی وجه نه به هم سقوط راځی او څلوم قسم چه اثر د جنی د وصف ظاهر شی په جلس د حکم معلل به کښی لکه د سفر د مشقت دوجه نه سقوط د رکعتینو راځی نو د جنس د سفر نه حیض هم دے، ځکه دی کښی هم مشقت دے نو په دی سره سقوط د پوره مونځ راغلو چه پوره مونځ ساقط کیدل د جنس د سقوط د رکعتینو نه دے،

حاصل داچه عند الاحناف علت اره اعتبار بالتاثیر دے که تاثیر لری معتبر ورنه نه

وحید الله حقانی اکوړوی
فاضل حقانیه اکوړه خټک
مدرس تعلیم القرآن پشاور

ثم ذکر معنی الصلاح فقال ونعنی بصلاح الوصف ملاءمته وهی ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تکون علة وهذا المجتهد موافقه لعلة استنبط بها النبی والصحابة والتابعون ولا تکون نابیة عنها کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح جمع منکح بمعنی النکاح وقیل جمع منکوحة وهو ضعیف واختلف فی علة ولایة النکاح فعند الشافعی هی البکارة وعندنا هی الصغر وبینهما عموم وخصوص من وجه فالصغیرة یجوز ان تکون بکرا وان تکون ثیبا وکذا البکر یجوز ان تکون صغیرة وان تکون بالغة فالبکر الصغیرة یولی علیها

اتفاقا والثیب البالغة لا یولی علیها عندالشافعیؒ لا عندنا فعندنا للصغر تاثیر فی ولایة النکاح لما یتصل به من العجز اذ الصغیرة عاجزة عن التصرف فی نفسها ومالها ولا تهتدی الیه سبیلا وقد ظهر تاثیره فی ولایة المال بالاتفاق فکذا فی ولایة النکاح فانه ای الصغر مؤثر فی اثبات الولایة مثل تاثیر الطواف فی طهارة سورة البقرة لما یتصل به من الضرورة والحرج فی کثرة المزاولة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذی نقول به فی ولایة النکاح موافق لوصف الطواف الذی قال به النبیؐ فی سور البقرة فی کونهما مفضیا الی الحرج والضرورة فکما ان الطواف فی البقرة صار ضرورة لازمة للطهارة السوری فکذا الصغر فی النکاح صار ضرورة لازمة لولایة النکاح۔

**ترجمہ:۔** بیاما تنؒ د صلاح معنی بیانوی پس فرمائی چه مونږه په صلاح د وصف سره قصد کوو موافقت د وصف او هغه دا چه وصف موافق شی د هغه علل سره کوم چه نقل دی د رسول اللهؐ او د سلفوؒ نه په دی شان چه علت د دی مجتهد موافق وی د هغه علت سره په کوم سره چه استنباط کړے وی نبی علیه السلام او صحابه کرامؓ او تابعینوؒ او د غه وصف لږی نه وی د هغه علت نه، لکه تعلیل زمونږه په صغر سره په ولایت د نکاح کښی جمع د منځ ده، په معنی د نکاح سره چا ویلے وی چه جمع د منکوحة ده خو دا ضعیف خبره ده او اختلاف کړے شوے دے، په علت د ولایت د نکاح کښی، پس د امام شافعیؒ په نزد باندی بکارت دے، او زمونږه په نزد باندی صغر دے، او په دوارو کښی د عموم خصوص من وجه نسبت دے، پس صغیره جائزه ده، چه باکره وی، او ثیبه وی او د غه شان باکره جائزه چه صغیره وی، او یا بالغه وی، پس په باکره صغیره باندی خو بالاتفاق ولایت د ولی حاصل دے، او په ثیبه بالغه باندی بالاتفاق ولایت نه دے حاصل د ولی، او په ثیبه صغیره باندی عندنا ولایت حاصل دے عنده نه دے حاصل، او په باکره بالغه باندی عندنا حاصل نه دے، او په نزد امام شافعیؒ ولایت حاصل دے، پس زمونږه په نزد باندی صغر لره تاثیر شته دے، په ولایت د نکاح کښی د هغه څیز په وجه چه کوم متصل کبیری په دی صغر پوری چه هغه عجز دے، حکه صغیره

ءاجزه وی خپل نفس اومال کښی د تصرّف کولو نه او دی ته صحیح لاس نه معلومیږی پطرف د تصرّف باندی او په تحقیق سره اثر د صغر ظاهر شوے دے په ولایت د مال کښی بالاتفاق پس دغه شان په ولایت د نکاح کښی به هم حاصل وی، ځکه چه د اصغر مؤثر دے په اثبات د ولایت کښی په مثل د تاثیر د طواف باندی په طهارت د جوړه د هڅه کښی، د هغه ضرورت په بناء چه کوم په دی طواف پوری متّصل کیږی، او د حرج په بناء په کثرت مذاولة یعنی ستاسو کښی او په رات لوکښی، پس حاصل دا چه وصف د صغر چه مونږه په هغے باندی قول کړے په ولایت د نکاح کښی، دا موافق دے، د هغه وصف د طواف سره په کوم باندی چه نبی علیه السلام قول کړے دے په کون د صغر او د طواف کښی چه د دواړه مفضی کوی په طرف د حرج او ضرورت باندی، پس لکه څرنګه چه طواف په هڅه کښی یولازمی ضرورت کړ ځیدلے دے، د طهارت د جوړه د هڅه د پاره د غه شان صغر هم یولازمی ضرورت کړ ځیدلے دے په ولایت د نکاح کښی۔

**تشریح** ۱۔ ماتن رح د صلاح د وصف بیان کوی، فرمائی چه د صلاح د وصف معنی دا چه وصف یعنی علّت به موافق وی د هغه علّت سره کوم علّت سره چه نبی علیه السّلام او صحابه کرام رض او تابعین رح استنباط کړے وی، وجه دا ده چه په قیاس کښی د وصف اعتبار مونږه د علت په طور د یو شرعی حکم د پاره کوو، او دا په شرع سره معلومیږی مطلب دا چه کوم علّت سره مجتهد استنباط کړے وی، لکه مونږه چه علّت نسو صغر لره په ولایت د نکاح کښی (منا کح یا جمع د منکح د د نکاح په معنی سره او یا د منکوحة جمع ده، ماتن رح فرمائی چه څوک د منکوحة جمع مناکح گنړی نو دا ضعیف قول دے، محشی رح د ضعف د وجهی لیکلی دی، او دا چه مناکح که د منکوحة جمع شی نو مناکح بروزن مفاعیل به شی، او دلته کښی مناکح دے نو یا حذف د یا په مناکح کښی پس د کاف نه دا شاز دے، مناکح به ځکه راځی چه منکوحة کښی د کاف نه پس کوم واو دے نو دا به د حرفی قاعدے موافق بدل شی په یا یا باندی ځکه په مفاعیل وزن کښی به دا واو او بعد الکسره راشی، او واو ساکن بعد الکسره بدلیږی په یا یا باندی، بلکه وجه د شذوذ دا چه د منکوحة یعنی اسم مفعول وزن جمع په بروزن د مناکح باندی یعنی مفاعیل باندی مسموع نه دے په کلام د عربو کښی۔ بیا په علّت د ولایت د نکاح کښی یعنی چه ولی لره په صغیره باندی په نکاح باندی ولایت حاصلیږی دی د پاره څه علت دے

آیا صغره ده اوکه بکروی اورد شافعی رحمة الله علیه فرمائی چه دَولایت د نکاح دپاره علت په صغیره باندی بکروی اواحناف وائی چه بکر نه وی بلکه صغروی یعنی صغیره باندی دی وجه نه ولی لره د نکاح ولایت حاصل وی چه وړه وی، په صغر اوپه بکر کښی دعموم خصوص من وجه نسبت وی اودانسبت دری مادی غواړی یوه ماده اجتماعی یعنی چه هم صغر وی اوهم بکروی اودوه مادی افتراقی یعنی چه صغروی بکر نه وی، اویکروی صغره نه وی، پس ماده اجتماعی داچه هم صغیره وی اوهم باکره وی، اداماده افتراقی د صغر جانب نه داچه صغیره وی، اوباکره نه وی بلکه ثیبه وی حُکه چه صغیره دَ بکر او ثیبّ والی دواړو سره جمع کیدے شی، اوماده افتراقی د جانبه دَبکر نه داچه باکره وی اوصغیره نه وی، بلکه بالغه وی، پس کومه چه ماده اتفاقی ده، یعنی چه هم باکره وی اوهم صغیره وی، نوپه نزد دَ امام شافعیؒ اوامام ابوحنیفهؒ دواړو په ولایت حاصل دے، د نکاح دَولی دپاره او چه ثیبه وی اوبالغه وی نوبالاتفاق ولایت په ولی نه دے حاصل، حُکه چه نه صغر شته اونه بکر شته نوددواړو په نزد چه کوم علت دے هغه نشته، اوچه باکره وی اوبالغه وی نوپه نزد امام شافعیؒ ولی لره ولایت حاصل دے، حُکه بکر شته دے، اوزمونږ په نزد نه حُکه چه صغر نشته دے، اوچه صغیره وی اوهم ثیبه وی نوزمونږ په نزد ولایت ولی لره حاصل دے، حُکه صغر شته دے اوپه نزد دَامام شافعیؒ حاصل نه دے، حُکه بکر نشته دے پس زمونږ په نزد باندی صغر لره تاثیر حاصل دے، په ولایت د نکاح کښی حُکه پرے دی، صغر پوری مجمز متعلق کیږی وجه داده چه صغیره په خپل نفس اومال کښی د تصرّف کولو نه عاجزه وی، اودی ته صحیح لاس نه معلومیږی، یعنی په خپل نفس اومال کښی صحیح طریقی سره تصرف نشی کولے، پس دی صغر لره تاثیر حاصل دے، په شل د تاثیر د طواف باندی حُکه چه طواف علت گرځیدلے دے، د طهارت دجوتو د پښو پاره په حدیث سره او طواف لره چه تاثیر حاصل دے بصرف د ضرورت په بناء باندی اوهغه داچه پښو ویره تلونکی راتلونکی وی کوم تر او واسطه وسره ویره زیاتره ناپاکی، لهٰذا د دی د جوتو په نجس کیدلو کښی حرج دے، دی وجه نه د دی جوتو پاکه ده، پس حاصل داچه د دی جوتو پاکه او طاهره گرځول د ضرورت په بناء دی نو طواف هرڅه علت وگرځیدلو د غه ضرورت دوجهی نه د غه شان صغر د صغیره هم علت د ولایت د نکاح وگرځیدلو، د ضرورت په بناء باندی

لپس پہ حدیث کنبی چہ دسورا لبھرہ وطہارت دپارہ کوم علت نبی علیہ السلام بیان کړے چہ ھغہ طواف دے، دی سرہ صغیر موافق وگرځید لو کوم چہ علت د ولایت فی النکاح موبزہ بیان کړے دے ځکہ دوارہ مفضی دی حرج او ضرورۃ تہ، لپس کوم وصف چہ زموبزہ اھل اجتہاد بطور علت معتبر کړو ھغہ موافق وگرځید لو د علت شرعی سرہ یعنی د ھغہ علت سرہ چہ پہ کوم سرہ استنباط کړے و د نبی علیہ السلام،

دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته اے دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالة وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دون الحكم مع الوصف وجودا وعداما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معنا فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عند نا مالم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم وان دخل له في علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ۔

ترجمہ:۔ ماسوئ مطرد پہ دا متعلق دے، پہ قول د ماتن صلاحہ وعدالتہ پورې ای دلیل کون الوصف علۃ صلاحہ وعدالۃ وھو المسمی بالموثریۃ یعنی دلیل پہ کون د وصف باندې چہ علت دے، او صلاحیت او عدالت لرې کوم چہ مسمی دے پہ موثریت سرہ نہ اطراد کوم چہ مسمی دے، پہ طردیت سرہ او معنی د اطراد حکم دوران د حکم دے سرہ د وصف نہ وجوداً او عداما او یا صرف د وجوداً او دائے ځکہ ویل چہ دوی مختلف دی پہ معنی د دوران د حکم کښې لپس چا ویلی دی چہ وجود د حکم دے، پہ وخت د وجود د وصف کښې او عدم د وصف دے، پہ وخت د عدم د وصف کښې او کدھ ھم تقدیر د داخلی نو ھغہ زموبزہ پہ نزد باندې حجت نہ دے، ترڅو پورې چہ تاثیر د وصف ظاھر نہ شی، ځکہ کلہ چہ وجود اتفاقی ھم راځی، لکہ پہ وجود د حکم کښې پہ وخت د شرط کښې لپس دا دلالت نہ کوی پہ کون د وصف باندې چہ دا د علت دی او عدم لرہ علتیت د شئ کښې تاثیر نہ دے، بدیہی طور باندې او داچې نکہ ظاھر دے، دی وجہ نہ وی تہ ماتن د راندی والے ونہ کړو،

تشریح:- شارحؒ فرمائی چه قولهٗ ماتنؒ داسر بوطدے پہ ماقبل قول پوری تقدیر شارحؒ ایستے دے، ماتن پہ دی سرہ ردّ کوی پہ هغہ چا باندی چہ څوک قول کوی پہ اطراد باندی اطراد معنی وہ دوران دحکم یعنی حکم دائر وی وجوداً او عدماً پہ علت باندی یعنی کہ علت وی حکم بہ هم وی او حکم دائر نہ وی پہ عدم دعلت باندی یعنی دا نہ چہ علت نہ وی حکم بہ هم نہ وی، دوی ملا ئمت او موافقت دعلت دحکم سرہ ضروری نہ کنړی لکہ چہ ماتنؒ پہ قول کښے دے، وملا ئمتہ الخ

شارحؒ فرمائی چہ ماتنؒ وجوداً وعدماً اووجوداً فقط دی وجہ نہ ویل چہ دوی خپل منځ کښے هم مختلف شوی دی پہ دوران کښے دغہ اختلاف مونږہ ذکر کړو، شارحؒ وائی چہ زمونږہ پہ نزد باندی پہ مذکورہ قولونو کښے یو هم حجت نہ دے، تر څو چہ داخبرہ نہ وی ظاهرہ شوی، چہ وصف لرہ تاثیر یہ وجود دحکم کښے شتہ یعنی چہ ظاهر شی داسی یو دلیل چہ شارحؒ دا وصف علت موثرہ پہ دی حکم کښے گرځوے دے، وچہ دا وہ چہ کلہ وجود دحکم بدون العلة اتفاقی هم وی لکہ ان دعلت الدخان ثبت قطعاً نو عند دخول الدار شبحہ طلاق شوہ سرہ دوینہ چہ دخول الدار علت نہ دے، بلکہ شرط دے، لهذا دا ضروری نہ وہ چہ خامخا وصف موجود وی، نو دا وصف پہ دغہ حکم دپارہ علت وی، اوچونکہ عدم لرہ دخل لښتہ دلو څیز پہ علت والی کښے بالبداهة حکم چہ لو څیز پہ څیله معدوم وی هغہ بہ دبل څہ علت وگرځی حکہ علت موثر وی او معدوم کښے تاثیر دکوم څایہ راغلو، تاثیر کول یو وجودی صفت دے تقاضا موجود دموصوف کوی والمعدوم لیس بشئی دی وجہ نہ ماتن دیتہ څہ تعرض ونہ کړو اوصرف پہ لاندے الوجوہ باندی اکتفا وکړہ،

---

ومثله التعليل بالنفي اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع فى بعض النسخ قوله ومن جنسه لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه اخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفى العلة دالا على نفى الحكم كقول الشافعيؒ فى النكاح اى فى عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد فى اثباته من ان

یکونا رجلین او رجل وامرأتین وعند نا لیس لعدم المالیة تاثیر فی عدم صحة بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هی کونه مما لا یسقط بشبهة لا کونه مالا بخلاف الحدود والقصاص فانها لا یثبت بشهادة النساء قط والبضع وان کان مالا فی درجة من المال بدلیل ثبوته بالهزل الذی لا یثبت به المال فلما کان المال یثبت بشهادة النساء فبالاولی ان یثبت بها النکاح ۞

**ترجمہ:-** او پہ مثل دی باندی تعلیل دے، پہ سبب د نفی سرہ یعنی پہ مثل د اطراد پہ عدم صلاحیت کښی د پارہ د دلیل تعلیل بالنفی دے، او بعض نسخو کښی د اقول واقع دے و من جنسه یعنی د جنس د اطراد نه وجه دا، چه د عدم انتها ته رسیدل نه منع کوی، چه حکم موجود شی پہ بله وجه سره ځکه حکم کله ثابتیږی پہ مختلف علتونو سره، لیکن نه لازم میږی، د انتفاء د علت ما نه انتفاء د جمیع علتونو د نیا نه تر دی چه نفی د علت و دلیل وکړی پہ نفی د حکم باندی لکه قول د شافعیؒ پہ نکاح کښی یعنی پہ عدم انعقاد د نکاح کښی، پہ شهادت د نساء سره، سره د سړو نه ځکه چه نکاح مال نه دے، او کوم یو شی چه مال نه وی هغه به نه منعقد کیږی، پہ شهادت د نساء یعنی پښځو سره، هغه د سړو نه لیکن لا بدی ده پہ اثبات د نکاح کښی د دوه سړو نه، نه د اچه یو سړے او دوه پښځی وی ولا د ړ و نه پہ نزد د باندی، عدم مالیت لره تاثیر نشته دے، پہ عدم صحت د نکاح کښی پہ شهادت د نساء سره، ځکه علت د صحت د شهادت د نساء دا دے، چه نکاح نه ساقطیږی، پہ شبهه سره نه د اچه نکاح به مال وی، پہ خلاف د حدودو او قصاص باندی ځکه دا د هغه قبیل نه دی چه شبهاتو سره ساقطیږی، ځکه د دی ثبوت پہ شهادت د نسا و سړو بالکل نه راځی، او بله د اچه نکاح د مال نه پہ کمه مرتبه کښی ده، دلیل پہ د اچه نکاح پہ کې سره هم ثابتیږی، او پہ دی سره مال نه ثابتیږی، پس هر کله چه مال و نښځو پہ شهادت سره ثابتیږی، نو نکاح خو بہ پہ طریقه اولی سره ثابتیږی،

**تشریح:-** ماتنؒ د اطراد پو مثال بیانوی چه هغه تعلیل بالنفی دے، تعلیل بالنفی د اصلی چه تر دلیل و نیسی پہ نفی د علت سره پہ نفی د حکم باندی، شارحؒ وائی چه بعض نسخو کښی د مثل پہ ځای من جنسه راغلے دے، یعنی د جنس د اطراد نه تعلیل بالنص هم دے، تعلیل

بالنّفی باطل دے، حُکمہ چہ باوجود دَکوشش نہ دیو علت نہ موجود یدل او ھغہ معدوم کیدلے دی دلیل نہ دے، چہ حکم بہ دَسرہ نہ موجودیږی نہ حُکمہ دیو حکم دپارہ مختلف علتونہ کیدلے شی نو دا ضروری نہ دہ چہ دیو علت پہ نفی سرہ دکل علتونفی راشی حُکمہ پہ بل علت سرہ موجود وگرځی، دی مثال بیامامتؓ وړکړے دے او ھغہ داچہ نکاح نہ منعقدکیږی پہ شہادت اوگواھی دیو سړي او دوہ ښځو سرہ، دلیل دا وائی چہ نکاح مال نہ دے، اوکوم شیز چہ مال نہ وی ھغہ بہ نہ منعقدکیږی، پہ شہادت دسړی او دامرأتینو سرہ دی وجہ نہ نکاح بہ ھم نہ منعقدکیږی، نو امام شافعیؒ عدم مال لرہ علت موثرہ گرځولے دے، پہ عدم انعقاد شہادت دیو سړي او دوہ ښځو کښی، دا تعلیل بالنفی دے، یعنی چہ نکاح مال نہ دے، نو لیس نہ بہ منعقدکیږی پہ شہادت مذکورہ سرہ، زمونږہ احنافو پہ نزد باندی عدم مال لرہ تاثیر نشتہ دے، پہ عدم صحت دنکاح کښی پہ شہادت دیو سړي او دوہ ښځو سرہ یعنی دا نہ چہ نکاح مال نہ دے، نو پہ شہادت مذکورہ سرہ بہ نہ منعقدکیږی، بلکہ زمونږ پہ نزد باندی دنکاح دصحت دپارہ شرط پہ شہادت مذکور سرہ دادے چہ نکاح یو داسی شیز دے چہ پہ شبہ سرمے سقوط نہ راځی او دښځو پہ گواھی کښی اگرچہ دشبہ وجود شتہ لیکن دینہ باوجود نکاح بہ نہ ساقطکیږی، دا نہ چہ نکاح بہ مال وی، یعنی دښځو پہ شہادت سرہ دنکاح دمنعقد والی شرط دنکاح مال والے نہ دے، بلکہ دنکاح کیدل دی دھغہ قبیل نہ چہ پہ شبہ سرمے سقوط نہ راځی، نو دیو علت پہ انتفاء سرہ چہ ھغہ کون دنکاح مال کیدل وو، انتفاء دَصحت دَ شہادت دنسړو راغلہ بلکہ بل علت سرہ وجود راغلو چہ ھغہ کون دنکاح دے، دھغہ قبیل نہ چہ سقوطے پہ شبہ سرہ نہ راځی، بل داچہ نکاح دمال نہ پہ کمہ دی چہ کښی دہ حُکمہ نکاح پہ کپ شپ سرہ ھم منعقدکیږی، حُکمہ نبی علیہ السلام فرمائی چہ ثلاث جدھن جدوھزلھن جد النکاح والطلاق والعتاق درے خیزونہ دی، چہ رشتیا ئے راشتیادی او تہ قے ئے ھم رشتیادی، چہ ھغہ نکاح او طلاق او عتاق دے، نو ھر کلا چہ دَ مال ثبوت پہ شہادت دیو سړي او دوہ ښځو سرہ راځی نو نکاح ثبوت خو پہ طریقہ اولی سرہ راځی، حُکہ نکاح دمال نہ کمہ مرتبہ کښی دہ۔

الا ان یکون السبب معینا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعلیل بالنفی ای ۷

یقبل التعلیل بالنفی فی حال من الاحوال الا فی حال کون السبب معینا فان عدمہ یمنع وجود الحکم من وجہ اخر اذ الاوجہ لہ کقولہ محمدؒ فی ولد الغصب انہ لم یضمن لانہ لم یغصب فان من غصب جاریۃ حاملۃ فولدت فی ید الغاصب ثم هلکا لم یضمن قیمۃ الجاریۃ دون الولد لان الغصب انما وقع علی الجاریۃ دون الولد فقد علل محمدؒ ههنا بالنفی بان علۃ الضمان فی هذہ الصورۃ لیست الا الغصب فبانتفائہ ینتفی الضمان ضرورۃ وهکذا قولہ فی المستخرج من البحر کالؤلؤ والعنبر انہ لا خمس فیہ لانہ لم یوجف علیہ المسلمون فان علۃ وجوب خمس الغنیمۃ لیست الا ایجاف المسلمین بالخیل وهو منتف ههنا ۔

**ترجمہ:۔** مگر کہ چرتہ سبب معین وی، دا استثناء مفرغہ دہ، د قول دامامؒ نہ چہ مثلہ التعلیل بالنفی دے، (یو تقدیر د عبارت بہ داسی شی) ای لا یقبل التعلیل بالنفی فی حال من الاحوال الا فی حال کون السبب معینا خکہ عدم د وغہ سبب منع کوی وجود وحکم لرہ بلہ وجہ نہ خکہ حکم لرہ بلہ وجہ نیشتہ دے، لکہ قول دامام محمدؒ پہ ولد الغصب کښی چہ دہ ضمان بہ نہ وی، خکہ دہ غصب نہ دے شوے، پس هغہ چا چہ یو وینځہ حاملہ ئے غصب کړلہ او د غاصب پہ لاس کښی ئے بچے پیدا شو، بیا دواړہ هلاک شول نو صرف د وینځئ قیمت بہ واجب کیږی، نہ د بچی، خکہ غصب پہ وینځی باندی جاری شوے دے نہ پہ ولد باندی، پس دلتہ کښی امام محمدؒ تعلیل بالنفی کړے دے، پہ دی شاہ علتہ د ضمان پہ دی صورت کښی صرف غصب دے، پس د غصب پہ انتفاء سرہ بہ خامخا د ضمان انتفاء سرہ ائی، او د غہ شان د دہ قول پہ هغہ څیز ونو کښی چہ راوتی وی د بحر نہ یعنی کهربا او عنبرو نہ چہ پہ دی کښی خمس نشتہ دے، خکہ پہ وی باندی مسلمانانو لشکر کشی نہ دہ کړی پس د وجوب د خمس د غنیمت د پارہ صرف د مسلمانانو لشکر کشی علت کرځولے دے، پہ اسونو سرہ او هغہ دلتہ کښی منتفی دے،

**تشریح:۔** ماتنؒ د ما قبل قول خپل نہ چہ مثلہ التعلیل بالنفی دے، استثناء کوی، پہ الا ان یکون الخ سرہ شارحؒ د د غہ استثناء تعین وکړو، چہ دا استثناء مفرغہ دہ، پس حاصل د متن دا چہ تعلیل بالنفی د دلیل صلاحیت نہ لری، مگر کہ چرتہ دیو حکم د پارہ یو خاص سبب وی

او دغه حکم وجود صرف په دغه خاص سبب سره راځی، نو په دغه وخت کښی تعلیل بالنفی د دلیل صلاحیت لری، یعنی په انتفاء دغه سبب سره انتفاء د دغه حکم راځی حکه چه د دغه حکم دپاره ماسوئی د دغه سبب نه بله وجه نشته دے او بیائے دوی مثال ذکر کړے دے، او هغه دا چه امام محمد فرمائی که یو سړے یوه وینځه غصب کړی او هغه حامله وی او بچے ئے پیدا شی پرلاس د غصب کونکی کښی او بیا چیرته اد بچے دواړه هلاک شی نو دلته کښی په په غاصب باندی صرف د وینځی د قیمت ضمان لازم کیږی ځکه چه د ضمان د وجوب سبب د وینځی غصب کول دی هلاکت وغیره لهذا غصب چونکه صرف پرې وینځه راغله نه په والد باندی ولی خو بعد کښی پیدا شوے دے، لهذا د بچی ضمان په غاصب باندی نشته دے، د غه شان د یو یو مقام کښی هم تعلیل بالنفی دلیل کړے دے، او هغه داچه کوم شیز مثلاً هیری شوی عنبر شول، د بحر نه راوځی نو په دی کښی خمس نشته دے، (خمس مال غنیمت کښی پنځمه حصه جدا کولو ته وائی چه قرآن کښی دهغے ذکر راغلے دلسے پاری په سړکښی،) وجه داده چه د غنیمت د خمس د پاره سبب د مسلمانانو اسونو وغیره ذریعه سره یه کافرانو باندی لشکر کشی کول دی، او دلته کښی چونکه دالشکر کشی نه ده شوی نو خمس پرهم نه وی،

والاحتجاج باستصحاب الحال عطف علی التعلیل بالنفی ای مثال الاصطاد الاحتجاج باستصحاب الحال فی عدم صلاحیته للدلیل ومعناه طلب صحبة الحال للماضی بان یحکم علی الحال بمثل ما حکم فی الماضی وحاصله ابقاء ما کان علی ما کان بمجرد انه لم یوجد له دلیل مزیل وهو حجة عند الشافعی استدلالا ببقاء الشرائع بعد وفاته ﷺ وعندنا هو لیس بحجة لان المثبت لیس بمبقی فلا یلزم ان یکون الدلیل الذی اوجبه ابتداء فی الزمان الماضی مبقیا له فی زمان الحال لان البقاء عرض حادث غیر الوجود ولا بد له من سبب علی حدة وانما بقاء الشرائع فلقیام الادلة علی کونه خاتم النبیین ولا یبعث بعده احد ینسخها لا بمجرد استصحاب الحال ۱۰

**ترجمہ**:- او حجت نیول پہ استصحاب الحال سرہ دا عطف دے پہ التعلیل بالنفی یا بندی ای مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال فی عدم صلاحیۃ للدلیل او معنی دا استصحاب الحال طلب د صحبت د حال دے د ماضی سرہ پہ دی شان چہ حکم وکړے شی، پہ حال باندی پہ مثل د هغہ حکم کوم چہ پہ ماضی کښی کړے شوے دے او حاصل ئے داچہ د ماکان پہ ماکان سرہ باقی پاتی کول صرف پہ دی بنیاد باندی چہ د ماکان د زائل کولو څخہ دلیل نہ دے، موجود شوے، او دا حجت دے پہ نزد د امام شافعیؒ باندی د استدلال نیولے دے، چہ د نبی علیہ السّلام نہ پس احکام شرعیہ باقی پاتی دی او نن موږ نہ پہ نزد باندی استصحاب الحال حجت نہ دے، حکہ مثبت باقی پاتی کو تکے نہ دی پس نہ لږ مبین دی چہ کوم دلیل حکم لرہ پہ ابتداءً واجب کړے وی، پہ زمانہ د ماضی کښی هغہ د وخت حکم لرہ باقی پاتی کو تکے هم دی، پہ زمانہ حال کښی حکہ بقاء پرحادث عرض دے، د وجود نہ ما سوئی او دی بقاء د پارہ د یو جدا سبب نہ لږ بدی دہ، او هر څہ د احکام شرعیہ بقاء دہ، نو د قیام د هغہ دلائلو پہ بناء کوم چہ د نبی علیہ السّلام پہ آخری نبی کیدلو باندی دال دی، او د هغہ نہ پس بل څوک نہ مبعوث کیږی، چہ د وغہ احکام شرعیہ لرہ منسوخ کړی د وی بقاء صرف پہ استصحاب الحال سرہ نہ دہ مړا غلی،

**تشریح**:- حضرت ماتنؒ داطراد تعلیل بالنفی یو بل مثل بیانوی چہ هغہ استصحاب الحال دے، او غرض د ماتنؒ دا چہ د اطراد پہ شان استصحاب الحال هم د دلیل والی صلاحیت نہ لری، استصحاب الحال د یتہ وائی چہ پہ یو څیز باندی حالاً هغہ حکم د لګولی چہ کوم پہ ماضی کښی لګیدلے د وی، مثلاً یو مائے کښی اوبہ موجود وی، او تاسو د هغے پہ پاک والی باندی بل څہ دلیل موجود نہ وی، او صرف پہ دی بنیاد د پر هغے د پاک والی حکم ولګوی، چہ پہ ماضی کښی پہ دی حکم د پاک والے لګیدلے دے، حکہ اللہ پاک فرمائی و انزلنا من السماء ماءً طهوراً او بقاء د شئ پہ اعتبار د ماکان سرہ د یتہ استصحاب الحال وائی پہ نزد د امام شافعیؒ باندی استصحاب الحال حجت دے هغہ نا نہ دے، د امام شافعیؒ استدلال دا دے چہ د نبی علیہ السّلام نہ پس هغہ احکام شرعیہ چہ کوم د هغہ پہ وړ کښی ثابت وو، او س هم دی، حکہ چہ پہ ماضی کښی دا احکام شرعیہ ثابت وو، او څہ دلیل د زائلے نہ دے موجود لہذا او س هم ثابت دی، احناف رحمہم اللہ تعالیٰ وائی چہ استصحاب الحال حجت نہ دے حکہ چہ کوم

دلیل دیو حکم ثبوت راولی نوده دپاره داضروری نه ده چه دده غے حکم بقاء به هم راولی، یعنی دَاثبات سره بقاء ضروری نه ده، حُکه چه ثبوت دشئی او وجود دشئی دابو حنیفه رحمه الله خیز دے، بقاء دده غه وجود دپاره یو عرض حادث دے، لهذا دی بقاء دپاره دبل دلیل نه لاپدی ده صرف دغه دلیل کوم چه دَ وجود او ثبوت دحکم دلیل دے، نه کافی کیږی، پاتی شو داخبره چه احکام شرعیه پس دوفات ونبی علیه السلام نه ثابت وی، نو دا په استصحاب الحال سره ثابت دی داخبره صحیح نه ده بلکه بقاء دده غه احکام شرعیه په استصحاب الحال سره نه ده ثابت بلکه دی بقاء دپاره بل علیحده مستقل دلیل دے، او هغه داچه دنبی علیه السلام نه پس بل نبی رانه لږو الا نشته دے، چه دهغه شریعت ته منسوخ کولے وکړی، نو دا نه راتلل دبل نبی دلیل دے دبقاء دده غے احکام شرعیّه دپاره نه داچه صرف داستصحاب الحال دَ وجه دده غه احکام شرعیه باقی او ثابت پاتی وی،

وذالك الاستصحاب بالحال يتحقق فی كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك فی زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجه موجبا عند الشافعیؒ ای حجة ولزمة على الخصم عليه وفائدة وعند نا لايكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة للالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا فی الشفص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب فی ما فی يده ای فی اسهم الاخر الذی فی يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله ای قول المشترى ولا تجب الشفعة الا ببيّنة لان الشفيع يتمسك بالاصل او بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع الغير للالزام الشفعة على المشترى فی الباقی وقال الشافعیؒ تجب بغير البيّنة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعًا فاخذ الشفعة من المشترى جبرا وانما وضع المسالة فی الشفص ليتحقق فيه خلاف الشافعیؒ اذ هو لا يقول بالشفعة فی الجوار وعلى هذا قلنا فی المفقود انه حی فی مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت فی مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته

باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لا رافعا لما ثبت بما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه ۞

**ترجمہ** :۔ اودغہ استصحاب بالحال متحقق کیږی په هر هغه حکم کښی چه دهغې وجوب یعنی ثبوت معلوم شوے وی په یو شرعی دلیل سره بیا شک واقع وی دهغې په زوال کښی ما سوئی دوینه چه اقامت دیو دلیل سره اخلے وی، دد غے حکم په بقاء باندی یا په عدم بقاء باندی د تامل او کړ اجتهاد نه په دی کښی، نو وی به استصحاب الحال په بقاء ددغے وجوب حکم باندی موجب په نزد د امام شافعیؒ یعنی یو الزامی حجّت به وی په خصم یعنی مقابل باندی اوزمونږ په نزد باندی الزامی حجّت نه دے البته یو دافع حجّت دے، نه داچه په خصم باندی به الزام راولی اودا اختلاف په هغه مثال کښی بنکاره کیږی کوم چه ما تنّ ذکر کړے دے، په خپل قول سره، تردی چه مونږ وایو په یو وړه حصّه کښی چه کله خرڅه شی د کورنه، اوشریک د شفعه طلب وکړی او مشتری انکار وکړی، د طلب کونکی د ملک دهغه خیز نه کوم چه دوړه پاتے کښی وی، هغه بله حصّه کوم چه د طالب په لاس کښی دہ، او مشتری د ښه والی چه داخو تاسره د عاریت په طور باندی دہ، نو قول به معتبر وی د مشتری او د شفعه به نه وایږی ترڅو چه گواهان نه وی موجود شوی، حُکمه چه شفعه گوتکے صرف په اصل سره استدلال نه لیږی، او قبضه د ظاهری ملکیّت دلیل دے، او ظاهری ملک صرف د دفع د غیر صلاحیّت لری، نه داچه الزام د شفعه راولی په مشتری باندی، په باقی کښی، او امام شافعیؒ وائی چه شفعه غیر د گواهانو نه هم ثابتیږی حُکمه ظاهری ملک په نزد د هغه باندی هم د دفع صلاحیّت لری، اوهم د الزام علی الغیر صلاحیت لری، لپس د مشتری نه به په زوره شفعه اخلی، اوهر چه د وضع د مسئله په حصّه کښی وشوه، د پاره د دی چه خلاف د امام شافعیؒ په کښی متحقق شی حُکمه هغه قول په شفعه باندی په سبب د جواز سره نه کوی او بناء پر د دی باندی مونږ د وایو په مقصود کښی چه دا په خپل مال کښی یعنی په اعتبار د خپل مال سره ثابتوی دے، لهذا د دوه مال به د دواړو نو په مابین کښی نه تقسیمیږی او په اعتبار د مال د غیر سره مړ دے نو میراث به نه اخلی د مال د مورّث نه حُکمه د دوه ثابتوی دے په استصحاب الحال سره او د اصلاحیّت دفع لری، دوم ثه په حق کښی لیکن الزام نه راولی په مورث باندی، او د دی جنس نه د یر

مسائل دی کوم چه مذکور دی، د فقهه په کتابونو کښی -

**تشریح** :- حضرت ماتنؒ فرمائی چه استصحاب الحال په هر هغه حکم کښی موجود کوم چه په یو دلیل شرعی سره ثابت وی، او بیا د هغے په زوال کښی شک واقع وی، او څه دلیل نه وی قائم د دغے حکم په باقی والی باندی او نه په عدم باقی والی باندی سره د دینه سوچ او فکر او اجتهاد هم په دی دلیل پیدا کولو کښی شوے وی، لیکن بیا هم مجتهد نه وی کامیاب شوے په داسی دلیل موندلو سره چه هغه د دغے په بقاء یا په عدم بقاء باندی دال وی، نو د دغے وخت کښی به استصحاب الحال باندی عمل کیږی، او دا یو حجّت موجبه دے، په نزد د امام شافعیؒ باندی حجّت موجبه دا مطلب چه بل یعنی خصم او مقابل باندی الزام راوستو لکے دے، او زمونږ په نزد باندی استصحاب الحال حجّت موجبه نه دے، یعنی په خصم الزام نه راولی، البته حجّت دافعه دے، یعنی خصم دفع کوی، رمحشیؒ فرمائی چه محجبیه خبره ده اوّل ئے وویل چه لان المثبت لیس بحجّة الخ دینه دا معلوم شوه چه استصحاب الحال دسره نه حجّت نه دے نه موجبه او نه دافعه دلته کښی وائی چه حجّت دافعه وے، الهم الا یقال چه اوّل کښی نفی د حجّت چه راغلی ده دا استصحاب الحال نوم اد ترینه کامل حجّت دے، چه هغه حجت موجبه دے، نه مطلق حجّت هذا من الوهب، حقانی.

فائده د خلاف او ثمره د اختلاف په مذکوره مثال کښی بنکاری کیږی کوم چه ماتنؒ ذکر کړے دے، او هغه دا چه مثال په طور یو کور دی د زید او خالد شریک وی خالد ولکیدلی یو ه حصّه ئے خرڅه کړه په بکر باندی زید ولکید و حق شفعه ئے دائره کړه په بکر باندی بکر وی تر وائی چه ستا شفعه حق نشته دے، حُکه ستا شفعه حق به هله وے چه کومه حصّه ستا په لاس کښی ده، هغه حقیقةً هم ستا ملکیت وے نو د شرکت په بنا، باندی بیا ستا شفعه حق جوړیده و چونکه کومه حصّه چه ستا په لاس کښی ده هغه تاسره صرف د عاریت په طور ده، لهذا حق شفعه ستا نه جوړیږی زمونږ په نزد باندی دلته کښی د بکر یعنی د مشتری قول معتبر دے، او حق شفعه به هله ثابتیږی، چه گواهان قائم شی، په دی چه د زید په لاس کښی کومه حصّه ده، دا د زید ملکیت دے حُکه زید صرف په اصل یعنی استصحاب الحال سره د استدلال نیولے دے،

او هر چه دزید په لاس کښی تبضه ده نو دا تبضه صرف په ظاهری ملکیت باندی دلالت کوی لهذا دا ظاهری ملک د دفع د غیر صلاحیت خولری (مثلاً څوک په دعوه وکړی نو بغیر د کړ اهانونه یه داد عوه نه ثابتیږی) لیکن د شفعه الزام په مشتری باندی نه راولی اودَ امام شافعیؒ په نزد باندی شفعه بغیر د کواهانو هم لازمیږی حُکه قبضه هم د دفع د غیر صلاحیّت لری او هم د الزام علی الغیر صلاحیّت لری، لهذا او مشتری نه به جبراً شفعه اخلی، شارحؒ فرمائی چه مونږه مذکوره اختلافی ډیاړه مثال په حصّه کښی کښود و، د پاره د دی چه د امام شافعیؒ اختلاف په کښی محقق شی حُکه چه هغه قول په شفعه باندی د جوار یعنی کاونلو توب د وجهی نه، نه کوی، او بناء په دی یعنی چه اصحاب الحال عند ناهم یو دا دفع حجّت دے، الزام حجّت نه دے، مونږه وایو مفقود په حق کښی (مفقود چه ورک شوے وی) چه دا دخپل مال په اعتبار سره ژوند دے دے، اودا ژوند ئے دا استصحاب الحال په بناء دے، لهذا د دهٔ مال به د وارثانو په مابین کښی نه تقسیم کیږی، حُکه چه عدم ارث (یعنی د مفقود میراث نه ورکیدل) دفع کول دی نو په استصحاب الحال سره به دا ثابت شی او دبل د مال په اعتبار سره مړد دے، لهذا میراث به نه ورکیدل نه یعنی د مُوَرّث نه، (مورث چه د چا میراث ورکیږی) وجه دا ده چه د دهٔ ژوند چونکه دَ استصحاب الحال د وجهی نه ثابت دے، او دا چونکه زمونږه په نزد باندی د الزام علی الغیر صلاحیّت نه لری، او بل نه میراث ورکیدل به بل الزام راوستل دی شارحؒ فرمائی چه د دی جنس نه نورهم ډیر مسائل دی کوم چه د فقه په کتابونو کښی مذکور دی، مثلاً محشّی یو مثال ذکر کړے دے، او هغه دا چه یو مالک خپل غلام ته وائی که ته نن کور ته داخل نه شوی نو ته آزاد ئے، د مالک تیره شی پته ونه لګی چه غلام داخل شوے دے او که نه، بیا مالک غلام ته وائی چه داخل شوے ئے، غلام وائی نه یم داخل، نو قول به د مالک عند نامعتبر وی، حُکه غلام صرف په استصحاب الحال سره دلیل نیسی او هغه دا چه چونکه اصل کښی عدم د خول دے نو اوس هم عدم د خول وی، او استصحاب الحال د الزام علی الغیر صلاحیّت نه لری، لهذا دا به الزامی حجّت نه کولے شی په مولی باندی، او په نزد د امام شافعیؒ به قول د غلام معتبر وی حُکه عبد

استدلال په استصحاب الحال سره نیولے دے، او دَدۀ په نزد باندی استصحاب الحال یو الزامی حجّت دے، لهٰذا اعلام به آزاد یږی،

والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف علی ما قبله ای ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه فی عدم صلاحیته للدلیل وهو عبارة عن تنافی امرین کل واحد منهما مما یمکن ان یلحق به المتنازع فیه کقول زفرؒ فی عدم وجوب غسل المرافق من الغایات مایدخل فی المغیا کقولهم قرأت الکتاب من اوله الی اٰخره ومنها مالایدخل کقوله تعالی ثم اتموا الصیام الی اللیل فلانه دخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشك لایثبت شیئا اصلا وهذا عمل بغیر دلیل ای هذا الاحتجاج الذی احتج به زفرؒ عمل بغیر دلیل فیکون فاسدا لان الشك امر حادث فلابد له من دلیل فان قال دلیله تعارض الاشباه قلنا هو ایضا حادث لابد له من دلیل فان قال دلیله دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتنازع فیه من ای القبیل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهلة وعدم الدلیل معه وهو لایکون حجة علینا۔

**ترجمه:** او احتجاج یعنی حجّت نیول په سبب د تعارض الاشباه سره دا عطف دے، په ما قبل باندی ای ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه فی عدم صلاحیته للدّلیل، او دا عبارت دے، د منافات دا مر یو نه چه هر واحد د دی دوارو نه د هغه قبیل نه دی چه ممکنه وی چه په هغه پوری الحاق د متنازع فیه راشی لکه قول د امام زفرؒ په عدم وجوب د و ینځلو څنګلو کښی څکه د غایاتو نه بعض هغه دی چه داخل دی په مغیا کښی لکه قول د دوی قرأت الکتاب من اوّله الی آخره یعنی کتاب مے د اوّل نه ولو ستلو تر آخره پوری او بعض د غایاتو نه هغه دی کوم چه داخل نه دی په مغیا کښی لکه قول د الله پاک ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنی بیا تاسو پوره کړی روژے لره د شپې پورے، پس نه به داخلیږی، څنګلے په وجوب د و ینځلو د لاس کښی په سبب د شك سره څکه شك

پوښتنې هم نه ثابتوی، او دا عمل دے بلا دلیله، یعنی دا احتجاج کوم باندی چه امام زفرؒ احتجاج کړے دے، عمل دے بلا دلیله پس دا عمل به فاسد وی، حُکه شک یو حادث امر دے، لهٰذا شکٔ دپاره هم دلیل نه لابدی ده، که چرته امام زفرؒ والی پته دلیل د شک تعارض الاشباه دے نمونږه وایو اهم حادث دے، دی دپاره هم دَ یو دلیل نه لابدی ده، که چرته دے دائی دلیل ئے دخول د بعض غایاتو دے، په مغیا کښی سره د عدم دخول د بعض غایاتو نه، مونږ نه ورته وایو چه متنازع فیه (یعنی کوم څیز کښی چه د تنازع راغلی وی چه مرافق دی، دکومے قبیلے نه دے، پس که دے دائی ماته پته ده، نو شک زائله شو او علم راغلو او که دائی چه ماته علم نشته دے، پس ده اقرار وکړو چه خپل جهل باندی او څه دلیل ورسره نشته دے، او دا زمونږ په نزد باندی حجّت نه دے،

تشریح:- حضرت ماتنؒ دا طراد یو بل مثل بیا نوی چه هغه تعارض الاشباه دے یعنی څرنګه چه اطراد د دلیل والی صلاحیّت نه لری، نو دغه شان تعارض الاشباه هم د دلیل والی صلاحیّت نه لری، تعارض الاشباه څه ته وائی شارحؒ دهغه معنی کوی او هغه دا چه تعارض الاشباه عبارت دے د منافات دوه امرینو نه چه هر واحد د دوی نه دا احتمال لری، چه متنازع فیه ورپوری ملحق شی، لکه مرافق (یعنی څنګلے) واظه امام زفرؒ وائی چه غسل د مرافق واجب نه دے، حُکه چه وجوب یو حکم شرعی دے، او شرعی حکم صرف په شک سره نه ثابتیږی شکٔ دا سی چه بعض د غایاتو نه دا سی دی چه داخل دی په مغیا کښی یعنی په حکم د مغیا کښی لکه قراءت الکتاب من اوّله الی آخره نو دلته کښی په څرنګه حکم د قراءت اوّل د کتاب لره شامل دے، دغه شان اخر د کتاب لره هم شامل دے او بعض د غایاتو نه هغه دی کوم چه په حکم د مغیا کښی نه دی داخل لکه اتموا الصیام الی اللیل نو دلته کښی اللیل په حکم د صیام کښی نه دے داخل لهٰذا د شپی روژه نشته ده او س هر کله چه بعض غایات داخل دی، په حکم د مغیا کښی او بعض نه دی داخل په حکم د مغیا کښی نو د مرافق په دخول فی حکم المغیا او په عدم دخول فی حکم المغیا کښی شک پیدا شو لهٰذا د مرافق د غسل وجوب به نه ثابتیږی کما مرّ، ماتنؒ فرمائی چه دلوڅ دا احتجاج بلا دلیله دے، لهٰذا دا فاسد دے په دی عمل کول صحیح نه دی، بیا د مکالمه په شکل

شارحؒ اعتراض او جواب ذکر کړے دے او هغه دا چه که امام زفرؒ وائی چه حُما استجاج کول بلا دلیله نه دی، بلکه دشک په وجه دی نو مونږ ه به جواب کښی وایو چه شک خو یو حادث امر دے محدث وریره یعنی دلیل وریره پکار وے، دلیل د شک څه دے که امام زفرؒ وائی چه د شک دلیل تعارض الاشباه دے مونږ ه په جواب کښی ورته وایو چه تعارض الاشباه هم یو حادث امر دے، او دی دپاره هم دلیل نه لا بدی ده، که دے وائی د تعارض الاشباه دلیل شته دے چه هغه دخول د بعض غایاتو دے په حکم د مغیا کښی او علم دخول د بعض غایاتو دے په حکم د مغیا کښی مونږ ه وایو چه آیا تا دا پته شته چه متنازع فیه امر یعنی مرافق د کوم قبیل نه دی، آیا د هغه غایا تو څخه دی چه کوم داخل دی تحت حکم المغیا او که د هغه نه چه کوم داخل نه دی تحت حکم المغیا که دے وائی ما ته علم شته چه د کوم قبیل نه دی، لهٰذا که دے دا وائی نو شک خو ختم شو او یقینی علم راغلو او که دے وائی چه علم نشته نو دا خو دهٔ د خپل جهل اقرار وکړو، او دوسره درسره شو دلیل نه راغلو لهٰذا زمونږ په نزد باندی به دهٔ قول حجّت نه وی، پاتی شوه دا چه مرافق وړه څه حکم دے، نو مرافق داخل دی تحت حکم المغیا او غسل ئے عند نا واجب دے حُکه کله چه غایة د جنس د مغیا نه وی، نو غایه داخله وی، په حکم د مغیا کښی لکه شال مذکوس چه شارحؒ ذکر کړے دے مراءت الکتاب من اوله الی اخره نو آخر د کتاب هم د کتاب حصّه ده، جنس ئے واحد دے، او که غایة د مغیا د جنس نه، نه وی، نو غایه به داخله نه وی تحت حکم المغیا لکه اتموا الصیام الی اللیل کښی، شرح الوقایه کښی ودی بنه تفصیل ذکر دے، فارجع الیه، وحیه الله حقانی ۔

والاستجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع به الفرق عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل التمسک بالامر الجامع الذی لا یستقل بنفسه فی اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع به الفرق بین الاصل والفرع حیث لم یوجد هو الفرع کقولهم فی مس الذکر ای قول الشافعیة فی جعل مس الذکر قضا للوضوء انه مس الفرج فکان حدثا کما اذا مسه وهو یبول فهذا قیاس فاسد لانه ان لم یعتبر فی المقیس علیه قید البول کان قیاس المس علی نفسه وهو

خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المتنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى -

ترجمه :- او حجت نیول په هغه څیز سره چه هغه بالذات مستقل نه وی مګر په وصف سره چه واقع کیږی ، په سبب د دی وصف فرق دا عطف دے په ماقبل باندی ، ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل التمسك الخ یعنی په مثل د اطراد باندی په عدم صلاحیت کښی د پاره د دلیل تمسک نیول دی په هغه امر جامع سره کوم چه بالذات مستقل نه دے ، په اثبات د حکم کښی ، مګر په انضمام د وصف سره چه په سبب د هغه سره فرق واقع کیږی ، په ما بین د اصل او د فرع کښی ، په دی شان چه د غه وصف موجود نه وی په فرع کښی ، لکه قول د دی په مسّه د ذکر کښی یعنی قول د امام شافعیؒ چه کرخولو د مسّه د ذکر کښی ما تونکے د پاره د وضوء چه د امسّه د فرج (شرمګاه) د ه ، پس دا هم حدث دی لکه څرنګه د ے مسّه کوی په حال کون د بول کولو ، پس دا فاسد قیاس د ے ، ځکه که مقیس علیه د بول اعتبار نه کوی نو بیا به صرف قیاس د مس راشی په خپل ځان باندی ، او دا خلف د ے ؛ او که د غه قید په کښی معتبر کوی نو دا قید به فرق کونکے د کرښی د اصل او فرع په ما بین کښی ځکه په اصل کښی ناقض د وضوء هغه بول د ے ، او دا په فرع کښی نه د ے موجود ، حاصل فرق د دی قیاس معارضه کړی ده ، د معارضه د فاسد په فاسد باندی پس د دی وائی چه الله پاک مدح کړی د هغه خلقو کوم چه استنجاء په اوبو سره کوله ، په خپل قول فیه رجال الخ یعنی په دی راځی فی مسجد قباء کښی دا مسجد سره دی چه هغوی طهارت خو بنوی او الله پاک دا سی کسانو سره محبت ساتی ، او شك نشته چه په دی استنجاء کښی مسّه د فرج دی پس که چرته دا مسّه د فرج حدث د ے ، نو په دی سره به الله پاک د دوی مدحه فعلے کوله او دا دلیل لکه چه ته وینی -

تشریح :- حضرت ماتنؒ دا طراد یو بل مثل بیانوی چه دا هم د دلیل والی صلاحیت

نه لری او دینه مراد استدلال نیول دی په هغه امر جامعه سره کوم چه بالذات او بالاستقلال دحکم اثبات نه راولی بلکه چه کله وسره دیو وصف انضمام وشی داسی وصف چه هغه داصل یعنی مقیس علیه اودَ فرع یعنی مقیس په مابین کښی فرق راوستلے وی څکه دے به په فرع کښی نه وی موجود، لکه شوافعوؒ کښی بعض خلق دا قول کوی، چه مسّ دَ ذکر (یعنی ذکر لره لاس نیول) ناقض دے وضوء دوی قیاس کړے دے چه په حالت دبول کښی لاس لګی دذکر سره اوذکر سره لاس لګول فرج یعنی شرمګاه سره لاس لګول دی، لهذا اخر نکه چه په حالت دبول کښی مسّه دذکر ناقض للوضوء کړے، دغه شان بغیر دیخے حالت نه مسّه دذکر به هم ناقض للوضوء وی، اوس دلته کښی په مقیس اومقیس علیهٖ کښ چه کوم امر جامعه دے هغه مسّ دذکر ده، لیکن دا امر په اثبات دحکم کښی (چه هغه حدث دے، اودَ اودس ماتیدل دی) مستقل نه دے ترڅوچه درسره وصف چه حالت دبول دے، متضم شوے نه وی، لیکن پیښه داده که په مقیس علیه کښی قیدَ بول نه معتبر کوی، دی دپاره چه قیاس صحیح شی، نو بیا فرع کښی صرف مسّ دذکر ده او اصل کښی به هم صرف مسّه دذکر راشی نو قیاس دشئ په خپل نفس باندی راغلو لهذا اصل دسره نه راغلو چه الحاق دفرع ورپورې راشی پس قیاس فاسد دے څکه رکنَ دقیاس چه کوم مقیس علیه دے، هغه فوت شو، اوکه نه داقید په کښی معتبر وی یعنی په مقیس علیه کښی ودی قید اعتبار کوی نو فرع کښی چونکه داقید نشته لهذا فرق را غلو په مابین دفرع اواصل کښی بیا قیاس صحیح نه شو، څکه په اصل کښی به قید دبول ناقض للوضوء وکړئ اوداقید خو په فرع کښی شته نه فرع کښی خوصرف مسّ ده اوصرف مسّ ناقض نه دے،

شارحؒ فرمائی چه احنافوؒ ددی قیاس معارضه کړی ده خو معارضه دفاسد ګے په فاسده کړی ده یعنی احنافو چه ددی خلاف کوم دلیل قائم کړے وے، هغه هم فاسد دے، څکه دوی وائی چه الله پاک داصل قباء مدحه داستنجاء بالماء په وجه فرمایلی وه، اوپه دی کښی خومسّه دفرج یعنی ذکر وی، لهذا اګه داحدث وے نو ولے به الله پاک داهل قباء مدحه فرمایله، شارحؒ وائی وهذا کما ترئ. یعنی ددی دلیل فساد ته اشاره ده، اوهغه داچه کلام دشوافعوؒ په مسّ دذکر بدون الاستنجاء کښی وے، اوهر چه مسّ دذکر ده په حالت داستنجاء کښی نو دا یو امر ضروری دے په دی کښی دسره نه کلام منیشته دے لیکن

دینه باوجود موښزه وایوچه دا احناف دا دلیل دمعارضه دقیاس دشوافعو صلاحیّت لری ځکه دلته د جواب موافقتپکار ده، د دلیل وَستدِل سره یعنی فاسد مقابله کښی فاسد اود صحیح مقابله کښی صحیح جواب راوړل پکار دی، فافهم -

والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته الدليل الاحتجاج بالوصف الذى اختلف فى كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم فى الكتابة الحالة اى الشافعية فى عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اى من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة المؤجلة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلابد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة الموجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير ۔

**ترجمه:-** او حجّت نیول په هغه وصف سره چه په هغې کښی اختلاف واقع شوے وی، دا عطف دے په ما قبل باندی ای مثل الاطراد الخ یعنی په مثل داطراد باندی په عدم صلاحیت کښی د پاره د دلیل حجّت نیول دی په هغه وصف سره چه اختلاف په کښی واقع شوے وی چه دغه وصف علت دے اوکه نه، لپس دا عقد فاسد دے، لکه قول د دوی په کتابت حالی کښی یعنی دشوافعوؒ (د قولهم د ضمیر مرجع شارح بیان کړو) په عدم جواز د کتابت حالی کښی چه دا بیعقد دے چه مانع نه دے، د تکفیر نه، یعنی دا زاید لودی مکاتب غلام نه په کفاره سره، لپس دا عقد فاسد دے لکه د کتابت بالخمر په شان، ځکه دا قیاس تام نه دے، ځکه فساد د کتابت په سبب د خمر یعنی شراب سره دا د خمر د وجهی نه دے، دی وجه نه، نو چه مانع نه دے، د تکفیر نه اوزموږ په نزد باندی کتابت مانع نه دے، د تکفیر نه علی الاطلاق برابره خبره ده که کتابت حالی وی اوکه موجّل وی لپس د خصم د پاره لابدی ده دا ثابت

د دلیل نه په دی خبره چه موجل کتابت مانع دے د تکفیر نه ، تر دی چه کتابت حالی فاسد وګرځی له وجهی د علام منع د تکفیر نه ،

**تشریح :-** حضرت ماتنؒ داطراد یو بل مثل بیانوی چه څرنګه اطراد صلاحیت د دلیل والی نه لری ، د غه شان هغه وصف چه د هغې په علت والی کښی اختلاف واقع وی ، هغه هم د دلیل والی صلاحیت نه لری ، د دی مثال ماتنؒ بیان کړے دے اوشارحؒ ئے بیا د فساد دلیل ویلے دے ، مونږه د ماتنؒ او د شارحؒ د واړو کلام خلاصه کړو ، او هغه دا چه شوافع والئ چه کتابت حالی ( یعنی یو غلام سره عهد کتابت وشی په دی شرط چه بدل کتابت به فی الحال اداء کوی ) دا فاسد دے حُکه چه دا مانع نه دے ، د تکفیر نه یعنی د غه غلام لږه چه کوم سره عهد کتابت په شرط د اداء د بدل کتابت فی الحال شوے وی ، که څوک ئے په کفاره کښی ازاده وی نو ازاد ولے شی ، نوکه چرته دا عهد صحیح وے نو مانع به وے د تکفیر نه یعنی په کفاره کښی به دا مکاتب نه ازاد ید لے ، پس هر کله چه دا عقد مانع نه ګرځی د تکفیر نه نو دا عقد فاسد دے ، که کتابت بالخمر ( یعنی غلام سره عهد کتابت په اداء ګولو شراب وسره وشی او بدل کتابت په کښی خمر یعنی شراب وګرځی چه مانع نه دے د تکفیر نو حُکه فاسد دے ، نو شوافع دلته کښی د کتابت حالی د فساد قیاس کړے دے ، په فساد د کتابت بالخمر باندی ، یعنی څرنګه چه کتابت بالخمر فاسد دے ، حُکه چه مانع نه دے ، د تکفیر نه نو د غه شان کتابت حالی هم فاسد دے ، حُکه مانع نه دے د تکفیر نه ، مونږه وایو چه دا قیاس ستاسو فاسد دے ، حُکه علت د فساد په کتابت بالخمر کښی نه مانع والے د تکفیر نه ، نه دے ، بلکه بدل کتابت خمر ګرځیدل د اعلت د فساد دے ، حُکه خمر عندنا مال متقوم نه دے ، نو دلته کښی وصف یعنی عدم مانع والے د تکفیر نه عندنا علت نه دے او عندهم علت دے ، پس دا وصف مختلف فیه وګرځیدلو ، او پاتی شوه کتابت نوکه حالی وی او که موجل وی ، ( یعنی چه نیته د وی په کښی ) نو علی الاطلاق عندنا دا مانع د تکفیر نه ، نه دے ، پس هر کله چه کتابت علی الاطلاق عندنا مانع نه دے ، د تکفیر نه ، نو خصم یعنی شوافعؒ په نزد خو کتابت حالی حُکه فاسد دے چه مانع نه دے د تکفیر نه نو دوی دا ږه بیا په دی هم دلیل قائمول پکار وو ، چه کتابت موجل مانع دے د تکفیر نه ، حُکه د جائز دے

والاحتجاج بالاشك فی فساده عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف لا یشك فی فساده بل هو بدیهی کقولهم ای الشافعیة فی وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوٰة بثلث ایات الثلث ناقص العدد عن السبعة ای عن سورة الفاتحة فلا یتادی به الصلوٰة کما دون الایة لا یتادی به الصلوٰة لاجل ذلك فان هذا القیاس بدیهی الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة فی فساد الصلوٰة وانما لم تجز بما دون الایة لانه لا یسمی قرانا فی العرف وان سمی به فی اللغة ۔

**ترجمہ** :۔ او حجت نیول په هغه څیز باندی چه د هغه په فاسد والی کښی څه شك نه وی، د اعطف دے په ما قبل باندی ای مثل الخ یعنی په مثل د اطراد باندی، په عدم صلاحیت کښی د پاره د دلیل والی حجت نیول دی په هغه وصف باندی چه په فاسد والی کښی ئے شك نه وی، بلکه فاسد والے ئے بدیهی وی، لکه قول د دوی یعنی د شوافعو په وجوب د فاتحه کښی او په نه جائز والی د فاتحه کښی په د ری ایاتو نو سره، چه ثلثه وانا قص عدد دے، د سبعه نه یعنی د سورة الفاتحه نه، پس نه به اداء کیږی، په دی سره مونږ لکه څرنګه چه وایت نه په کمه حصه مونږ نه اداء کیږی، ځکه چه دا د عدد د سبعه نه کم دے، ځکه دا قیاس فاسد دے بدیهی طور باندی، ځکه څه اثر نشته د دے د سبعه نه په ناقص عدد کښی په فساد د مونږ کښی، او هرچه د ویلو ایت نه په کم باندی مونږ جائز نه دے نو وجه دا ده چه دیته څوک په عرف کښی قرآن نه وائی اګر که په لغت کښی مسمّی دے په قرآن سره،

**تشریح** :۔ حضرت ماتنؒ د اطراد یو بل مثال بیانوی په عدم صلاحیت فی الدلیل کښی چه هغه حجت نیول دی په د اسی څیز سره چه فساد ئے بالکل سکاره او بدیهی وی، ماتنؒ دوی مثال ذکر کړے دے، او هغه دا چه شوافع وائی سورة الفاتحه واجب ده په ما مونږ کښی او په هری ایا تو نو سره که څوک مونږ وکړی نو دا جائز نه دے ځکه د ری ایاتو نه د سورة الفاتحه د تعداد نه کم دے، ځکه سورة الفاتحه وؤه ایاته دی، او ری د وؤه نه کم عدد دے، لهذا په دری ایاتو نو سره به مونږ نه اداء کیږی،

لکه څرنګه چه دایت نه په کمه حصه دی وجه نه مونځ نه اداء کیږی چه دا دسبعه نه کم دے، دشوا فعوًّ دا قیاس بدهمی البطلان دے، وجه دا ده چه دوده عدد نه په ناقص عدد کښی د فساد د مانځ دپاره څه اثر نشته دے، ځکه چه عدد دسبعه لره په صحت وصلوٰة کښی څه اثر نشته دے، وجه دا ده که دسورة الفاتحه نه علاوه دوُهٗ ایاته څوک تلاوت کړی په مانځ کښی نو عند الشوافع ددهٗ مونځ نه صحیح کیږی، معلومه داشوه چه عدد د سبعه لره په صحت د صلوٰة کښی څه اثر نشته دے، نتیجه ګے دا راغله چه ناقص عدد دسبعه نه هم په نقصان دصلوٰة کښی څه اثر نشته دے، باقی دا چه زمونږ په نزد باندی په نیم ایت مونځ نه کیږی، نو دا وجه نه ده چه دعدد سبعه نه کم دے، بلکه دی وجه نه چه دیته په عرف کښی څوک قرآن نه وائی اګرکه په لغت کښی ورته قرآن وائی لیکن عرف لره په شرع کښی اعتبار شته دے، لهٰذا چه عرف کښی ورته قرآن نه وائی نو قرآن نه شو او حال دادے چه قرآن فرض دے په مانځ کښی،

والاحتجاج بلا دلیل عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بلا دلیل لاجل النفی بان یقول هذا الحکم غیر ثابت لانه لا دلیل علیه فان ادعی انه غیر ثابت فی ذهن المستدل فلا شک فی جواز ه لان عدم وجدانه الدلیل یقتضی عدم وجدانه الحکم فی علمه وان ادعی انه غیر ثابت فی نفس الامر لعدم وجدان الدلیل علیه فاختلفوا فیه فقیل هو جائز لقوله تعالیٰ قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیة فانه تعالیٰ علم نبیهٗ الاحتجاج بلا اجد دلیلا علی عدم حرمته وقیل جائز فی الشرعیات دون العقلیات لان مدعی النفی والاثبات فی العقلیات مدعی حقیقة الوجود والعدم فلا بد له من دلیل ولا یکفی عدم الدلیل بخلاف الشرعیات فانها لیست کذلك وعند الجمهور لیس بحجة اصلا لا فی النفی ولا فی النفی ولا فی الاثبات لقوله تعالیٰ وقالوا لن یدخل الجنة الا من کان هودًا او نصاریٰ تلك امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین امر النبیؐ

بطلب الحجة والبرهان علی النفی والاثبات جمیعا هذا ما عندی فی حل هذا المقام

**ترجمہ**:- او حجت نیول بغیر د دلیل نه، د اعطف دے، په ما قبل باندی یعنی په مثل د اطراد باندی په باطل والی د احتجاج کښی احتجاج دے بغیر د دلیل نه هم د نفی د وجهی نه، په دی شان چه د والی د حکم ثابت نه دے، حُکه چه دی باندی شه دلیل نشته دے، پس که چرته د اد عوه وکړی چه د احکم غیر ثابت دے په ذهن د مستدل کښی نو بیا دی په جواز کښی شک نشته دے، خُکه نه موندل د دلیل د مستدل د اتقاضا کوی د نه موندلو د حکم په علم د دُ کښی، اوکه د اد عوه وکړی چه د احکم ثابت نه دے په نفس الامر کښی له وجهی د نه موندلو د دلیل نه په دی باندی، نو بیا په دی کښی اختلاف کړے شوے دے، چا دلیلی دی د اجائز دی له وجهی د قول د الله تعالیٰ نه قل الخ یعنی ته د ورته وایه اے نبی علیه السلام چه دکوم څیز وحی شوی ده په ما باندی په هغے کښی ما حرام نه دی موندلی مکر چه مردار ه وی الخ پس الله پاک نبی علیه السلام ته علم ورکړلو د احتجاج په لا اجد یعنی په عدم وجدان سره، د دلیل دے د عدم حرمت د طعام او چا د ویلے دی چه په شرعیاتو کښی جائز دی او په عقلیاتو کښی جائز نه دی حُکه مدعی د نفی او د اثبات په عقلیاتو کښی مدعی د وجود او عدم وی حقیقتہً لهٰذا د دلیل نه ورلره لابدی ده، او عدم دلیل نه کافی کیږی دلته کښی، په خلاف د شرعیاتو باندی حُکه د او عقلیاتو په شان نه دی او په نزد د جمهورو باندی د اوسره حجت نه دے، نه په نفی او نه په اثبات کښی، له وجهی د قول د الله تعالیٰ نه وقالوا الخ د وی والی چه نه به د اخلیږی جنت ته مکر یهود او نصریٰ د اصرف د دوی ارزوکانی دی، او ته ورته وایه اے نبی علیه السلام چه په دلیل باندی را تلل وکړی که چرته په خپله دعوه د حصر کښی رشتونے ئے الله پاک امر وکړو نبی علیه السلام ته په طلب کولو د دلیل سره، په نفی او په اثبات د وارو باندی، د اځکه د طرفنه دی په حل کولو دی مقام کښی۔

**تشریح**:- حضرت ماتنؒ بل مثل د اطراد بیا نوی په عدم صلاحیت للدلیل کښی او هغه حجت نیول دی، بغیر د دلیل نه د نفی د وجهی نه او هغه د اچه مجتهد والی د ا

حکم غیر ثابت دے ، حُکمه په دی باندی څه دلیل نه دے موجود نو عدم وجدان د دلیل د حکم په عدم ثبوت باندی دلیل وګرځیدلو شارح فرمائی چه دا مجتهد به خالی نه وی یا به دے دا دعوی کوی چه دا حکم د استدلال نیولو نکی کښی غیر ثابت دے ، نو بیا خو دی په جواز کښی یعنی د حکم د غیر ثابت والی په دعوی کښی څه شک نشته دے ، حُکمه چه د مستدل نه موندل د دلیل دا تقاضا کوی په عدم حکم باندی هم د دهٔ په علم کښی او که چرته دعوی دا وی ، چه دا حکم د سړه نه په نفس الامر کښی ثابت نه دے ، یعنی که ذهن د مستدل وی او که دهٔ د ذهن نه ماسوی وی ، (نفس الامر د بیته دائی چه د یو څیز په کیدلو کښی د چا فرض کولو او اعتبار کولو لړه څه دخل نه وی بلکه وجود دے بالاستقلال وی مثلاً ملاګرمه په مابین د طلوع الشمس او د وجود النهار کښی واخله یعنی چه د رڼا د نوشمس به طالع وی او بل سړه لازم او ملزوم وی که ستا ذهن ګے فرض کوی او که نه وی ، نفس الامر او ذهن په مابین کښی د عموم خصوص من وجه نسبت دے ، ماده اجتماعی ګے زوجیت د اربع دے مثلاً چه هم ذهن کښی دے ، هم نفس الامر کښی دے ، که ته فرض کوی او که ئی اربع زوج دی او نفس الامر کښی به وی ذهن کښی به نه وی ، لکه خارج نفس الامر کښی دے ذهن نه دے ، او ذهن به وی نفس الامر کښی به نه وی ، لکه فرض کړه چه خمسه زوج دی ذهنی دے نفس الامر کښی نه دے ، حُکمه نفس الامر کښی څیز فرضی نه وی ، او زوجیّت د خمسه فرضی دے ، دا معمولی غوندی تشریح مے دی مقام مناسب د نفس الامر وکړله د ری بهتره نه تشریح او مکمّل تفصیل مونږه په خپله شرح توضیح المبدی علی المبیدی کښی کړے دے هغه ته رجوع وکړی ، وحصل ودلله حسّانی

له وجهی د عدم وجدان دلیل نه په دغه حکم باندی نو بیا په دی کښی اختلاف شوے دے څوک وائی لکه بعض اصحاب شافعی او قاضی بیضاوی چه دعوی د حکم د غیر ثابت جائز ده ، یعنی عدم وجدان د دلیل د حکم په عدم ثبوت باندی دلالت کوی حُکمه قرآن کښی الله پاک نبی علیه السلام ته فرمائی چه ته د ما ته وحی کیږی نو په دی کښی مایو څیز حرام نه دے موندلے د طعامونو د قبیلے نه مګر میتة او بهیده وګی د وینه او د خنزیر غوښه او یا هغه ذبیحه چه د غیر الله نوم په اغستل شوے وی ، نو دلته کښی نبی علیه السلام ته الله پاک تعلیم د ری کړلو د حجّت نیولو په لاجد یعنی په دا آیت کریمه کښی هم عدم وجدان سړه چه دا دلیل دے ، د عدم حرمت په طعام باندی یعنی په دا آیت کریمه کښی هم عدم وجدان

د طعام په عدم سرمت باندی دلالت کوی ، چا ویلی دی چه په شرعیا تو کښی خو دا جائز دی خو په عقلیا تو کښی جائز نه دی یعنی په نفی کو نکی باندی په عقلی امورو کښی دلیل راوړل لازمی دی شرعی امورو کښی نه دجه دا ده چه مدعی د نفی او اثبات په عقلی امورو کښی مدعای د حقیقت د وجود او حقیقت د عدم وی

په خلاف د شرعیا تو باندی حُکم دا د عقلیا تو په شان نه دی، دی مدار په عقل نه بلکه په نقل باندی دے ، جمهور وائی چه عدم د وجدان د دلیل د حکم په غیر ثابت والی باندی د سره نه دلیل نه دے ، نه د یو حکم په نفی باندی او نه د یو حکم په ثبوت باندی (مطلب دا چه کله مجتهد بنهٔ سوچ او فکر وکړی او دینه پس هم دے په حکم باندی دلیل قائم نه کړی نه په نفی باندی او نه په اثبات باندی نو دے به صرف دا وائی چه زه په دی باندی د شاهد په طرف نه څه حکم نه دے راغلے دا به نه وائی چه غلط ثابت دے او دا حکم منفی دے د شاهد په طرف نه حُکمه په دی خبره هم د هُ سره څه دلیل لشته دے) د جمهورو دلیل دا آیت دے وقالوا لن الخ یهود او نصرئ دعوئ کوی چه جنت ته به صرف یهود او نصرئ د الله پاک په هغوی روّکړی او نبی علیه السلام ته فرمائی چه دا دَ دوی صرف تمنا گانی دی ، او ته ورته وایه چه دلیل راوړی په دخول د صرف ستاسو او په نفی د ماسوئ ، نو آیت کښی دوی نه په نفی او په اثبات باندی (یعنی په نفی د دخول د ماسوئ باندی او په اثبات د دخول فی الجنة صرف د خپل ځان باندی) او تلگ اما تیمم نه دا ثابته شوه چه د دی سره څه دلیل لشته دے ، بلکه محض دعاوی دی او عدم وجدان ، د دلیل د یو حکم په ثبوت او په عدم ثبوت باندی څه دلیل نه دے ، بلکه نفی او اثبات دپاره اصل شئ دلیل دے ، لهذا هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین ای صادقین فی دعوی الحصر ۔ شارح فرمائی هذا ما عندی فی حل هذا المقام ، بعض وائی چه شارح دُعا کړی وه لیکن محشی وائی چه حقیقت دا دے چه د شارح مطلب دا دے چه کوم خیز ماسوه په حل د دی مقام کښی موجود او حاضر وو ، هغے ے د راباندی کړو ادّعائے نه وه کړی چه د دی مقام د اقسمه حل صرف ما کړے دے څکه د اقسمه حل محشیؒ وائی چه په کشف (د کتاب نوم) و غیره کښی هم ذکر شوے دے ، لهذا شُبهه د ادّعا په شارح کول مناسب نه دی ، و الله اعلم بمراده عباده ، وبحید الاحقر حقانی ۔

کتبه مرتضی الاوکاڑوی آخر ذی الحجه

ولما فرغ عن بیان التعلیلات الصحیحه والفاسدة شرع فی بیان مایوتی التعلیل لاجله صحیحا و فاسدا فقال وجملة مایعلل له اربعة الاان الصحیح عندنا وهو الرابع علی ماسیاتی وقال بعض الشارحین انه بیان لحکم القیاس بعد الفراغ من شرطه ورکنه وهو خطاء فاحش بل بیان حکمه الذی سیجیئ فیما بعد فی قوله وحکمه الاصابة بغالب الرائے وهذا بیان ماثبت بالتعلیل الاوّل اثبات الموجب او وصفه ای اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثانی اثبات الشرط او وصفه ای اثبات ان شرط الحکم او وصفه هذا والثالث اثبات الحکم او وصفه ای اثبات ان هذا حکم مشروع او وصفه فلابد ههنا من امثلة ست وقد بینها بالترتیب فقال کالجنسیة لحرمة النسئ مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسیة وحدها موجبة لحرمة النسئ مما لاینبغی ان یثبت بالرای والتعلیل وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس شبهة الفضل وهی النسیئة ینبغی ان تحرم بشبهة العلة اعنی الجنس وحدها والقدر وحده وصفة السوم فی الزکوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزکوة ووصفها وهو السوم مما لاینبغی ان یتکلم فیه ویثبت بالتعلیل وانما اثبتناه بقوله فی خمس من الابل السائمة شاة وعند مالک لاتشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالی خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها والشهود فی النکاح مثال الشرط فان الشهود شرط فی النکاح ولا ینبغی ان یتکلم فیه بالرای والعلة وانما اثبتناه بقوله لانکاح الا بشهود وقال مالک لایشترط فیه الاشهاد بل الاعلان لقوله اعلنوا النکاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذکورة فیهما ای فی شهود النکاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذکورة وصفه ولا ینبغی ان یتکلم فیه بالتعلیل بل نقول اطلاق قوله لانکاح الا بشهود یدل علی عدم اشتراط العدالة والذکورة والشافعی یشترطه لقوله لانکاح الا بولی وشاهدی عدل ولکونه لیس بمال کما تلناه سابقا والبتیراء تصغیر بتراء التی تانیث الابتر والمراد به الصلوة برکعة واحدة وهو مثال للحکم ای اثبات ان هذه الصلوة مشروعة امرا ولا ینبغی ان یتکلم فیه بالرای والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعیتها بما روی انه نهی عن البتیراء

والشافعیؒ یجوزها بملا بقولہؐ اذا خشی احدکم الصبح فلیوتر برکعۃ وصفۃ الوتر مثال لا اثبات صفۃ الحکم فان الوتر حکم مشروع وصفتہ کونہ واجبا او سنۃ ولا یتکلم فیہ بالرای فاثبتنا وجوبہ بقولہؐ ان اللہ تعالی زادکم صلوۃ الا وھی الوتر والشافعیؒ یقول انما سنۃ لقولہ لا الا ان تطوع حین سالہ الاعرابی بقولہ ھل علی غیرھن -

**ترجمہ:** ہر کلہ چہ فارغ شوماتنؒ دبیان د تعلیلاتو صحیحہ او فاسدہ نہ نوشروع ئے وکړہ پہ دی بیان کښی چہ دکوم خیز د وجھی نہ تعلیل صحیح راځی او دکوم خیز د وجھی نہ فاسد راځی پس فرمائی او جملہ د دھغے دکوم د پارہ چہ تعلیل کولے شی خلور دی، مگر صحیح پہ کښی زمونږہ پہ لاړ باندی خلور یم دے، بیان بہ ئے نہ راشی، بعض شارحینو ویلی دی چہ داماتنؒ د قیاس حکم بیا ذی پس د فراغت د قیاس د شروط او رکن نہ، او دا ویلہ بنکاری د غلطی دہ، بلکہ د قیاس د حکم بیان پہ ما بعد کښی راروان دے پہ قول د ماتنؒ وحکمہ الاصابۃ بغالب الرائے سرہ او دا بیان د ھغے دے کوم چہ پہ تعلیل سرہ ثابتیږی، اوّل اثبات د موجب (بکسر الجیم یعنی صیغہ اسم فاعل) او د وصف د موجب یعنی اثبات د دی چہ موجب د حرمت او یا وصف د موجب دا دے، او دویم اثبات د شرط او د وصف د شرط یعنی د دی اثبات چہ د اشرط د حکم دے، او دا وصف شرط دے، او دریم اثبات د حکم او د وصف د حکم یعنی د دی اثبات چہ د احکم مشروع دے، او دا ئے وصف دے، پس فرمائی د لتہ کښی لابد دی د شپږ مثالونو نہ، بیان ئے ماتن پہ ترتیب سرہ کړے دے، پس فرمائی د لکہ جنیت د پارہ د حرمت د قرض مثال دے د اثبات د موجب، پس اثبات د دی چہ موجب د حرمت د قرض یوازی جنیت دے دا د اسی قبیلے نہ دے، چہ مناسبہ نہ دہ چہ ثابت شی، پہ رائے او پہ تعلیل سرہ، بلکہ دا مونږہ پہ اشارۃ النص سرہ ثابت کړے دے، ځکہ ربوا د فضل چہ ھر کلہ پہ مجموعہ قدر او جنس سرہ حرام وکړے د لہ پس شبہ د فضل چہ ھغہ قرض دے مناسب دہ، چہ حرام شی پہ شبھہ د علت سرہ یعنی صرف جنس یوازی او یا صرف قدر یوازی او صفت دسوم پہ زکوٰۃ د انعاموکښی، مثال دے د اثبات د وصف د موجب ځکہ انعام موجب د زکوٰۃ دی او د انعام وصف چہ کوم سوم دے د اسی قبیلے نہ دے چہ مناسب نہ دے پہ د دی کښی تکلم وکړے شی او پہ تعلیل سرہ ثابت کړے شی، بلکہ مونږہ د اشرط ثابت کړے دے، د نبی علیہ السلام پہ قول سرہ چہ ھغہ فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ دے او پہ نزد د امام مالکؒ باندی اسامۃ شرط نہ دے، ځکہ قول د اللہ پاکؒ مطلق دے چہ خذ من اموالھم الخ دے، یعنی د دی د مالونو نہ

صدقه واخله چه د دی تزکیه راشی په دی سره، او کواهان په نکاح کښی، مثال د شرط دے حکه کواهان په نکاح کښی د اشرط دے او مناسبه نه ده چه په دی کښی تکلم وکړے شی په رائے او پعلّت سره، بلکه د امونږه ثابتوو د نبی علیه السلام په قول سره چه لانکاح الا بشهود دے، او امام مالکؒ وائی چه اشهاد په کښی شرط نه دے، بلکه اعلان په کښی شرط دے، د نبی علیه السلام په قول اعلنوا النکاح ولو بالدف یعنی د نکاح اعلان کوی اگرچه قبل سره ولے نه وی، او په شهود د نکاح کښی عدالت او ذکورت شرط کړے شوے دے، د امثال دے د اثبات د وصف د شرط، حکه شهود شرط دے، او عدالت او ذکورت ے وصف دے، او مناسبه نه ده، چه په دی کښی تکلم وکړے شی، په تعلیل سره بلکه مونږه وایو چه اطلاق د قول د نبی علیه السلام لا نکاح الا بشهود، دلالت کوی په عدم اشتراط د عدالت او ذکورت باندی، او امام شافعی رحمه الله تعالیٰ د اشرط کړے دے د نبی علیه السلام د قول د وجهی نه چه لا نکاح الا بولی و شاهدی عدل دے، یعنی نکاح نشته دے مگر په ولی سره او په دوه عادل کواهانو سره، او بل د اچه د امال نه دے، لکه چه د فرامدی مونږه په دی کښی کلام کړے دے، او بلتیراء تضعیف د براء دے کوم چه تانیث دا بتړے دے، او مراد په دے سره مو نځ کول دی، په یو رکعت سره، او مثال د حکم دے، یعنی اثبات د دی چه د امو نځ مشروع دے او کله نه، او مناسبه نه ده چه په دی کښی تکلم وکړے شی، په رائے سره او په علّت سره او مونږه د دی نه مشروع والے ثابت کړے دے، په هغے سره او امام شافعیؒ بتیراً ره جائز کړے دی کوم چه د روایت شریف د چه نبی علیه السلام د منع علیه السلام اذا الخ یعنی کله چه تاسو نه یو کس د مسجد په را تللو سره یو تړی د وتر د وکړی په یو رکعت سره او صفت د وتر د امثال دے د اثبات د وصف د حکم حکه د وتر حکم مشروعه دے، او صفت د وتر په هغه د وتر و اجب کیدل دی یا سنت کیدل دی، او مناسبه نه ده، چه په دی کښی تکلم وکړے شی په رائے سره، پس مونږه د دی وجوب ثابت کړے دے په قول د نبی علیه السلام باندی، چه ان الله الخ یعنی الله پاک په تاسو باندی مو نځ زیاتی کړے دے صخبر دار هغه وتر دی، او امام شافعیؒ وائی چه وتر سنّت دی د نبی علیه السلام د قول د وجهی نه چه لا الخ یعنی نه، مذکوره نفل وکړے شی کوم وخت کښی چه اعرابی سوال کړے و د نبی علیه السلام نه، په دی قول سره چه هل الخ یعنی آیا په ما باندی نوری مونځ نه شته دی نه ما سوی،

**تشریح:** ۱۔ حضرت شارحؒ د ماتنؒ د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او د ما قبل سره ربط هم بیانوی او هغه دا چه ما قبل ماتنؒ د صحیح تعلیل تو او د فاسد تعلیل تو بیان وکړو،

او اوس دوی خبری بیان کوی چه دکوم څیز د وجهی نه تعلیل کول صحیح دی او دکوم څیز د وجهی نه تعلیل کول فاسد دی حاصل دا چه ما ثبت بالتعلیل یعنی دکوم څیز وثبوت د پاره چه تعلیل کولے شی نو په دغے کښی دکوم د پاره تعلیل کول صحیح دی او دکوم د پاره صحیح نه دی، پس څلور څیز ونو د پاره تعلیل کولے شی یعنی د څلورو څیز ونو د پاره د علت استنباط کیدلے شی، او د تعلیل تصوّر د څلور څیز ونو د وجهی کولے شی اوّل دا چه دحکم موجب یعنی ایجاب او اثبات کو تکے ثابت کړے شی چه چه دا دحکم موجب دے او دحکم د موجب د وصف ثابتول، دویم دحکم شرط او د شرط د وصف ثابتول دریم دحکم اثبات او د وصف دحکم اثبات، دا اوّل شپږ اقسام شول، او وصف نه ماسوی دری او سره د وصف نه شپږ څلورم تعدیه، دوی بیان راروان دے او صحیح هم دا څلورم قسم دے او هغه دا چه تعلیل دی د پاره کولے شی چه دحکم د نص تعدیه راشی، هغه طرف ته کوم کښی چه نص نه وی ثابت،

شارح رح په بعض شارحینو باندی ردّ هم کړے دے، او هغه دا چه بعض شارحین وائی چه ماتن رح دلته کښی حکم د قیاس بیانوی د شرط او د رکن د فراغت نه پس، شارح رح فرمائی چه دا یوه مخشی غلطی ده او هغه دا چه د حکم د قیاس بیان خو ما بعد کښی راروان دے، چه الاصابة بغالب الرائے ده، یعنی حق ته رسیدل په غالب گمان سره، لیکن د بعض شارحینو غلطی منشا کیدے شی دا وی چه دوی دحکم نه دا فهم کړی وی چه کوم شئ ثابتیږی په قیاس سره هم هغه به حکم وی حالانکه د حکم یوه خاص معنی ده، چه هغه د اثر مرتبه علی القیاس ده، نه دا چه هر ما ثبت بالقیاس به حکم د قیاس وی، بیا، ماتن رح د هر یو قسم مثال بیان کړے دے، او هغه دا چه تعلیل د موجب حکم او د وصف د موجب دا ثبات د پاره هم کولے شی لکه جنسیّت د حرمت د نسئی یعنی قرض د پاره مثلاً یو سیر غنم په یو سیر غنم سره په قرض باندی نسئی ورکولے نو دا دوی د پاره موجب هغه د دواړو د یو جنسی نه کیدل وی، لیکن دا یو جنسی نه کیدل د حرمت د پاره موجب کړے حُکم په رائے سره، او په تعلیل سره ثابت کیدل صحیح نه دی، حُکمه چه دی د پاره څه اصل نشته چه په هغه ئے قیاس وکړے شی، بلکه دا یو جنس د حرمت د پاره موجب کړے حُکم په اشارة النّص سره مونږ ثابت کړی دی او هغه دا چه په حدیث د ربوا کښی، ربوا د فضل یعنی الفضل الربوا سره ربوا د فضل حرام کړے حُکم دی وه په جنس او قدر د دواړو سره او په نسئی یعنی قرض کښی هم د فضل یعنی زیادت او یو څیز خالی عن العوض کړے حُکم دی شبه

شته حکمه چه نقد د قرضونه بهتر وی نو دلته کښی د قرض خیز حلول کو یا راغلو به نقدی خیز کښی نو کو یا نقدی بلا عوضه راغلو لهذا هر کله چه شبه د فضل راغله نو به شبه د علت سره چه هغه یوازی جنس کیدل دی یا یوازی قدر کیدل دی مونږه د نسئ حرمت هم ثابت کړو او شبه د علت دا سی چه یوازی جنس کیدل او یا یوازی قدر کیدل دا علت د ربوا ایره حصه ده نو په یوازی جنس او قدر کښی شبه د علت راغله او مثال د وصف موجب دکوم د پاره چه تعلیل کولے شی لکه په انعام کښی دسوم وصف ثابتول ، د زکوٰة په باب کښی حکه انعام موجب د زکوٰة شے او د انعام سائم کیدل (یعنی چه په صحرا او چراګاه کښی خری) ئے دا وصف دے او په زکوٰة کښی به صرف هغه انعام وی کوی چه سائم وی علوفه به نه وی (چه کوم څه په کور د نو کښی کیاو ی کو لے شی) او س دا وصف دسوم ثابتول د انعام د پاره په اوٰلے په تعلیل سره نه ثابتیږی حکه د اصل او مقیس علیه وجود نشته چه په هغے باندی قیاس کړے شی بلکه دا مونږه د نبی علیه السلام د قول د وجهی نه ثابت کړی چه فی خمس من الابل السائمة شاة دے یعنی په هغه اونټا نو کښی چه سائم وی نو په پنځه اونټا نو کښی یو گډ دے ، او د مهر د الک رحمة الله علیه فرمائی چه د اسامت شرط نشته دے بلکه په هر قسم انعام کښی کد سائم وی او که علوفه وی نو زکوٰة په کښی واجب دے حکه د قرآن وینا مطلقه ده او تخصیص په کښی نشته دے ، او هغه دا چه الله پاک نبی علیه السلام ته فرمائی خذ من اموالهم الخ یعنی د دی صحابه کرامؓو مالونو نه صدقه یعنی زکوٰة اخله چه د دوی تطهیر او تزکیه پرے دی سره راشی

او مثال د شرط لکه شهود یعنی گواهان په نکاح کښی نو چه نکاح کښی د شهود موجودګی پرله پسے سره مناسبه نه ده چه ثابته شی حکه اصل او مقیس علیه نشته چه په تعلیل سره ئے په هغے باندی مونږه قیاس وکړو ، بلکه شهود په نکاح کښی په دی قول سره مونږه ثابتو چه لا نکاح الا بشهود یعنی گواهان نه بغیر په نکاح نه منعقدیږی امام مالکؒ وائی چه نکاح کښی اعلان شرط دے حکه نبی علیه السلام قول دے چه د نکاح اعلان کوی او بنکار کوی ئے اګر په تمبل سره ولے نه وی ، تمبل وهل پرے واده ، نکاح کښی جائزدی ، د دی سباد دی غوندی مخاشی قطعًا جائز نه ده ، و حیث لا حرج فی ، ترمذی دی حدیث ته غریب ویلے دے ، او مثال د وصف د شرط لکه عدالت او ذکورت په گواهانو کښی شرط کول یعنی گواه به عادل وی ، او مذکر به وی نو شهود شرط دے او عادل والے او مذکر والے ئے وصف دے ، زمونږه په نزد باندی په شهود کښی عادل والے او مذکر والے شرط نه دے

حکم قول دنبی علیہ السلام پہ بارہ دشہود کنبی مطلق راغلے دے اوھغہ داد ے لانکاح الابشھود
پھلا دشہود دیارہ پتعلیل او رائے سرہ د عدالت او ذکورت شرط لکول مناسب نہ دی ،حکم نص
مقتضی دعدم اشتراط دے ، او درسول فعی رحمۃ اللہ علیہ وائی حدیث پہ دی اشتراط دلالت
کوی اوھغہ داچہ نبی علیہ السلام فرمائی لانکاح الابولی وشاھدی عدل ، (محمدیؒ دکلام نہ دا
معلومیږی چہ دشاھدی عدل اضافہ پہ کتابن نود حدیث کنبی نشتہ دے ، بل داچہ امام شافعیؒ
وائی چہ نکاح مال نہ دے اولکوم پہ مال نہ وی نو ھلتہ کنبی گواھی پہ یوسیړی اودوہ نیمحو سرہ وی کول
صحیح نہ دی لیکن دی کنبی مونږہ تفصیلی کلام درپاندی کړے دے ھغے تہ رجوع وکړی ،) امثال
داثبات دحکم پہ تعلیل سرہ یعنی تعلیل دی دپارہ وشی چہ حکم پہ ثابت شی نومثلاً بتیرہ واخلہ
بتیراړ ، دبتراړ تصغیر دے اوداپتر تانیث دے اومراد ترینہ موضوع کول دی پہ یو رکعت سرہ ، اوس
بتیراړ یعنی پہ یو رکعت سرہ موضوع دی اوکہ نہ ، نومشروع والے اویانہ مشروع والے
داحکم دے ، اوس داسناسبہ نہ دہ چہ ددی موضوع مشروع والے اویانہ مشروع موږ پیدائے
اوپہ تعلیل سرہ ثابت کړو ،حکہ دی دپارہ اصل اومقیس علیہ نشتہ دے ، چہ مونږہ بہ ددی
قیاس وکړو ، بلکہ مونږہ ددی نہ مشروع والے پہ حدیث سرہ ثابتوو چہ ھغہ داد ے ، (فعی
عن البتیراړ یعنی نبی علیہ السلام دبتیراړ نہ منع فرمایلی دہ ، او درسول فعیؒ فرمائی چہ داجازہ
دہ ، حکہ نبی علیہ السلام فرمائی چہ اذا اخشی الخ یعنی کلہ چہ تاسو پیړی پہ سحر یہ راوخیژی
اوصلوٰۃ اللیل یعنی تہجد بہ رانہ فوت شی نو یو رکعت وکړی (دابن عمرؓ پہ روایت سرہ صلوٰۃ اللیل دوہ
دوہ رکعتہ دے ، صح صادق والا اختلو دیری پہ وجہ یو رکعت راغلے دے ،)

اومثال دوصف دحکم داثبات لکہ وترچہ داشروع حکم دے لیکن وصف ئے چہ داوترواجب
وی اوکہ سنت وی اوس دی وصف ثابتول مناسبہ نہ دہ چہ پہ رائے سرہ وکړے شی ، بلکہ مونږ
دی وجوب پہ قول دنبی علیہ السلام سرہ ثابت کړے چہ اللہ پاک تاسو دپارہ موضوع زیاتی
کړے دے اوخبردارھغہ وتردی امام شافعیؒ فرمائی چہ وترسنت دی حکہ نبی علیہ السلام
یواعرابی تہ وفرمائل چہ پنځہ موضوعہ اللہ پاک پہ شپہ اوورځ کنبی فرض کړی دی ، اعرابی
وئیل ایا دینہ ماسوئی نور موضوعہ شتہ نبی علیہ السلام وفرمایل نہ مگر نفل بہ وی ، دینہ
داھغہ شوہ چہ وترسنت دی (یاد سائل پکار دی چہ صرف پہ فقہ حنفی کنبی دواجب اصطلاح
شتہ ماسوئی کنبی نہ اونہ مونږہ پہ نزد باندی کوم شیز چہ قطعی دلیل سرہ ثابت وی ھغہ فرض

دی او چه په ظن سره ثابت وی هغه واجب دی لیکن کلمے په یو بل باندی هم اطلاق کیږی نو ځکه

والرابع من جملة ما یعلل له تعدیة حکم النص الی ما لا نص فیه لیثبت فیه ای الحکم فی ما لا نص فیه بغالب الرأی دون القطع والیقین فالتعدیة حکم لازم عندنا لا یصح القیاس بدونه والتعلیل بسا ویه فی الوجود جائز عند شافعی لانه یجوز التعلیل بالعلة القاصرة کالتعلیل بالثمنیة فی الذهب لحرمة الربوا فانها لا تتعدی منها فالتعلیل عنده لبیان لمیة الحکم فقط ولا یتوقف علی التعدیة لان صحة التعدیة موقوفة علی صحتها فی نفسها فلو توقف صحتها فی نفسها علی صحة تعدیتها لزم الدور والجواب ان صحتها فی نفسها لا تتوقف علی صحة تعدیتها بل علی وجودها فی الفرع فلا دور والدلیل الشرع لا بد ان یکون موجبا للعلم او العمل والتعلیل لا یفید العلم قطعا ولا یفید العمل ایضا فی المنصوص علیه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحکم فی الفرع وهو معنی التعدیة

**ترجمه**:- او څلورم د جملې څخه نه دکوم دیارې چه تعلیل کولے شی تعدیه د حکم د نص ده په طرف د هغے کوم کښی چه نص نه وی ، ډیاره د دی خبرې چه حکم د نص په کښی ثابت شی یه غالب رأی سره نه په قطع او یقین سره ، پس تعدیه یولازمی حکم دے نه هیڅ قیاس د دی نه بغیر قیاس صحیح نه دے او تعلیل د قیاس سره مساوی دے په وجود کښی ، او جائز دے د امام شافعی په نزد باندی ، ځکه دده په نزد باندی تعلیل په علت قاصره سره هم جائز دے ، لکه تعلیل په ثمنیت سره فقط په ذهب او فضه کښی د یارمرمت د ربوا ځکه دا یعنی ثمنیت نه متعدی کیږی د ذهب او د فضه نه پس دده په نزد باندی تعلیل د حکم د علت بیانولو د پاره دے او تعلیل موقوف نه دے په تعدیه باندی ، ځکه صحت د تعدیه موقوف دے په صحت د تعلیل یعنی علت باندی په اعتبار د نفس خپل سره پس که چرته موقوف شی صحت د تعلیل یعنی علت بالذات په تعدیه باندی نو لازم به شی دور ، جواب دا دے چه صحت د علت بالذات موقوف نه دے ، په صحت د تقدیر د علت باندی بلکه موقوف دے په وجود د علت باندی په فرع کښی ، پس دور نشته دے او نه هیڅ دلیل دا دے چه د شرعی دلیل د پاره لابدی ده چه موجب د علم او د عمل وی او تعلیل د علم فائده خو یقینًا نه ورکوی

او د عمل فائده هم نه وی کوی په منصوص علیه کښی حکه هغه ثابت وی، په نص سره پس د تعلیل بیاځکه فائده نشته دے مکرر اجه حکم ثابت کړی په فرع کښی او هم دا لعقد یه معنی ده،

تشریح:- حضرت ماتنؒ د تعلیل خلور قسم بیانوی چه هغه تعدیه ده، تعدیه دیته وائی چه حکم دنص په غیر منصوص کښی ثابت شی، زمونږ ه یعنی دا حنافو په نزد بائدی د تعلیل او قیاس سره تعدیه لازمه ده، (تعلیل او قیاس د وجود په اعتبار سره عند الاضافه مساوی دی صرف مفهوماً فرق دے، او په نزد د امام شافعیؒ باندی تعلیل او قیاس کښی مساوات نشته دے، بلکه تعلیل عنده اعم دے د قیاس نه او هغه داکه چرته تعلیل مفید د تعدیه وو نو دا قیاس دے او که مفید د تعدیه نه وو، بلکه مقصور صرف په محل د نص پورې یعنی علت نه متعدی کیږي او فرع ته نو دا تعلیل دے قیاس نه دے،

او امام شافعیؒ په نزد باندی تعلیل سره تعدیه لازمه نه ده بلکه جائز ده حکه دهغه په نزد باندی تعلیل په علت قاصره سره هم جائز دے، یعنی دا سی علت استنباط چه هغه فرع ته نه متعدی کیږي دا جائز دی لکه ثمنیت د اعلت دے، د ذهب او د فضه د ربوا د پاره او حال داد ے چه ثمنیت نه متعدی کیږي، د ذهب او د فضه نه ماسوی حکه د ذهب او د فضه نه ملاوه بل څیز د ثمنیت د پاره نه دی پیدا شوی، (ثمنیت دا معنی چه د اشیاو د قیمت اندازه په لګولے شی په دنیا کښی د قیمتو د اندازه هم د سر او د سپینو په اعتبار لګی) د امام شافعی صاحبؒ په نزد باندی په ذهب او فضه کښی د ربوا علت هم ثمنیت دے او د اندی د وصف په تقسیم کښی د دی بیان تیر شوے هم دے، امام شافعی صاحبؒ وائی چه ثمنیت د ربوا علت دے او حال داد ے چه ثمنیت د ذهب او فضه نه متعدی کیږي نو دا معلومه شوه چه تعلیل یعنی د علت استنباط صرف د حکم د ثمنیت یعنی علت بیانولو د پاره کیږي ضروری نه ده، چه تعدیه هم د سره راشی یعنی بل ته د متعدی شی،

امام شافعیؒ د دی د پاره یو بل دلیل هم ویلے دے او هغه دا چه تعلیل سره تعدیه لازم نه ده او تعلیل موقوف نه دے، په تعدیه باندی حکه بیا به د وس لازم شی او هغه دا سی چه تعدیه موقوف ده په صحت د تعلیل یعنی علت باندی زمونږ د تعلیل نه تعبیر په علت سره وکړو حکه چه صحت ټول کښی دها ضیر راجع دے تعلیل ته او تعلیل مونږ نه دے بلکه مذکر دے، دی وجه نه مونږ د تعلیل نه تعبیر په علت سره کوو چه تعلیل یعنی العلت

هم راځی داهم ویلے شی چه تعلیل اصل کښی تعلیلة وو دی وجه نه وی ته دمونث ضمیر راجاع شوی دی) یعنی چه تعلیل صحیح وی نوهله به تعدیه راځی لهذا التعدیه موقوفه شوه په صحت التعلیل باندی لهذا که تعلیل موقوف شو په صحت د تعدیه باندی نو دوی به لازم شی یعنی تعدیه به موقوفه شی په تعدیه باندی پس توقف دشئ را ملویه خپل نفس باندی وماهذا الا الدور دی نه جواب دادے چه تعدیه خو موقوفه ده په صحت التعلیل باندی خو تعلیل موقوف نه دے په تعدیه د علت باندی بلکه تعلیل موقوف دے په وجود د علت باندی په فرع کښی لهذا دور نه لازمیږی،

نو موږ نه دلیل دا چه تعلیل او قیاس سره تعدیه لازم ده یعنی تعلیل د پاره لابدی ده چه حکم دنص به د غیر منصوص د پاره هم ثابت وی وجه دادہ چه قیاس یو شرعی دلیل دے او شرعی دلیل د پاره هم لابدی ده چه هم مفید د علم یقینی شی او هم مفید د عمل شی، اوس تعلیل خو مفید د یقینی علم نه دے بلکه مفید د ظن دے، او مفید د عمل هم نه دے، په منصوص کښی خکه هلته کښی مثبت نصّ وی لهذا د تعلیل او قیاس بله څه فائده نشته دے، دینه علاوه چه په غیر منصوص یعنی فرع کښی حکم ثابت کړی او په غیر منصوص او فرع کښی حکم ثابتول هم دیته تعدیه وائی -

والتعلیل للاقسام الثلثة الاول و نفیها باطل یعنی ان اثبات سبب او شرط او حکم ابتداء بالرائی وکذا نفیها باطل اذ لا اختیار ولا ولایة للعبد فیه وانما هو الی الشارع واما لو ثبت سببا و شرطا و حکما من نص او اجماع وارد نا ان نعدیه الی محل اخر فلا شك ان ذلك فی الحکم جائز بالاتفاق اذله وضع القیاس واما فی السبب والشرط فلا یجوز عند العامة ویجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة علی الزنا فی کونه سببا للحد بوصف مشترك بینه وبین اللواطة لیمکن جعل اللواطة ایضا سببا للحد یجوز عنده لا عندهم فان کان المصنف تابعا لفخر الاسلام کما هو الظاهر فمعنی کونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدیة والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدیة فلم یبق الا الرابع یعنی لم یبق من قولنا التعلیل الا التعدیة الی مالا نصّ فیه

ترجمہ:- او تعلیل دا قسام ثلاثه اولیه دپاره اود دی نفی کول دا باطل دی، یعنی دسبب اود شرط اود حکم ثابتول ابتداءً په رائے سره او دغه شان دی دی نفی کول دا باطل دی خکه د عید دپاره څه اختیار او ولایت په دی کښی نشته دے، بلکه دا اختیار مفوض دے شارع ته، اوهر چه سبب او شرط او حکم ثابت شی په نص سره او یا اجماع سره، او مونږه اس اده ولرو چه متعدی ئے کړو په طرف دبل محل نو په حکم څو بلاشکه بالاتفاق داجائز دی، خکه قیاس هم دی دپاره وضع شوے دے اوهر چه خبره په سبب او شرط کښی ده، نو د عامو په نزد داجائز نه ده اود فخر الاسلام په نزد داجائز دی مثلاً مونږه قیاس وکړو د لواطت په زنا باندی چه زنا سبب د حد دے، دیو وصف مشترک په اعتبار سره په مابین د زنا او لواطت کښی، دپاره دی چه ممکن وکړئ چه لواطت هم سبب د حد دے په شان د زنا، د فخر الاسلام په نزد جائز دی د عامو په نزد باندی نه دی لپس که چرته مصنف تابعداری د فخر الاسلام کړی وی لکه چه ظاهر هم ده، نو معنی د کونه باطلاً به واشی چه واقعال دی ابتداء او تقدیه اوکه چرته د عامو تابعداری وی نو مراد به د بطلان نه عن الوطلاق شی که ابتداءً دی اوکه تقدیةً وی، لپس پاتی نه شو مګر صرف څلورم، یعنی پاتی نه شو تعلیل د فرانده نه مګر صرف تقدیه په طرف د هغے چه کوم کښی نص نه وی،

تشریح:- حضرت ماتن دتعلیل په څلورو اقسامو کښی د صحیح او غیر صحیح تعین کوی او هغه داچه اثبات د موجب یعنی د سبب اود اثبات د شرط او اثبات د حکم اولا او ابتداء په تعلیل سره جائز نه وی او نه دی باطل کول صحیح دی یعنی د انشاء کیدے چه هم په رائے سره دیو حکم علت او شرط یا د نفس حکم د حرمت یا حلت په رائے سره هم ابتداءً نه ثابت شی او یا نفی شی وجه داده چه دا اختیار صرف د شارع دے د بنده د دا اختیار نه دے البته خبره اوس په دی کښی ده چه کله په نص سره یو سبب یا یو شرط یا حکم ثابت وی نو په رائے او په قیاس سره دی تعدیه مونږه بل ته کولے شو اوکه نه په متعدی والی د حکم کښی خو چا هم اختلاف نشته دے چه قیاس سره حکم متعدی کیږی فرع ته وجه داده چه قیاس هم دی دپاره وضع دے، البته د سبب او شرط تعدیه په قیاس سره جائز نه ده، اوکه نه ده،

ادلیل مخ الاسلام والی چه د سبب او شرط تعدیه جائز نه ده، مثلاً مونږه د لواطت قیاس وکړو، په زنا باندی چه د زنا د حد سبب ثابت ده، لواطت کښی به هم وی د فخر الاسلام

په نزد دا قیاس جائز دے د عاموا صولینو په نزد نه دے اوس خبره د ماتن ؒ ده پس ماتن ؒ گرچه د فخر الاسلام اتباع کړی وی لکه دا بیکاره هم ده حکه اکثر دے، دهغه تابعداری کوی نو نه باطل معنی به بیا داشی چه تعلیل دا قسامو ثلاثه دپاره ابتداء باطل دے نه تعدیه ؒ او که دهغه اتباع ئے کړی وی نو معنی به دا شی چه هم ابتداء تعلیل باطل دے، او هم تعدیه ؒ دا قسامو ثلاثه دپاره، اوس هر کله چه ابتداء تعلیل باطل شو هم د سبب دپاره هم د شرط دپاره او هم د حکم دپاره نو صرف یو څیز پاتی شو چه هغه تعدیه ده، پس تعلیل سره لازمه فائده، هغه تعدیه ده)

## بحث الاستحسان

ولما کان هذا تارة علی سبیل القیاس الجلی وتارة علی سبیل الاستحسان وهو الدلیل الذی یعارض القیاس الجلی اشار الی بیانه بقوله والاستحسان یکون بالاثر او الاجماع والضرورة والقیاس الخفی یعنی ان القیاس الجلی یقتضی شیئا والاثر والاجماع والضرورة والقیاس الخفی یقتضی ایضا فیترک العمل بالقیاس ویصار الی الاستحسان فیبین نظیر کل واحد ویقول کالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القیاس یابی جوازه لانه بیع المعدوم ولکنا جوزناه بالاثر وهو قوله ؑ من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم

ژباړه: هر کله چه تعدیه کله په طریقی د قیاس جلی سره وی او کله په طریقی د استحسان سره وی او دا هغه دلیل دے چه معارض وی د قیاس جلی سره اشاره ئے وکړه بیان د استحسان ته په قول خپل سره، چه استحسان کله په اثر سره وی او کله په اجماع سره او کله په ضرورت او کله په قیاس خفی سره، یعنی قیاس جلی به تقاضا د یو شئ کوی، او اثر او اجماع، او ضرورت او قیاس خفی به تقاضا د هغه څیز کوی چه کوم د قیاس جلی منافی دی پس ترک کولے به شی عمل په قیاس سره، او صیرورت به کولے شی په طرف د استحسان باندی، پس د هر یو تنظیر ماتن ؒ بیان کړے دے، اووائی، لکه سلم، مثال دے د استحسان په سبب د اثر سره، حکه قیاس د دی د جواز نه انکار کوی، حکه دا بیعه د معدوم ده،

لیکن موبنوره داجانز کړی په سبب داثر سره، او هغه داقول دنبی علیه السلام دمے من اسلم الخ یعنی چه څوک د ستاسو نه بیع سلم کوی نو سلم دې وکړی په معلوم کیل کښی او په معلوم وزن کښی، تر یوی نیټی مقرره پوری،

**تشریح:** حضرت ماتن رح داستحسان بحث کښی شروع کوی د استحسان لغوی معنی ده، عد الشئ حسنا یعنی یو څیز ښه کنړل او شمارل پس اهل اصول د استحسان مختلف اصطلاحات ذکر فرمائیدلی دی استحسان یو تعریف شارح رح کړے دے، او هغه داچه هو الدلیل الخ یعنی استحسان هغه دلیل دے چه د قیاس جلی معارضه کوی، څوک ئے مفهوم دا بیانوی هو العدول عن قیاس جلی الی قیاس خفی، او استثناء مسئلة جزئیة من اصل کلی او قاعدة عامة لدلیل یقتضی هذا العدول یعنی قیاس جلی نه عدول کول او یا دیو ے کلی او ملے قاعدے نه استثنا کول دیو دلیل په بنا، باندی چه کوم دی عدول مقتضی وی، څوک وائی الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما هو ارفق للناس د قیاس جلی (ظاهر) ترک کول او هغه شئ باندی عمل کول چه کوم د خلقو د ضرورت سره زیات موافق وی، څوک ئے تعبیر دا سی کوی چه الاستحسان طلب السهولة فی الاحکام فیما یبتلی فیه الخاص والعام، په دا سی احکامو کښی سهولت طلب کول چه عوام او خواص په کښی مبتلی وی، څوک وائی استحسان معنی اخذ بالاوسع او ابتغاء ما فیه الراحة د وسعت اعتسل او د هغے طلب کول چه راحت وی په کښی، د قرآن حکیم آیت کریمه، یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر دلالت کوی په استحسان باندی د غه شان حضرت معاذ رضی الله عنه ته د یمن ولیږلو په وخت کښی دنبی پاک صلی الله علیه وسلم الخ داجمله یسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا هم پدی دلالت کوی په ائمه اربعه کښی صرف امام شافعی رح داستحسان نه انکار کوی، لیکن حقیقت داد ے چه امام شافعی رح داستحسان نه انکار په دی بنا کړے دے چه استحسان کنی د شرعی دلیل نه علاوه بل څیز دے حالانکه استحسان مقابل د قیاس جلی ته وائی بیا برابره ده که استحسان په نص سره وی او که په اجماع سره وی او که په ضرورت سره او که قیاس خفی سره وی لهذا استحسان د شرعی دلیل نه علاوه څه بل څه څیز نه دے بلکه په دوه دلیلو نو کښی د قوی دلیل اعتسل هم په حقیقت کښی عین دے، لکه احکام القرآن والله وائی چه په دوه دلیلو نو کښی د قوی دلیل مطابق عمل کول

دا استحسان مے چونکہ استحسان مقابل و قیاس جلی نہ وائی (د قیاس جلی بحث و راندی تفصیلاً تیر شو) لهٰذا استحسان به کله ثابت وی په اثر سره کله به ثابت وی په اجماع سره کله به ضرورت سره او کله به ثابت وی قیاس خفی سره (ما بعد کښی ماتن هم استحسان ته قیاس خفی ویلے دے، دهر یو نظیر مانتؒ بیان کړے دے چه استحسان بالاثر وی لکه بیع سلم واخله تنویر الابصار والا د بیع سلم تعریف کړے دے بیع الاجل بالعاجل یعنی بیع د اجل په عاجل سره، یعنی نقد قیمت وی کړی، او مبیعه په نیټه سره وی، قیاس جلی د تقاضا کوی چه د بیع د حرام وگوځی ځکه د بیعه د معدوم ده، حالانکه مبیعه داسی پکار ده چه بائع ئے په تسلیم باندی قادره وی لیکن مونږ علی سبیل الاستحسان د اجائز وگڼلے او د بائع ذمه مودَ معقود علیه یعنی د مبیعے قائمقام وگرځوله د نبی علیه السلام د حدیث د وجهی نه چه من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم چه څوک تاسو کښی بیع سلم کوی نو کیل او وزن د معلوم وی او نیټه د هم معلوم منعقد کوی، پس دلته کښی قیاس جلی تقاضا د عدم جواز کوله اثر مقتضی د جواز وو، مونږ ده اثر باندی عمل وکړو نیټه استحسان وائی،

والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان یامر انسانا مثلا بان یصنع له خفا بکذا و بین صفته ومقداره ولم یذکر له اجلا فان القیاس یقتضی ان لا یجوز لانه بیع المعدوم ولکنا ترکنا القیاس واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فیه وان ذکر له اجلا یکون سلما۔

**ترجمه:** او استصناع د امثال دے د استحسان په سبب د اجماع سره، او هغه دا چه یو کس ته د احکم وشی چه ما له موزه جوړه کړی په دومره رقم باندی، او د هغے وصف وی ته هم بیان کړي او مقدار هم، او نیټه ئے بیان نه کړی نو قیاس د وی د عدم جواز تقاضا کوی، ځکه د بیعه د معدوم ده، لیکن مونږ د استحسان ترک کړ او د دی جواز مونږ وگڼلو په سبب د اجماع سره ځکه د خلقو عمل په دی باندی دے، او که چرته نیټه ئے مقرر شوه، نو دا به بیا بیع سلم وی،

**تشریح:** حضرت ماتنؒ نظیر د استحسان بالاجماع بیانوی دکوم د وجهی نه چه قیاس ته

جلی ترک کړے شوے دے، او ددی مثال لکه پوچیارته دا ویلے شی چه ما ته موزے جوړ کړه، په دی طریقه باندی او دومره نقدا دکښی، خو معین وخت وی ته ونه شانی، نو دو قیاس په دوو سره دا جائزه دی حکه چه مبیعه یعنی معقود علیه معدوم دے، لیکن چونکه د رسول الله صلی الله علیه وسلم دوو نه واخلی ترا وسه پورې دا عمل جاری دے، او چا په نکیر نه دے کړے لهذا اجماع د دوو جمی نه موزه قیاس ترک کړو او علی سبیل الاستحسان مذکوره عقد موزه جائز وګنړلو، شارح فرمائی که چیرته د وخت تعین په مذکوره عقد کښی وشی نو بیا به ترینه بیع مسلم جوړه شی، حکه بیع سلم والی بیع د اجل په عاجل ته۔

وتطهیر الاوانی مثال للاستحسان بالضرورة فان القیاس یقتضی عدم تطهرها اذا تنجست لانه لا یمکن عصرها حتی تخرج منها الضاسة لکنا استحسنا فی تطهیرها الضرورة الابتلاء بها والحرج فی تنجسها

ترجمه:- او پاک والے د لوښو، دا مثال دے د استحسان په سبب د ضرورت سره حکه قیاس دا دی لوښو د نه پاک والی تقاضا کوی کله چه دا ناپاک شی، حکه دا دی نچوړ والے ممکن نه دے، تر دی چه نجاست ترینه خارج شی لیکن موږ دا دی په پاک والی کښی د استحسان نه کار واخستلو حکه ضرورت دے د دی استعمال تر او ناپاک پاتی کولو څخه رج دے،

تشریح:- حضرت ماتن رح دهغه استحسان بیان کوی چه کوم استحسان په ضرورت سره ثابت وو، او قیاس جلی دهغه د دوجمی نه ترک کړے شوے وی، او هغه دا چه لوښی نجس شی نو قیاس او تقاضا کوی چه دا دهم د اسی نجس پاتی شی حکه دا څوپیر پیری، د کیږی په شان، لهذا نجاست ترینه نه وځی، لیکن چونکه د لوښو استعمال ته موږه مجبوریږو، او دی ته زموږ نن شدید ضرورت دے او حکه مونږ ناپاک والی حکم وکړو او قیاس کوم چه د دی نجس والی مقتضی وو هغه موږ ترک کړو،

وطهارة سور سباع الطیر مثال للاستحسان بالقیاس الجلی یقتضی نجاسة

بخلاسته لان لحمه حرام والسور متولد منه کسور سباع البهائم لکنا استحسنا الطهارة بالقیاس الخفی وهوانه انما تاکل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحی والمیت بخلاف سباع البهائم لانها تاکل بلسانها فیحتلط لعابها النجس بالماء۔

**ترجمه**:- او طهارت د جوټه د درنده مار غه، دامثال دے داستحسان په سبب د قیاس خفی سره، حکه قیاس جلی دا دی جوټه د بخاست تقاضا کوی، حکه دوی مارغه غونښه حرام ده، او جوټه هم د غونبی نه جوړه وی، لکه جوټه د درنده مخاړو، لیکن موږ ده اجوټه استحسانا پاک وګڼلے د قیاس خفی د وجهی نه او هغه داچه دا مارغه خوراک په مخکه کوی، او دا یو هډوکے پاک دے هم د څ ډونډی نه هم د مړی نه، برخلاف د درنده مخاړو چه داخوراک کوی په څ به باندی پس کله چه وکیږی دا نجس لاهم دا او یو سره،

**تشریح**:- حضرت ماتن رح هغه استحسان بیان کوی چه کوم ثابت دی په قیاس خفی سره او د هغه د وجهی نه قیاس جلی ترک کړے شوے دی، او هغه داچه کوم مارغه درنده دی لکه باز، باښه شوم، مثلاً د دی جوټه پاکه ده، قیاس دا تقاضا کوی چه دا دی غونښه ناپاکه ده، لهذا دا دی جوټه به هم ناپاکه وی حکه جوټه کښی اختلاط د لاړو دی اولاړی د غونښے نه جوړیږی او غونبه ئے ناپاکه ده لهذا جوټه به ئے هم ناپاکه وی استحسان دا وائی چه دا دی جوټه د پاکه شی حکه چه داخوراک په مخکه کیږی او مخکه یو داسی هډوکے دے که د څ ډونډی و ی او که د مړی خو هغه طاهر وی لهذا چه او یو سره مخکه ملاوګ شی نو چونکه ملاقات د طاهر و طاهر سره راغلو لهذا او به د طاهر وګڼلے شی، داخبره چونکه موږ ده دی خفی قیاس سره ثابته کړه نو استحسانا بالقیاس الخفی شو هر چه جوټه د درنده مخاړو دی ده نو چونکه هغه خوراک په څ به سره کوی لهذا اختلاط د طاهر نه بلکه د نجس طاهر سره راځی چه هغه او به دی د د نه د درنده مخاړو دی جوټه به ناپاکه وی،

ثم الاخفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان بين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الاخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لابد وان انها كما نقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس والاستحسان الذي هو قياس الخفي اذا قوى اثره لان المدار على قوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سور سباع الطير الذكور انفافان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا قدم على القياس كما حررت في هذه الاشارة الى العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفةؒ في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة ۔

ترجمہ:۔ بیا ھیچ خفاء نشتہ پہ دی کښی چہ اوّلنی دری اقسام وړاندی دی پہ قیاس باندی او اشتباہ پہ تقدیم د قیاس جلی کښی دہ پہ قیاس خفی باندی او پہ عکس دوی، پس ماتنؒ اراده وکړہ چہ یو ضابطہ بیان کړی چہ و پیژندل شی پہ هغہ سره تقدیم د یو پہ بل باندی ۔ پس وے فرمائیل چہ هر کلہ زمونږ پہ نزد باندی علت داثر یعنی موجب علت پرے شی دے، نہ پہ دوں ان د علت سره لکہ شوافعؒ وائی کوم چہ اهل طرد دی، نو مقدم کړلو موږ دہ پہ قیاس باندی استحسان لرہ کوم چہ قیاس خفی دے کلہ چہ قوی وی اثر دہ، حکہ مدار پہ قوت د تاثیر او صفت د تاثیر باندی دے، نہ پہ ظهور او پہ خفاء باندی، حکہ د نیا ظاهره ده او عقبیٰ پټہ ده، لیکن پہ دنیائے ترجیح زیاتہ ده، د قوت اثر پہ وجہ د دائمی او پاکہ ده، او د دی د پاره مثالونہ دی، بعض د هغہ نر د درندہ مار غانو چہ تہ هم وائی کوم چہ اوس ذکر شو، حکہ استحسان پہ دی کښی د اثر پہ لحاظ قوی دے دی وجہ نہ پہ قیاس باندی مقدم شوے دے، لکہ چہ مونږ نہ و لیکل، او پہ دی کښی دیتہ هم اشاره ده چہ پہ استحسان باندی عمل کول د خلق د حجتونو نہ بهر خبره نہ ده بلکہ دا یو ډاډه قوی نوعہ قیاس دہ، لهذا پہ ابو حنیفہؒ څہ طعن نشته دے چہ دہ د خلورو دلائلو نہ ماسوی باندی عمل کړے دے ۔

تشریح:۔ شارحؒ فرمائی چہ استحسان یا د اثر او یا د اجماع او یا د ضرورت خو بغیر د

څه خفاء نه مقدم دے په قیاس جلی باندی خفاء په دی کښی ده چه ایا استحسان بالقیاس الخفی مقدم په قیاس جلی دے اوکه نه نو دی وجه مانتی یو ضابطه بیانوی چه په هغی سره به داخبره وپلټرندل شی چه استحسان مقدم دے په قیاس جلی باندی اوکه نه قیاس جلی مقدم دے په استحسان باندی،

پس خلاصه ضابطه دمتن واچه زمونږه په نزد باندی علت داثر دوجبی نه علت اثر دے نه دوران په لحاظ سره لکه شوافع کوم چه اهل طرح وی هغوی وائی چه حکم داثر دے عدم علت سره وجود او عدماً او یا وجوداً فقط دی تشریح وراندی مکمل شوی ده، پس حاصل داچه زمونږه په نزد علت دارومدار پرتاثیر باندی دے، لهذا کله داستحسان بالقیاس الخفی اثر قوی وی، نو دا به مقدم وی په قیاس جلی باندی ځکه دارومدار د تقدیم پرتاثیر باندی دے، په ظهور او په خفاء باندی پس کله چه داستحسان اثر قوی وی او دقیاس جلی وی نو استحسان به مقدم وی په قیاس جلی باندی اګرکه علت دلته کښی بنکاره اوجلی دے او استحسان کښی خفی دے لیکن دلته کښی یعنی قیاس کښی د علت اثر خفیف دے او استحسان کښی قوی دے لهذا استحسان به مقدم وی په قیاس جلی باندی ددی نظیر لکه دنیا او آخرت واخله دنیا بنکاره اوظاهره ده، او آخرت باطنی اوپټ دے لیکن دینه باوجود آخرت لره ترجیح ورکړے شوی ده، په دنیا باندی ځکه اثر د آخرت قوی دے ځکه دائمی ده او صفاره، او دنیا فانی ده، اوکمزوری ده، داستحسان د تقدیم په قیاس باندی مثال وراندی ذکر شو او هغه داچه قیاس جلی وائی چه جوټه د سباع الطیر نجسه ده استحسان وائی طاهره ده ځکه مخلوط طاهره ده او ملاقات د طاهر او طاهر سره قوی الاثر دے په تطهیر کښی لهذا مونږه استحسان لره ترجیح ورکړه او مونږه ویل چه جوټه د سباع الطیر طاهره ده،

مونږه ویل چه استحسان یو قیاس خفی دے دینه دا هم معلومه شوه چه استحسان ځان ته جدا څیز نه دے، بلکه دایو قوی نوعه وقیاس ده، لهذا په [illegible] باندی دا طعن کول چه ده دا دلته اربعه ته ماسوی یو بل دلیل اختیار کړے دے هیڅ وقعت نه لری هم دامطلب دے د شارح ؒ دی عبارت وفی هذا اشارة الی ان الخ۔

وقد منا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده كما اذا تلى اية السجدة فى صلاته فانه يركع بها قياسا وفى الاستحسان لا يجزئه الوصل فى هذا انه قراءة السجدة ليسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع فى موضع اية السجدة وينوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود فى قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه فى الصلوة فكذا فى سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفى فساده وهو ان السجود فى التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع فى الصلوة يعمل هذا العمل لاخارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستمرة صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام السجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الاخر ۔

ترجمہ :- او مونږه مقدم کړو قیاس ړه له وجهې د صحت ؤ باطنی اثر نه پیدا غه استحسان باندې چه ظاهر اثر خوئ صحیح دے لیکن باطنی طور په کښې فساد دے لکه کله چه رئس وسجدے ایت یقلاوت کړی په مانځ کښې نو دے په دی سره رکوع کولے شی وقیاس ؤ وجهې نه اوداستحسان په طور دا ناجائز دی ، اصل په دی کښې دا چه کله یو کس تلاوت وکړی سجدے د ایت ، نو دی د یاره به سجده وکړی بیا به و در پرې ، د باتی تلاوت به وکړی رکوع به کوی کله چه د رکوع وخت راشی او که چرته رکوع وکړی په حالت د ایت وسجدې ینیت و تداخل وکړی په مابین د رکوع د مانځه کښې او د سجدے د تلاوت کښې لکه چا معروف ده په قیاس وحافظا نو کښې نو دا قیاسًا جائز دی خو استحسانًا جائز نه دی ، وجه د قیاس دا ده چه رکوع او سجده دواړه متشابه دی په خضوع کښې ، دی وجه سره اطلاق د رکوع په سجده باندې شوے دے په دی قول د الله پاک کښې وخر راکعا واناب ، وجه د استحسان دا چه مونږه ته حکم کړے شوے دے په سجده سره او دا

انتهائی تعظیم دے، او رکوع دی نه کمه ده، دی وجهی نه رکوع قائمقام د سجدے نه جوړ یږی په مانځه کښی، لپس دا استحسان دے چه ظاهر دے اثر ده، لیکن نسائی پټ دے، او هغه دا چه سجده تلاوت بالذات د مقصودی عبارت په طور نه ده شروع شوی بلکه دینه مقصود توضیح ده، او رکوع د مانځه دی عمل لره ادا کوی نه رکوع د هاوی د مانځه نه، دی وجه نه مونږ ته عمل په استحسان باندی ونه کړو بلکه عمل موکړو په قیاس باندی چه صحت ئے پټ دے، او مونږ وایو چه جائز دے اقامت په ځائے د سجدے د تلاوت باندی په خلاف د مانځه چه په دی کښی رکوع ځان ته مقصوده، او سجده ځان ته لهذا ډیو بالقائمقام لشی جوړ یږی دے،

**تشریح** :- حضرت ماتن رح هغه صورت بیانوی کوم کښی چه قیاس جلی مقدم شوے دی په استحسان باندی او هغه دا چه قیاس جلی د باطنی اثر په لحاظ سره صحیح دی، او استحسان د باطنی اثر په لحاظ سره فاسد دی نو قیاس جلی به مقدم دی په استحسان باندی اګر که قیاس جلی د ظاهر اثر په لحاظ سره ضعیف دی او استحسان د ظاهری اثر په لحاظ سره صحیح دی د دی مثال لکه یو کس په مانځه کښی د سجدے آیت تلاوت کړی نو قاعده خو داده چه دے به سجده وکړی بیا د مانځه ته ودیږی او باقی قلاوت د رکوع او چه د رکوع وخت راشی نو رکوع د رکوع، لیکن که خوک دا سی وکړی چه آیت د سجدے تلاوت کړی او فوراً بیا رکوع ته خکته شی او دا نیت وکړی چه هم به په کښی رکوع ادا شی او هم سجد د تلاوت، لکه چه څرنګه ن صبا کښی عام طور باندی په حافظانو قاریانو کښی دا مشهوره او معروفه طریقه ده، (زیده په خپله هم دی کښی مبتلا دے) نو قیاساً خو دا جائز دی لیکن علی سبیل الاستحسان دا جائز نه دی، قیاساً خکه جائز دی چه رکوع او سجده صورة مشابه دی، دیو بل سره ځکه دوارو کښی خضوع او عاجزی ده، دغه وجه ده چه رکوع اطلاق په سجده باندی شوے دے په قرآن کښی الله پاک فرمائی د داؤد علیه السلام په باره کښی وخر راکعا ای ساجداً او اناب ای رجع الله لیکن ظاهری طور باندی دا قیاس فاسد دے ځکه صرف ظاهری مشابهت د حکم شرعی مفید نه کړی، وجه د عدم جواز په استحسان سره دا چه رکوع د سجدے قائمقام نشی جوړ یږی دے ځکه سجده کښی انتهائی تعظیم دے، او مونږ ته تاسره هم په سجدے سره شوے دے، قرآن فرمائی د اسجدوا

واقترب، او رکوع دینه په مرتبه کښې کمه ده، دی وجه نه رکوع د سجدے قائمقام نشی جوړیدے، ما نحنه کښې یعنی که یو سړے سجده نه کوی په ما نحنه کښې او صرف په رکوع کفایت کوی نو دا جائز نه دی لهذا رکوع به د سجده تلاوت هم قائمقام نه جوړیږی نو اوس دا استحسان وظاهری اثر په لحاظ سره خو قوی بښکاری لیکن باطنی طور بازی فاسد دے، حکمه چه د سجده صلاتیه او سجده تلاوت په ما بین کښې فرق دے، لهذا دلیے قیاس په بله صحیح نه دے او هغه دا چه سجده تلاوت خو مقصودی طور باندی مشروع شوی نه ده، بلکه دینه مقصود صرف عاجزی بښکاره کول دی چه د مشرکینو مخالفت ظاهر شی او هغه دا چه هغوی اعراض او تکبّر کولو او په ما نحنه کښې چوکه رکوع کولو سره داد عاجزی عمل اداء کیدے شی لهذا رکوع کښې ئے اداء کول صحیح دی، هاته کرخوکه داوائی چه د ما نحنه نه خارج کیږی رکوع وکړے شی او سجده تلاوت په کښې اداء شی نو دا صحیح حکمه نه ده چه د ما نحنه نه خارج د سره نه رکوع مشروع شوی نه ده، اوهر چه د ما نحنه سجده د ما نحنه په رکوع کښې ولے نشی اداء کیدلے، او رکوع د ما نحنه د سجدے د ما نحنه قائمقام ولے نشی گرځیدلے نو وجه داده چه په ما نحنه کښې هم رکوع مقصودی طور مشروع شوی ده او هم سجده لهذا دیو په کولو سره دبل نه دَ ذمے فراغت نه حاصلیږی، لهذا یو دبل نه قائمقام نه کړئ،

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح نعديته الى غيره لانه احد القياسين غايته انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا تري ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن قبل بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلف على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره

فیکونان مدعیین من وجه و منکرین من وجه فیجب الحلف علیهما فاذا تحالفا فسخ القاضی البیع وهذا حکم ای تحالفهما جمیعا من حیث القیاس الخفی حکم معقول یتعدی الی الوارثین بان مات البائع والمشتری جمیعا واختلف وارثاهما فی الثمن قبل قبض المبیع علی الوجه الذی قلنا یتحالفان ویفسخ القاضی البیع کما کان هذا فی المورثین او الاجارة اصلا یتعدی حکم البیع الی الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر فی مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار یتحالف کل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة یحتمل الفسخ فلما بعد قبض المشتری فلم یجب یمین البائع الا بالاثر فلم تصح تعدیته یعنی اذا اختلف البائع والمشتری فی مقدار الثمن بعد قبض المشتری المبیع فحکم القیاس من کل الوجوه ان یحلف المشتری فقط لانه ینکر زیادة الثمن الذی یدعیه البائع و لا یدعی علی البائع شیئا لان المبیع سالم فی یده ولکن الاثر وهو قولهٗ اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وتراد الیقتضی وجوب التحالف علی کل حال لانه مطلق عن قبض المبیع وعدمه فلما کان هذا غیر معقول المعنی فلا یتعدی الی الوارثین اذا اختلفا بعد موت المورثین لا عند محمدؒ ولا الی الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استیفاء المعقود علیه علی ما عرف فی الفقه مفصلا ۔

**ترجمہ**:۔ بیا حکم مستحسن پہ قیاس خفی یعنی پہ علت خفی سرہ دا دے چہ متعدی کیږی بہ حکم پہ طرف د غیر باندی حکہ دا استحسان یودَ قیاس سینو نہ دے، انتہا داچہ دا بہ خفی وی او مقابل د جلی بہ وی پہ خلاف دئو روا قسامو باندی، یعنی هغہ چہ ثابت وی پہ اثر او پہ اجماع او پہ ضرورت سرہ حُکہ دا اقسام معدول دی د قیاس نہ پہ هرے وجہ سرہ، آیا تہ نہ کوری چہ کلہ اختلاف راشی پہ ثمن کښی د مبیعہ د قبض کولو وراندی نو واجب نہ دے قسم د بائع د قیاس پہ وجہ لیکن استحساناً واجب دے، حُکہ هر کلہ چہ اختلاف راشی د بائع او د مشتری پہ ثمن کښی پہ دی شان چہ بائع دائی ماد اپہ دوٗہ (۲) زرہ خرڅ کړے او مشتری دائی پہ زرے اخلے، پس قیاس دا دے چہ بائع وقسم ونہ خوری، حُکہ مشتری پہ دہٗ د خیز دعوہ نہ دی کړی، تردی چہ دے منکر وگرځی، پس یکاږ

داده چه بائع مشتری نه مبیعه وسپاری او مشتری د قسم وخوری په انکار د زیادت باندې، لیکن استحسان دا دے چه دواړه د قسم وخوری، حُکمه مشتری په بائع دعوی کوی د تسلیم د مبیع په وخت د نقد د کم ثمن کښی او بائع ئے انکار کوی، او بائع په مشتری باندی دعوی کوی د زیات ثمن او مشتری ترینه انکار کوی، پس دواړه من وجه دعوی کونکی ګرځیدل، او من وجه انکار کونکی وګرځیدل، پس په دواړو باندی قسم واجب دے، پس کله چه دواړه قسم وخوری نو قاضی به بیع فسخ کړی او دا یو حکم نه دے، یعنی قسم خوړل د دواړو د قیاس خفی د وجهی نه دا یو معقول حکم دے متعدی کیږی به د وارثانو په طرف په دی شان چه بائع او مشتری دواړه مړه شی، او د مبیعه د قبض کولو نه وړاندی وارثان ئے ثمن کښی اختلاف شروع کړی، په هغه طریقه کوم چه مونږ ذکر کړل، نو چه دواړه وارثان به قسم وخوری او قاضی به بیع فسخ کړی، لکه په مورثینو کښی چه ژغرنګه وو، او دغه شان حکم به متعدی کیږی په طرف د اجارے باندی، په دی شان چه اختلاف وکړی موجر او مستاجر په مقدار د اُجرت کښی وړاندی د قبضه کولو د مستاجر کور لره نو هر یو به قسم وخوری او اجاره به فسخ شی، د نقصان د دفع کولو د وجهی نه، او عقد د اجاری احتمال فسخ لری هر چه پس د قبض کولو د مبیع نه، نو قسم د بائع واجب نه دے، مګر په اثر سره، لهذا تعدیه صحیح نه ده، یعنی هر کله چه بائع او مشتری اختلاف شروع کړی په مقدار د ثمن کښی، پس د قبض کولو د مبیع نه د مشتری نو په دغه وخت قیاس ځی کل الوجوه (یعنی کرجلی وی او کرځی د اتقاضا کوی، چه قسم به صرف مشتری خوری، حُکمه دے منکر دے، د هغه زیاد ثمن چه دکوم دعوه بائع کوی او مشتری په بائع باندی د هیڅ څیز دعوی نه کوی، حُکمه چه مبیعه سالمه ده د بائع په لاس کښی، لیکن اثر هغه دا چه کله د بائع او مشتری اختلاف راشی او سامان بعینه موجود وی، نو دواړه به قسم وخوری او یو بل ته به واپس وکړی، د اتقاضا کوی چه قسم خوړل په هر حال کښی واجب دی حُکم دا مطلق دے د مبیع د قبض کولو او نه قبض کولو نه، پس هر کله چه دا د معنی په اعتبار سره معقول نه دے، نو دا حکم به وارثانو ته، نه متعدی کیږی، کله چه د مورث نه پس اختلاف پیدا شی، مګر په نزد د امام محمدؒ باندی او نه به متعدی کیږی په طرف د موجر او مستاجر باندی کله چه د دواړو اختلاف پیدا شی د انتفاء د معقود علیه نه بنا په هغے چه کوم وړاندی شو په هغه کښی تفصیلی طور باندی

**تشریح:** داستحسان بالقیاس الخفی حکم دادے چه دوهٔ نه به حکم بل ته متعدی کیږی حُکه داهم قیاس دے صرف دومره ده چه خفی دے او مقابل د جلی دے، او داستحسان بالاثر او بالاجماع او بالضرورت حکم به بل ته نه متعدی کیږی حُکه دا دری واړه قیاس من کل الوجوه مخالف دی، داستحسان نه چه حکم متعدی شوے بل ته دوی مثال لکه د بیع د قبض کولو نه وړاندی بائع او مشتری په ثمن کښی مختلف شی، او بائع وائی چه ما دا خیز په دوه زره درهمه خرڅ کړے مشتری وائی ما په زر درهمه اخستے نو قیاس دا وائی چونکه مشتری حُکه دعویٰ په بائع نشته دے، تردی چه بائع منکر وگرځی او په دهٔ باندی قسم خوړل لازم وگرځی لهٰذا بائع به مشتری ته مبیعه وسپاری، او مشتری ته د وائی چه ته قسم وخوره حُکه مشتری د زر درهمه نه انکاری دے، او د زر قائل دے، نو زر درهمه دگوم چه بائع دعویٰ کوی او مشتری یُ انکار کوی، مشتری به په هغے قسم وخوری، چه داخیز ما صرف په زر درهم اخستے دے، نه په دوه زره درهمه،

لیکن استحسان دا وائی چه دواړه به قسم خوری حُکه بائع او مشتری کښی هر یو من وجه مدعی هم دے او من وجه منکر هم دے بائع من وجه مدعی داسی دے چه دے په مشتری باندی د زیادت ثمن دعویٰ کوی او مشتری چونکه دینه منکر دے، نو مشتری من وجه منکر شو، او بائع من وجه منکر داسی دے چه مشتری دا دعوه کوی چه ته یُ به ماته دا خیز په زر درهم سپاری، او بائع دینه انکار کوی، نو دلته کښی بائع من وجه منکر شو او مشتری من وجه مدعی شو، لهٰذا هر گله چه بائع او مشتری دواړه من وجه مدعیان هم شول او منکرین هم شول نو هر یو د بائع او مشتری نه په بل باندی دعویٰ کونکی په لحاظ سره او هر یو د انکار کونکی په لحاظ سره په هر یو باندی قسم خوړل لازم وگرځیدل لهٰذا د استحسان په اعتبار سره به هر یو قسم وخوری او قاضی به بیع فسخ کړی،

اوس دا حکم یعنی د بائع او مشتری دواړو قسم خوړل دا یو معقول حکم دے، یعنی قیاسی حکم دے، دا به متعدی کیږی د بائع او مشتری وارثانو ته هم لهٰذا که بائع او مشتری وفات شی او د مبیعے د قبض کولو نه وړاندی وارثان په ثمن کښی اختلاف شروع کړی، په مذکوره طریقه باندی نو د دواړو وارثان به قسم وخوری، او قاضی به بیع فسخ کړی، لکه مورثینو (مورث په صیغه د اسم مفعول سره چه د چا میراث وړلے شی) کښی چه داخبره وه، دا هم داحکم به

متعدی کیږی موجر او مستاجر ته مطلب دا چه موجر وائی چه دا کور ما په دومره کرایه درکړه دے او مستاجر وهغے نه انکار وکړی او وائی چه نه په دومره درا کړے دے یعنی موجر دزیادت قائل وی او مستاجر دزیادت نه منکر وی، نو هغه موجر او مستاجر نه من وجه مدعی او من وجه منکر دے لهذا دواړه به قسم وخوری او اجاره به فسخ شی حکمًا عقد د اجارې احتمال د فسخ لری خو دا په هغه وخت کښی چه مستاجر کور باندی قبضه نه وی کړے، اوکه چرته مشتری مبیعه قبض کړی نو بیا په بائع باندی قسم نشته خو استحسان د وجهی نه نه بلکه داثر یعنی حدیث د وجهی نه لهذا بعد القبض به دا حکم د تحالف نه متعدی کیږی واړ ثانو ته او دغه شان مستاجر چه کله په کور قبضه واخلی نو دا حکم د تحالف به نه متعدی کیږی موجر او مستاجر ته هم، حکه بعد القبض حکم د تحالف په قیاس څخه سره نه بلکه په اثر سره ثابت دے، مثلاً مشتری مبیعه قبض کړی او بیا اختلاف په ثمن کښی شروع شی نو د مشتری چونکه په بائع باندی دغه څیز دعوی نشته دے، حکه چه مبیعه هم د مشتری په لاس کښی سالمه موجوده لهذا د مبیعے د سپارلو دعوی په بائع باندی نشته دے، او چونکه مشتری د هغه زیاتی ثمن دکوم چه بائع دعوی کوی هغے نه انکار کوی، دی وجه نه صرف مشتری به قسم وخوری لیکن اثر دا وائی چه بائع او مشتری دواړه قسم وخوری او هغه داچه اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وترادا یعنی چه کله بائع او مشتری اختلاف شروع کړی او بائع به ثمن واپس کړی، دا اثر دا تقاضا کوی چه تحالف یعنی د بائع او د مشتری قسم خورل په هرحال کښی واجب دی، برابره ده که مبیعه قبض شوی وی اوکه نه دی حکمه والسلعة قائمة بعینها لفظ را غلے یعنی چه سامان او مبیعه موجوده وی را اوکه نه وی مثلاً ترکاری د واغستلو او د خورلو له نو سلعه نه ده موجوده لهذا صرف په مشتری باندی قسم خورل دی بنه پوهه شه) اوس چونکه قسم خورل په بائع باندی پس د قبض کولو د بیع نه خلاف القیاس دی لهذا دا به نه متعدی کیږی، د بائع او مشتری وارثانو ته البته امام محمدؒ په نزد باندی په بائع او مشتری دواړو باندی قسم قبل القبض هم شته او بعد القبض هم شته او دا حکم به متعدی کیږی وارثانو ته هم، په هر تقدیر باندی حکمه هر یو مدعی او منکر دے،

ثم لما کان القیاس والاستحسان لا یحصلان الا بالاجتهاد ذکر بعدهما شرط الاجتهاد وحکمه لیعلم ان اهلیة القیاس والاستحسان تکون فقال وشرط الاجتهاد ان یحوی علم الکتاب بمعانیه اللغویة والشرعیة ووجوهه التی قلنا من الخاص والعام والامر والنهی وسائر الاقسام السابقة ولکن لا یشترط علم جمیع ما فی الکتاب بل قدر ما یتعلق به الاحکام وتستنبط هی منه وذالک قدر خمس مائة التی الفتها وجمعتها انا فی التفسیرات الاحمدیة وعلم السنة بطرقها المذکورة فی اقسامها مع اقسام الکتاب وذلک ایضا قدر ما یتعلق به الاحکام اعنی ثلث الاف دون سائرها وان یعرف وجوه القیاس بطرقها وشرائطها المذکورة الفاولیم یذکر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا یتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما یحتاج الیه لان یعلم المسائل الاجماعیة فلا یجتهد فیها بنفسه بخلاف الکتاب والسنة فان لکل مجتهد تاویلا علی حدة فی المشترک والمجمل وامثاله وبخلاف القیاس فانه عین الاجتهاد وعلیه مدار الفقه ولهذا بین حکمه علی وجه یتضمن بیان حکم القیاس الموعود فیما سبق فقال :-

ترجمه :- بیا هر کله چه قیاس او استحسان دواړه نه حاصلیږی مګر په اجتهاد سره نو دوی نه پس شی د اجتهاد ذکر شروع کړو او د اجتهاد د حکم چه د اخبره وپیژندل شی چه اهلیت د قیاس او د استحسان به د غه وخت کښی حاصلیږی ( یعنی چه کله شرط د اجتهاد موجود شی ) پس فرمایلی او د اجتهاد شرط دا دے چه ماهر به وی په علم د کتاب الله باندی، د لغوی او شرعی معنی په اعتبار سره او ماهر به وی د هغه اقسامو چه مونږ ذکر کړل یعنی د خاص، عام، امر، نهی، او نورو راوینی اقسامو نه، لیکن علم د ټول هرڅه په کتاب باندی شرط نه دے، بلکه د هغه اندازے چه احکام ورڅخه نوری تعلق لری او احکام ترینه مستنبط کیږی او دا به اندازه د پنځه سوه ایاتو نه وی، کوم چه ما جمع کړی دی په تفسیرات احمدیه کښی او ماهر به وی د علم د سنت په هغه مذکوره طریقو سره کوم چه د سنت په اقسامو کښی ذکر دی، سره د اقسامو د کتاب نه، او دا هم په دومره اندازه

کښی چه څومره پوری احکام متعلق کیږی، یعنی دری زره، نه ټول، اوبل داچه دے یعنی مجتهد به پیژنی قیاس لره په خپلو طریقو سره اوهغه شرطونو سره چه کوم اوس وړاندی تیر شول او اجماع ئے ذکر نه کړه دسلفو دا قتداء دوجهی نه، او بله داچه دی پوری تعلق نه لری، نائب ه داختلاف چه په سبب دا استنباط سره وی، بلکه دیته احتیاج راغلی دی وجه نه چه وپیژنی اجماع مسائلو لره چه دخپل طرف نه په کښی بیا اجتهاد نه کوی، پخلاف دکتاب او د سنت باندی حکم ذ هر یو مجتهد د پاره جدا تاویل دے په مشترک او په مجمل کښی، اودوی په مشالونو کښی، او په خلاف د قیاس باندی، حکه داعین اجتهاد دے اوپه دی خومداره فقه دے، دی وجه نه ماتن ؒ داجتهاد دا ډول طریقی سره حکم بیانوی چه متضمن ذکر یځی، بیانولو دحکم د قیاس لره هم، دکوم چه وړاندی وعده هم شوی وه، پس فرمائی۔

تشریح:۔ حضرت شارح رحمه الله تعالی دراروان عبارت غرض او مقصد بیانوی او هغه داچه چونکه ماقبل د قیاس او استحسان بحث وشو او دا دعا ره بغیر د اجتهاد نه، نه حاصلیږی دی وجه نه ماتن ؒ اوس داجتهاد بیان کوی، او د اجتهاد شرط او حکم به بیان کړی چه داخبره وپیژندل شی چه د قیاس او استحسان صرف هغه څوک اهل دی چه جتهد دی او مجتهد به هغه څوک وی چه د اجتهاد شروط په کښی موجود وی، ماتن ؒ داجتهاد تعریف بیان نه کړو ویکیدے شی اکتفاء ئے کړی وی په شهرت باندی پس تعریف داجتهاد دا دے، بذل الطاقة من الفقیه فی تحصیل حکم شرعی ظنی د فقیه د طرف نه خپل کوشش صرف کول دیو شرعی ظنی، حکم په حاصلولو کښی اوهر چه شروط داجتهاد ماتن ؒ بیان کړی دی نو هغه داچه مجتهد هغه څوک جوړیدے شی چه د کتاب الله د علم ماهر وی، دلغوی او شرعی معنو په اعتبار سره، یعنی د مفرد او د مرکبا تو معاینو باندی به علم وی اوهغه معانی چه کوم مؤثر دی په احکامو کښی دینه به ماهر وی، اوکوم اقسام چه وړاندی تیر شوی د کتاب الله یعنی خاص، عام، امر، نهی، مؤول، مشترک، حقیقت، مجاز، اودینه ماسوی چه کوم اقسام دی هغے ټولو باندی به عالم وی، شارح ؒ فرمائی چه د مجتهد د پاره دا خبره شرط نه ده چه د کتاب الله د پوره علم نه به خبردار وی، بلکه مهارت ورلره شرط دے، صرف د هغے حصے د کتاب الله کوم پوری چه احکام تعلق لری او د احکامو استنباط تر سره کیدے شی او د اسی

قسمه ایا تو تعداد صرف پنځه سوه دے، لیکن محشی وائی چه اولی داده چه د قصص وغیره علم هم وی سره وی خکه دا احتمال شته چه د هغے نه هم احکام واستخراج وشی، شارح رح وائی چه دا قول ما په تفسیرات احمدیه کښی جمع کړی دی (شارح رح خپل تفسیر احمدی طرف ته ترغیب ورکوی) بل شرط دا چه مجتهد به ماهر وی د سنت یعنی حدیث په علم باندی، او د صحیح او ضعیف حدیث نه به خبر وی، یعنی سند باندی او متواتر او مشهور او خبر واحد به پیژنی، دغه شان د کتاب الله چه کوم اقسام یعنی خاص، عام وغیره سنت کښی جوړ یږی هغے نه به خبر وی او د سنت علم به هم دومره اندازه کښی مجتهد لره شرط دی چه خومره پوری احکام تعلق لری، او دا په اندازه د دریو زرو احادیثو دی، بل شرط دا چه مجتهد به د قیاس په اقسامو ماهر وی، چه د فاسد او صحیح قیاس علم به وی ته حاصل وی او د هغه طریقو او شرائطو نه چه کوم وړاندی تیر شول، هغے نه به خبر وی،

ولم یذکر الاجماع الخ سره شارح رح دغه د یو سوال کوی چه کوم وارد یږی په ماتن رح باندی او هغه دا چه ماتن رح د اجماع مهارت د مجتهد د پاره ولے شرط نه کړو، حالانکه په اولنو دریو کښی دا هم شامل دے، نو شارح رح جواب ورکوی خلاصه د جواب دا چه ماتن رح پرځای د اجماع ذکر خکه ونه کړو چه د کتاب او سنت د اقتدا او سلفو رح کړی دی، هغوی نه ده ذکر کړی نو د هم ذکر نه کړله بلکه دا چه کوم اختلاف د استنباط د وجهی نه پیدا کیږی د هغه اختلاف خه فائده نه متعلق کیږی په اجماع پوری خکه مجتهد دا اجماع خلاف کولے نه شی بلکه د د احتیاج د اجماع مسئله علم طرف ته صرف دی وجه نه دے چه دے چرته په خپل اجتهاد سره د مسئله اجماعیه خلاف ونه کړی، په خلاف د کتاب او د سنت باندی چه مجتهد د پاره د دی علم ضروری دے خکه چه هر مجتهد د پاره اختیار د جدا تاویل شته په مشترک او په مجمل کښی لهذا هر مجتهد لره د کتاب او د سنت د علم نه لاړ بدی ده، چه قادره وکړی په تاویل باندی او د اختلاف فائده په هیئت د استنباط سره حاصله شی او د غه شان په خلاف د قیاس باندی خکه دا خو عین اجتهاد دے، نو مجتهد خو به ترینه خود بخود خبر وی، او په قیاس خو تول دار و مدار د فقه هم دے، خکه اکثر مسائل د فقه قیاسی دی، او دی وجه نه چه چونکه اکثر مسائل د فقه قیاسی دی او مدار د فقه په قیاس باندی دے، ماتن رح تعریف هم دا اجتهاد اسی کوی چه متضمن د وکړی حکم د قیاس لره هم چه د قیاس د حکم د بیانولو وعده هم وړاندی شوی وه، او دا د وعده شارح رح کړی ده د

وجملة ما يعلل له امر بعه دلا ندى هدته ئے وكوبرع ،

وحكمه الاصابة بغالب الرأى اى حكم الاجتهاد لذكره قريبًا او حكم القياس لذكره فى الاجمال اصابة الحق بغالب الرائى دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق فى موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذالك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم بالخبر ابن مسعودؓ فى المغوضة وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برائى ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنى ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزله كل مجتهد مصيب والحق فى موضع الخلاف متعدد اى فى علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حقية شئ ومنهم مصيبًا عن ابى حنيفةؒ ومن يعتقد حله كيف يجتمعان فى الواقع فى نفس الامر وقد روى هذا الى عنه وانما عرضه ان كلهم مصيب فى العمل دون الواقع على ما عرف فى مقدمة البزدوى مفصلا وهذا الاختلاف فى النقليات دون العقليات اى فى الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضل كالروافض والخوارج والمعتزله ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا فى بعض المسائل ولا يقول احد منهما بتضليل الآخر لان ذلك ليس فى امهات المسائل التى عليها مدار الدين وايضا لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة وذكر فى بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو فى المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم ،

ترجمہ :- اوحکم دهغه حق ته رسیدل دی په غالب رائے سره یا حکم د اجتهاد څخه د انزدی ذکر دے ، او یا حکم د قیاس څخه دا په اجمال کښی ذکر دے ، حق ته رسیدل دی په غالب رائے سره نه په یقین سره دی وجه نه موښره او یوچه مجتهد خطا وکړی هم او حق ته صحیح رسیدلی هم ، او حق په موضع د خلاف کښی واحد دے ، لیکن د غه واحد موښره

یقینی طور باندی نه پیژنودی وجه نه مونږه قول کوو، په حق والی دَخلور مذهبونو باندی اودا (یعنی دَ مجتهد خطاء کیدل او مصیب کیدل) دهغې نه دی چه پیژندل شی دابن مسعودؓ داثر دوجهی نه په بارهٔ دَ مفوّضه کښی) اودا هغه ده چه خاوند ترینه وفات شوے وے، ورانداری د دخول نه په دی باندی، او مړئے ورلره نه وی مسمّی کړے، پس دی بارهٔ کښی دَابن مسعودؓ نه ټیوس وکړے شو، پس هغې وفرمائل چه زه به اجتهادکوم په رائے سره، که چرته حق ته ورسیدمه نو دالله وطرف نه به وی او خطا، شوم نو خُدا او دَ شیطان دَ طرف نه به وی، خُمارائے داده چه دی دپاره ددی په شان دَ بخښو مهر پکار دے چه نه کم وی او نه زیات وی، اودا کار د صحابه کرامؓو په ورانداری شوے وو، او یوکس هم دَ دوی نه په دهٔ باندی انکار ونه کړو نودا اجماع ده په دی چه اجتهاد احتمال دخطاء هم لری، او معتزلو والی چه هر مجتهد حق تر سی، او حق په موضع د اختلاف کښی متعدد دے، یعنی په علم دَ الله تعالیٰ کښی اودا خبره باطله ده، حُکه بعض دَ دوی نه هغه دی چه دَ جزمیت دَ شئ اعتقاد لری او بعض هغه دی چه د شئ د جلال والی عقیده لری اودا دواړه بهتر نه جمع شی په واقع او نفس الامر کښی اور وایت کړے شوے دَ دی خبری یعنی هر مجتهد مصیب دی دَ امام ابوحنیفهؒ نه هم، او دی وجه نه یو ډلے دَ هغه نسبت معتزله طرف ته کړے دے او حال دا دے چه امام صاحبؒ دا دی نه پاک دے، بلکه دهغه غرض دا دے چه هر مجتهد په عمل کښی مصیب دے نه په واقع کښی، بناء په هغې کوم چه معلوم شوے په مقدّمه دَ بزدوی کښی تفصیلی طور باندی، اودا اختلاف په نقلیاتو کښی دے نه په عقلیاتو کښی، یعنی په فقهی احکامو کښی نه په دینی عقائدو کښی، حکه په دی کښی خطاء کونکے کافر دے لکه دَ یهودیانو او عیسایانو په شان او یا گمراه دے لکه د روافضو او خوارجو او معتزله په شان او په مثل دَ دوی اودا اشکال نه واقع کیږی چه اشاعره هم دَ ماتریدیه سره په بعض مسئلو کښی اختلاف کړے دے، او یوهم قول نه دے کړے د دل په گمراه والی باندی وجه داده چه د اختلاف په اصولی مسئلو کښی نه دے، په کوم چه د دین دارومدار دے، اوبل داچه یوهم دَ دوی نه قول په تعصّب اوعداوت سره نه دے کړے، اوذکر شوی دی په بعض کتابونو کښی چه د اختلاف په اجتهادی مسئلو کښی دے نه دکتاب اوَ سنت په تاویل کښی، حُکه حق په دی دواړو کښی واحد دے په اجماع سره او په دی کښی خطاء کار باندی عتاب نشته او الله ښه پوهیږی۔

تشریح:- حضرت ماتنؒ د اجتهاد حکم بیانوی، شارحؒ فرمائی د حکم په ضمیر کښی دوه احتماله دی، اوّل داچه ضمیر د راجح شی اجتهاد ته اوداحکم مذکور دَدَ اجتهاد شی حکم دانږدی ذکر دے، اوحق اوّل دَقریب دے بیادَ بعید اودَ احتمال هم شته چه ضمیر د راجح شی قیاس ته اوداد قیاس حکم شی، حُکه اوس د راندی اجمال کښی د قیاس ذکر تیر شو، بهرحال چونکه قیاس هم عین اجتهاد دے، لهٰذا که د اجتهاد حکم شی اوکه د قیاس حکم شی نو هر یو بل لره متضمن کړی اوحکم داچه حق ته رسیدل دی په غالب رائے یعنی گمان سره نه داچه حق ته رسیدل اولیقین دلږ شی، اوچونکه په اجتهاد سره حق ته رسیدل څرلیقینی نه دی دی وجه نه مونږه والږ چه مجتهد کښی دا احتمال هم شته چه حق ته ورسی اودا احتمال هم چه خطاء شی، اوحق ته ونه رسی، مونږه چه داخبره کوو چه مجتهد کښی د خطاء احتمال هم شته وجه داده چه حق په موضع د خلاف کښی واحد وی، لهٰذا ضروری نه ده، چه دَهر مجتهد اجتهاد د صحیح وی مطلب داچه په کومه مسئله کښی د مجتهد ینو اختلاف راشی نو د الله د طرف نه یو خاص او معین حکم وی، لهٰذا که دَیو مجتهد اجتهاد و رته صحیح ورسید نو صحیح ده وس نه خطاء به وی، اودی وجه نه چه حق په موضع د خلاف کښی یو وی اوده دی حق یقینی طور باندی پته نه لگی مونږه داوایو چه مذاهب ارابعه حق دی یعنی اصناف به مثلاً حُمان ته حق وائی خو داخیال به کوی چه کیدے شی، شوافعؒ په حقه وی، دغه شان په مذاهب اربعه کښی یه هر یو مسلک والا وائی، اودَ مجتهد خطاء کیدل اوحق ته رسیدل په اثر د ابن مسعودؓ سره ثابت دی، حُکه چه هر کله د هغه نه د مفوضه باره کښی پوښتنه وشو، چه د دی مهر به څه وی، نوهغوی د فرمائل چه زه به دی باره کښی سوچ وکړم بیائے یو وه میاشت پس وفرمایل چه داحُمار رائے ده که صحیح وی خو د الله د طرف نه ده، اوکه غلطه وی نو حُما اود شیطان د طرفنه ده اورسول الله ﷺ هم به همدغه شان کوم شی نه وی نو د هغه نه د یات، نو دی اثر نه داثابته شوه چه مجتهد په خپل اجتهاد کښی خطاء کیدے هم شی اوحق ته رسیدے هم شی اود اخبره چه څکه صحابه کرامؓ نه په حضور کښی شوی وه اوده ی کښی چا هم په دی انکار نه کړو (چه کښی داخبره مکوه چه ان اخطات یعنی که زه خطا وشوم حُکه مجتهد نه خطاء کیږی) نو دینه معلومه شوه چه د مجتهد پاجتهاد کښی د خطاء هم احتمال وی،

معتزله وائی چه مجتهد کښی د خطاء احتمال نه وی اوهر مجتهد مصیب وی اوحق ته

رسیږی وجه دا ده چه حق په موضع د خلاف کښې واحد نه وی، بلکه متعدد وی لهذا د هر مجتهد اجتهاد به صحیح وی، اګرچه د یو مجتهد د اجتهاد نتیجه د یو څیز حرمت وی او د بل مجتهد د اجتهاد په نتیجه کښې هم د غه څیز حلت ثابت وی، خو لیکن دواړه به حق وی، موبنږه وایو د باطل دی حکم کړحق په موضع د خلاف کښې متعدد شی نو د ا نی نتیجه د اچه هم یو څیز به هم حرام ثابت شی او هم به حلال ثابت شی، او حال دا دے چه دا دواړه متنافین دی او په نفس الامر او واقع کښې د وی اجتماع د متضادینو نه ده، او د ا باطل دی، پس یو روایت کښې د محشی د وینا مطابق د وی روا د راوی یوسف بن خالد دے، دا امام صاحب نه هم د ا ثابته نه ده چه هر مجتهد مصیب وی، د ی وجه نه بعض خلق د هغه نسبت اعتزال یعنی معتزله طرف ته کړے دے حکم د اسلک د اهل اعتزال دے لیکن شارح فرمائی چه وهومنزه عنها، امام صاحب د د ی مسلک نه پاک دے او خلق د هغه په اصل غرض پوهه شوی نه دی حکم د امام صاحب مسلک د د ی خبری نه چه هر مجتهد مصیب وی، دا دے چه هر مجتهد په خپل اجتهاد ی عمل کښې مصیب وی یعنی د کوم څیز چه مجتهد مکلف دے چه هغه مقدماتو د دلیل لره ترتیب ورکول او دلیل قائم ول نو په د ی عمل کښې دے مصیب دے هغې جد ا خبره ده، چه دے خطا وشی او حق تد وونه رسی لیکن د کوم څیز چه ده تد امر کړے شوے دے په هغې کښې دے مصیب دے یعنی په ترتیب د مقدماتو کښې او د ا د م صاحب غرض په مقدمه بز د وی کښې تفصیلاً بیان شوے دے، هلته د بحوث وکړے شی،

اوس د ا اختلاف یعنی د مجتهد د خطاء او صواب دواړو احتمال لرل ز موبنږه په نزد باندی او د خطاء احتمال نه لرل د معتزله په نزد باندی د ا په نقلی مسائلو کښې دے یعنی فروعی مسئلو کښې، نه اصولی او عقیدوی مسئلو کښې حکم په دینی یعنی عقیدوی مسئلو کښې خو خطا ، کار یا کافر دے، لکه یهود او نصاری چه عقیده توحید نه منکر دی، او یا به گمراه وی لکه روافض او معتزله او خوارج شول کوم چه د هغه عقاید نه منکر دی کوم چه ثابت دی په قطعی دلائلو سره لکه قدم د قرآن شو او رؤیت د باری تعالی شو او شفاعت د رسول الله صلی الله علیه وسلم شو،

او که څوک دا اشکال کوی چه اختلاف خو په مابین د اشاعره او ماتریدیه کښې هم راغلے دے، او په دوی کښې چا یو بل ته گمراه نه دی ویلے لهذا نو ورو باندی ولے وانتوی لکوی،

(اشاعره هغه دی چه تابع دی په عقائدو کښی د ابوالحسن اشعریؒ او په اکثر فروعی مسئلو کښی د امام شافعیؒ او ماتریدیه هغه دی چه تابع دی په عقایدو کښی د ابومنصورؒ او په اکثر فروعی مسئلو کښی د امام ابوحنیفهؒ په خیال کښه دی او اختلاف غه نه څه بحث شوے دے ، او موبنوره په خپله شرحه دخیالی بدر اللیالی کښه هم دهغه څه ذکر کړی ده خو هغه بحث د شرح العقاید یعنی علم کلام سره تعلق لری لهذا دلته کښی هغه لیکل مناسب نه گڼلو ۔)

نو شارحؒ فرمائی چه دا اختلاف غه په داسی اصولی مسئلو کښی نه دے ، چه د دین مدار وی باندی وی لهذا نقصانی نه دے ، بل داچه داشاعره او ماتریدیه د تعصب په بنیاد نه دے ، بلکه د حق د تلاش په بنیاد دے ، په خلاف د ماسوی باندی ، بعض کتابونو کښی داهم ذکر شوی دی چه د مجتهد خطا وکیدل او مصیب کیدل صرف په اجتهادی یعنی استنباطی مسئلو کښی دے ، هرچه د کتاب او سنت تاویل کول دی نو په دی کښی په خطا باندی عتاب دے ، نه داچه مخطی ته به هم اجر ملاویږی ،

ثم المجتهد اذا اخطاء کان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض یعنی فی ترتیب المقدمات واستخراج النتیجة جمیعا والیه مال الشیخ ابومنصورؒ وجماعة اخری والمختار انه مصیب ابتداء مخطئ انتهاء لانه انی بما کلف به فی ترتیب المقدمات وبذل جهده فیها فکان مصیبا فیه وان اخطا فی اخر الامر وعاقبة الحال فکان معذورا بل ماجورا الا ان المخطئ له اجر والمصیب له اجران وقد وقعت فی زمان داؤد وسلیمانؑ حادثة رعی الغنم حرث قوم فحکم داؤدؑ بشئ واخطاء فیه وسلیمانؑ بشئ اخر واصاب فیه فیقول الله تعالی حکایة عنهما ففهمناها سلیمان وکلا اتینا حکما وعلما ای ففهمنا تلک الفتوی سلیمان اخر الامر وکلا واحد من داود وسلیمان اتینا حکما وعلما فی ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد یخطئ ویصیب ومن قوله وکلا اتینا انهما مصیبان فی ابتداء المقدمات وان اخطاء داؤد فی اخر الامر والقصة مع الاستدلال مذکورة فی الکتب فطالعها ان شئت ۔

ترجمه:- بیا مجتهد چه کله خطاء شی نو دا به خطاء کاروی هم په اول کښی او هم په انتها کښی په نزد د بعضو باندی یعنی په ترتیب د مقدماتو او په استخراج د نتیجه دواړو کښی او دی ته میلان کړے دے شیخ ابو منصورؒ او بل جماعت، او غوره دا ده چه په اول کښی به مصیب وی او په انتها کښی به خطاء وی، ځکه چه ده را تلل کړی دی په هغه خبر باندی چه دَ کوم دے مکلف کړ سوے شوے دے، په ترتیب د مقدماتو کښی او په دی کښی په خرچ کولو د کوشش باندی، پس په دی کښی مصیب دے، اګر چه اخری امر او آخری حالت کښی دے خطاء شوے دے، پس دے معذور وے دے بلکه اجر به ورته ملاو ویږی، ځکه خطاء د کونکی دپاره یو اجر دے، او حق ته رسید ونکی دپاره دوه اجره دی، او په حقیقت سره په زمانه د داؤد او سلیمان علیهما السلام کښی یوه واقعه پلیښه شوه او هغه دا چه کښ دَ یو قوم په فصل کښی وخر یدلی را او فصل ئے تباه کړو، پس داؤد علیهالسلام یوه فیصله وکړه او په هغے کښی خطاء شو، او سلیمان علیه السلام په بل خاص فیصله وکړه او په هغے کښی حق ته ورسید، پس الله پاک دهغوی نه بطور حکایت فرمائی، پس موږه فهم ورکړو سلیمانؑ ته او هر یو ته موږه حکمت او علم ورکړے وو یعنی موږه فهم ورکړو، د دغه فتوی اخراالامر هم سلیمان علیه السلام ته او هر دو داؤد او سلیمان علیهما السلام ته موږه علم وحکمت ورکړے وو په ابتداء د مقدماتو کښی، پس دَ الله پاک دَ قول فافهمناها دا معلومه شوه چه مجتهد خطاء کیږی هم او صحیح فیصله هم کوی، او دَ قول وَاللهُ پاک وکلاً آتینا ه نه دا معلومیږی چه دواړه په حق وو، په ابتداءً د مقدماتو کښی، اګر که په اخر کښی داؤد علیه السلام خطاء شوے وو، او دا قصه سره د خپل استدلال نه ذکر شوی ده، په کتابونو کښی پس که د خوښه وی هلته ئے مطالعه کړه،

تشریح:- ماقبل موږه د دی بیان وکړو چه مجتهد به کله مصیب وی، او کله به په خطاء وی، اوس که یو مجتهد په خطاء وی نو د دۀ خطاء به په څه کښی وی، آیا به اول یعنی په ترتیب د مقدماتو د دلیل کښی به هم په خطاء وی او په نتیجه کښی به هم په خطاء وی، او که نه په اول کښی به په خطاء نه وی خو په استخراج د نتیجه کښی به په خطاء وی، دی کښی اختلاف شوے دے، هغه اختلاف بیانول د ماتن ؒ مقصود دی

پدی مقام کښی پس حاصل دا چه شیخ ابو منصورؒ او یوه جله داوائی مجتهد چه کله مخطی وی نو دده دا خطاء به هم ثابته وی په ترتیب دمقدماتو کښی اوهم به ثابته وی په استخراج د نتیجه کښی (غالباً) دوی دلیل به دا وی چه مجتهد چه په دی استخراج د نتیجه کښی خطا شوے وے نو دده وجه هم داده چه ده مقدماتو لره صحیح ترتیب نه وے ورکړے، ما توجیه بنده دَ خپل طرف نه کړی ده، لهٰذا دخطاء په صورت کښی برے نسبت دغه اکابرو ته نشی کیدلے بلکه بنده دعفو سوال پکار دے (وَحَبِّذَا لِلّٰهِ حَقَّانِی) بعض علماء لکه مشائخ د سمرقند او فخر الاسلام او دهغه اتباع داوائی چه مجتهد مخطی صرف په آخر کښی په خطاء وی یعنی په ترتیب دمقدماتو کښی دے مصیب وی خو په استخراج د نتیجه کښی دے خطاء شوے وی دامذهب مختار دے دوی دائی وجه دا ده چه دکوم څیز مجتهد مکلف کړی لے شوے دے، چه هغه مقدماتو لره ترتیب ورکول دی او په دی ترتیب کښی خپل کوشش صرف کول دی ده په دغه ماموریت باندی راتلل کړی دی، هغه بیله خبره ده چه اخری حالت کښی دے خطار شوے دے لهٰذا دے معذور دے، او ده ته به باقاعده اجر ملاویږی، ځکه چه مجتهد مخطی ته به یو اجر ملاویږی چه هغه به دهٔ داجتهادی عمل دَ وجهی نه وی او مجتهد مصیب ته به دوه اجره ملاویږی یو داجتهادی عمل دَ برکته او بل اجر حق ته درسیدُ دَ وجهی نه، بیا په دغه مسلك مختار باندی او هغه داچه مجتهد مخطی به په اوّل یعنی په ترتیب دمقدماتو کښی مصیب وی او په استخراج د نتیجه کښی به په خطار وی، حضرت شارحؒ دغه ائمه پدطور د سلیمان اودَ داؤد حکایت نقل کړے دے، او هغه داچه دیو کس کهیرے دیو قوم فصل کښی وخړیدی او فصل ئے ټاه کړلو، خلق راغلل داؤد علیه السلام ته دَ فیصلے دپاره داؤد علیه السلام دا فیصله وکړه چه فصل قیمت دِ دنکلے شی قیمت چه د نکلے شو نو کهیرے او دَ فصل قیمت یوشان شولو فیصله وشوه چه کهیرے دِ دَ فصل مالک ته ورکړے شی، دا فیصله چه سلیمان علیه السلام ته ورښودی شوه نو هغوی دا مسائل چه کهیرے او د پټی مالک ته په حواله شی هغه دِ ترینه نفع وغیره اخلی او دَ کهیرو مالک ته د پټے حواله شی، ایږه فصل د په کښی وکړی، چه دا راښودی شی حالت ته کله وی سی نو د فصل مالک ته د پټے حواله کړی او خپله کهیرے ترینه واخلی، الله پاك فرمائی فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ یعنی دغه مسئلهٔ صحیح فتوی

فہم مونبرہ سلیمان علیہ السلام تہ ورکرو معلومہ شوہ چہ داؤد علیہ السلام پہ خطا باندے وو، او سلیمان پہ حقہ باندے، لیکن بیا اللہ پاک فرمائی چہ وکلا اتیناہ حکما وعلما یو مونبرہ ھر یو تہ علم وحکمت ورکړے وو وہ یعنی پہ ترتیب دمقدماتو کښے خو مونبرہ یو تہ صحیح علم ورکړے وو، لیکن پہ مآل او انجام کښے اختلاف پیدا شو چہ مصیب وګرځو او بل مخطی،

شارحؒ فرمائی چہ دا قصہ سرہ داستدلال نہ پہ کتابونو کښے ذکر دہ کہ غواړی مطالعہ کړہ اصل کښے خبرہ دادہ چہ دا قصہ بنسہ پورہ تفصیل سرہ شارحؒ پہ خپل تفسیر احمدی کښے ذکر کړی دہ، نو دلتہ کښے ھم دہ کنایی طور باندی دخپل تفسیر مطالعہ تہ ترغیب وچولو،

---

ولهذا اى ولاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خطأ للبعض كمشائخ العراق والكرخيؒ فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبط لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اى بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض ادنى اذ اولا صحة العلة ثم بعد وبدا النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل ..

ترجمہ:- اودی وجہ نہ یعنی دی وجھی نہ چہ مجتھد ھم خطاء کیږی او ھم حق تہ رسی، مونږ ہ وایو جائز نہ دے تخصیص د علت او ھغہ د اچہ ھغہ (یعنی مجتھد) والی ځاسرہ حق او موثر علت وو، لیکن د حکم مخالفت د موانع د وجھی نہ رامخلے دے، ځکہ چہ دا خبرہ د ھر مجتھد حق نہ پہ رسیدلو باندی دلالت کولے نکی کړئی، ځکہ بیا خو یو مجتھد ھم دی خبرې تہ عاجز نہ کړئی، پس ھر یو بہ مصیب وګرځی پہ استنباط د علت کښی، خلاف ثابت دے، بعضو لرہ لکہ مشائخ د عراق او ګرځی ځکہ دوی خاص کړے تخصیص د علت مستنبط ځکہ علت علامہ دہ پہ حکم باندی، پس جائز دہ چہ علامہ وګرځی، صرف پہ بعضو ځا یو نو کښی او ھر چہ مقید شوے دے علت پہ قید د استنباط سرہ ځکہ چہ کوم علت پہ نص سرہ ثابت وی د ھغے تخصیص طرف تہ ذھاب کړے ډیرو فقھاء کرامو ځکہ زنا او سرقہ علت دے د ډروو کولو، او د لاس کټ کولو او سرہ د دینہ چہ بعض ځایونو کښی نہ دی وی کول کیږی او نہ د لاس کټ کول کیږی د موانع د وجھی نہ، او بیان د تخصیص د علت دا دے چہ مجتھد والی ماسرہ علت د حکم د واجب والی وو، لیکن بیا ھم حکم واجب شو سرہ د دینہ چہ علت ھم موجود وو، نو دا د موانع د وجھی نہ، پس وګرځید لو ھغہ محل چہ حکم پہ کښی نہ وو ثابت مخصوص د علت نہ پہ دی دلیل سرہ او نی مونږ ہ پہ نزد باندی د حکم نشوالے بنا ء دے، پہ نشوالی د علت باندی پہ دی شان چہ مجتھد والی پہ محل د خلاف کښی علت نہ دے، موجود شوے ځکہ چہ دا علت د علت والی صلاحیت نہ لری، د موانع د موجود والی پہ وجہ، پس کہ چیرتہ ویلے شی چہ بناء پہ دی خو بیا ھر مجتھد صحیح والے ثابت شو، ځکہ یو کس ھم د دی ویناء نہ عاجز نہ دے ځکہ د لتہ کښی علت نہ دے موجود، جواب دا وی کړے شوے چہ د موانع پہ بیا نو لو کښی تناقض لازمیږی ځکہ چہ دے ھر کلام اول د علت د صحت دعوی وکړی، بیا چہ کلہ پہ نقض واړه شی نو د عوی د موانع وکړی، نو دوسرہ نہ پہ لنډی قبولے پہ خلاف د بیان د عدم وجود د دلیل نہ ځکہ پہ دی خبرہ کښی څہ تناقض نہ لازمیږی پس دی وجہ نہ بہ قبولے شی،

تشریح:- ما قبل مونږ ہ ویل چہ مجتھد کلہ خطاء کیږی او کلہ حق تہ رسی، لھذا دا ضروری نہ شو چہ ھر مجتھد بہ صواب تہ رسی او پہ خپل اجتھاد سرہ بہ

حکم حقه ثابتوی او س هر کله چه دا خبره ضروری نه شوه چه دَ هر مجتهد د اجتهاد په نتیجه کښی د حکم حقه ثابت شی حکه چه مجتهد خطا رکیږی هم شی نو تخصیص د علت جائز نه دے تخصیص د علت دیته وائی چه دَ علت دَ موجودوالی نه باوجود حکم ثابت نه شی او حکم تخلّف راشی دَ علت نه، نو دیته تخصیص د علت وائی مثلاً پر مجتهد وائی چه یره ماخو اجتهاد کړے وو، او دا اجتهاد په نتیجه کښی علت هم موجود شوے پمفرع کښی لیکن دینه باوجود حکم چه په نه دے ثابت شوے نو د مانع دَ وجهی نه حکه چه قول کول په تخصیص دَ علت باندی، دا مودّی کرځی او دلالت کونکی کرځی په دی خبره چه هر مجتهد مصیب دے، او حق ته رسید و نکے دے، حکه هر مجتهد بر یه دغه مذکوره قول باندی قول کوی او دی قول کو لونه دے عاجزه نه دے، لهذا د علّت په استنباط کښی به هر یو مجتهد مصیب وکرځی، بله داخبره د لته کښی یا د سائل پکار دی چه مراد د علت نه د لته کښی علت مستنبطه دے یعنی هغه علت کوم چه د مجتهد د اجتهاد په ریړا کښی په فرعه کښی ثابتیږی، وجه دا ده چه که علت مستنبطه مراد نه شی او علت مخصوص شی نو دی تخصیص ته پیړو فقهاء کرام و هاب کړے دے، مثلاً سرقه حد د سارق د پاره چه قطع ید ده علت دے او زنا حد د زانی د پاره علت دے، لیکن جائزه ده چه علت د وی او حکم د ثابت نه شی مثلاً شبه میشی او حدود چونکه په شبهاتو سره هدر کیږی نو علت به موجود وی او سره د دینه به حکم د حد نه ثابتیږی، تخصیص د علت راغلو په علت مستنبطه کښی هم بعض علماء لکه مشا ئخو عراق او امام ابو الحسن کرخی حنفی خلاف کړے دے، او د وی وائی چه په مخصوص علو کښی هم تخصیص جائز دے، حکه چه علت اماره او علامه ده په حکم باندی، او جائز ده چه علامه وی او حکم د ثابت نه شی مثلاً سحاب یعنی وریځ علامه ده په باران باندی لیکن تخلّف جائز دے یعنی وریځ به وی او باران به نه وی، او س چه څوک قول کوی، په تخصیص د علت باندی نو هغوی به دا وائی چه یره علت خو موجود دے، لیکن دینه باوجود په فرعه کښی چه حکم ثابتیږی نو مانع موجود دے پس هر محل چه حکم په کښی نه ثابتیږی دا به مخصوص وکرځی د دغے علت نه په مسمّی کوم دلیل چه او هغه دا چه دا حکم په دی علت سره حکه نه دے ثابت چه مانع موجود دے وی نه اصلاً د حکم علت خو شته دے، مونږه وایو چه حکم نه ثابتیږی نو دی وجه نه، نه چه علت خو شته لیکن د حکم نه مانع موجود دے، بلکه مونږه وایو چه دسره نه علّت نشته دے، او ته چه ورته

علت والئ مونږه د مانع په موجود والی کښی دا دسره د دی خبری صالح نه دے چه دهٔ ته علّت ویلے شی ، فان قیل الخ سره شارحؒ په مونږه باندی اعتراض را نقل کوی اجیب سره جواب نقل کوی ، خلاصه د سوال دا چه بناء په مذکوره قول باندی راچه مجتهد به والی دلتهٔ کښی دَسره نه علت نه دے موجود) خو هم هر مجتهد مصیب گرځی حُکم چه کلد دے په خپل اجتهاد سره حق حکم تر وخته رسی ، نو دا بهانه به کوی چه دلته کښی دسره نه علت نه دے موجود او د دی قول کولو نه دے عاجزه نه دے لهٰذا اصابت دهر مجتهد ثابت شو ، نو د کوم خیز نچه تاسو فرمائن کولو هغه در باندی لازم شو ، دینه جواب دا دے چه زمونږه په قول کولو سره څه تناقض نه لازمیږی لهٰذا دا قول وقیلو لو لائق دے سه خلاف د قول په تخصیص د علّت باندی حُکم دستلزم دے تناقض لره ، حُکم چه اوّلاً مجتهد دا اقرار وکړی چه دلتهٔ کښی علّت شته او بیا په نقض وارد شی چه یره علّت شته نو حکم لره نه دے جاری او دے بیا د مانع دعویٰ وکړی چه مانع موجود دے نو حکم نه دے جاری نو اوّل کښی دعویٰ د صحت د علّت کوی او بیا په مانع باندی قول کولو سره کو یا د عدم صحت اقرار کوی ، لهٰذا تناقض لازم شو ، پس دا قول به نشی قبول لے ،

وبیان ذلك فی الصائم اذا صاب المار فی حلقه بالاکراه او فی النوم انه یفسد الصوم لفوات رکنه وهو الامساك ویلزم علیه الناسی فانه لا یفسد صومه مع فوات رکنه حقیقة فیجیب عن هذا النقض کل واحد منا وممن جوز تخصیص العلة علی طبق رأیه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حکم هذا التعلیل لمانع وهو الاثر یعنی قوله ثم علی صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحکم لعدم العلة فکانه لم یفطر لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنه معنی الجنایة وبقی الصوم لبقاء رکنه لا لمانع مع فوات رکنه کما زعم مجوز تخصیص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحکم دلیلا علی عدم العلة ۰۰

ترجمہ :- او بیان دی په روژه دار کښی دا دے چه کله دده په حلق کښی

او به توی شی پر جبر سره یا په خوب کښی نو دده روژه په فاسد یږی درکن د فوت کیدلو په وجه چه هغه امسک دے، په دی باندی اعتراض وارد یږی په ناسی سره حکه دده روژه نه فاسد یږی سره د دینه چه حقیقةً فوت درکن راغلے دے، پس جواب ورکړے دے، د دی اعتراض نه هر واحد زمونږ نه اود هغه چا د طرف نه چه څوک جائز کنړی تخصیص د علت لره د خپلے رائے موافق پس څوک چه تخصیص د علو جائز کنړی هغه وائی حکم د دی علت چه په دغه حالت کښی متمنع شوے دے، نو د مانع د وجهی نه چه هغه اثر د نبی علیه السلام دے، یعنی د اقول چه خپله روژه پوره کړه حکه الله پاک په تاباندی خو راک کړے دے، او خلول کړے دی، سره د دینه چه علت باقی د ے او مونږ نه وایو چه حکم حکه ممتنع دے، چه علت نشته دے، کو یا د ۀ د سره نه روژه نه ده ماته کړی، حکه فعل د ناسی منسوب دے صاحب شرع ته پس د دۀ نه د جنایت معنی ساقطه شوه او صوم باقی پاتی شو، حکه رکن باقی پاتی دے دا نه چه حکم باقی پاتی دے، نو د مانع د وجهی نه سره د دینه چه رکن ئے فوت دے، لکه چه زعم کړے دے هغه چا چه څوک جائز کنړی تخصیص د علت لره پس کوم څیز چه خصم دلیل کړ ځولو، د حکم د پاره هغه مونږ ه دلیل و کړ ځولو په عدم د علت باندی،

تشریح :- حضرت ماتن پر یو مثال کښی وضاحت کوی د تخصیص د علت او د عدم د حکم له وجهی د عدم علت نه او هغه دا چه کله د روژه دار په حلق کښی په جبر سره او به توی کړے شی او یا دے په خوب کښی دی او حلق ته ئے او به لاړی شی، نو چونکه رکن فوت شو، چه هغه امسک دے، او څان ساتل دی د شرب نه لهذا روژه به د دۀ ماته شی په دی باندی اوس دا اعتراض وارد یږی چه ناسی یعنی چه په هیره باندی خو راک وکړی یا او به وځکی نو پکار ده چه د دۀ روژه هم ماته شی، حکه د لته کښی هم رکن فوت شوے دے، او فوت د رکن سره چونکه روژه ماتیږی لهذا د ناسی روژه و هم ماته شی حالانکه د ناسی روژه نه ماتیږی، نو څوک چه تخصیص د علت جائز کنړی یعنی دا وائی علت به موجود وی او حکم به په نه مرتب کیږی حکه مانع به موجود وی نو هغوی وائی چه د لته کښی یعنی په ناسی کښی علت د فساد د روژی موجود دے، چه هغه فوات د رکن دے، لیکن دینه باوجود حکم د فساد د روژی مونږ ه نه ګڼو حکه مانع موجود دے، چه هغه اثر

دنبی علیه السلام دے چه یو صحابی په هیره باندی خوړ ک څخک وکړو نو ورته ئے وفرمائیل چه تم علی صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله خپله روژه دپوره کړه حکمه داخوړ ک څخک د رباندی الله پاک کړے دے، مونږ ه وایو چه په ناسی کښی چه حکم دفساد دروژی نه لګی نو دا دی وجه نه، نه چه علت دفساد خو موجود دے لیکن حکم دمانع د وجهی نه، ته موجود پرې، چه هغه مانع اثر دے بلکه مونږ ه وایو چه دلته کښی چه حکم دفساد نه لګی نو دی وجه نه، چه دسره علت نشته حکه علت فوات درکن دے، چه هغه امساک دے، او دلته کښی رکن یعنی امساک دسره فوت نه دے، حکه دناسی دفعل صاحب شرع یعنی الله پاک ته نسبت شوے دے، په حدیث کښی اطعمك الله راغلے دے او سقاك الله راغلے دے، نو معنی د جنایت چه هغه په روژه کښی اکل کول دی، دا ساقط شوه، نو ګویا ناسی اکل او شرب دسره اکل او شرب نه شول، او چه اکل او شرب را نغلو نو فوات درکن راغلو او چه هر کله فوات درکن راغلو نو فساد دصوم راغلو نکه فساد دصوم په فوات درکن سره راځی، او هغه نږدے راغلے، لهذا دصوم ناسی باقی والے دبقاء درکن په وجه راغلے دا نه چه رکن خو فوت دے خو مانع د وجهی حکم دعدم فساد په ګلو و لهذا کوم اثر چه زمونږ ه مقابل او خصم دحکم یعنی فساد دروژی دپاره مانع ګرځولو هغه اثر مونږ ه دحکم یعنی فساد دروژ دعلت یعنی فوات درکن پیدا کولو باندی دلیل ګرځیدلو، فافهم ولا تکن من الغافلین

کتبت هذا الیسیر نصف اللیل خالص الوجه لوجه الله الکریم عز وجل اللهم تقبل من هذا السعی واجعله نافعا لی لیوم الدین (۱۲ الاسبوع) ۱۲ ربیع الثانی

وبنیٰ علی هذا ای علی بحث تخصیص العلة بالمانع تقسیم الموانع وهی خمسة مانع یمنع انعقاد العلة کبیع الحر فانه اذا باع الحر لا ینعقد البیع شرعا وان وجد صورة ومانع یمنع تمام العلة کبیع عبد الغیر بلا اذنه فانه ینعقد شرعا لوجود المحل ولکنه لا یتم مالم یوجد رضاء المالک وهذین القسمین من قبیل تخصیص العلة مسامحة نشأت من مخالفة الاسلوب لان التخصیص هو تخلف الحکم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان یقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضیح الی ان جملة ما یوجب

عدم الحکم خمسة لایرد علیه هذا الاعتراض و مانع یمنع ابتداء الحکم کخیار الشرط فی البیع فانه وجدت العلة بتمامها ولکن لم یبتدء الحکم وهو الملك للخیار و مانع یمنع تمام الحکم کخیار الرویة فانه لا یمنع ثبوت الملك ولکنه لم یتم معه ولهذا یتمکن من له الخیار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع یمنع لزوم الحکم کخیار العیب فانه لا یمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتی یتمکن المشتری من التصرف فی المبیع ولا یتمکن من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولکنه یمنع لزومه لان له ولایة الرد والفسخ فلا یکون لازما ۔ ۔

**ترجمہ** :- اوبنا راځی په دی بحث د تخصیص العلت بالمانع باندی د تقسیم د موانعو او د موانع په پنځه قسمه دی یوهغه چه منع کوی د علت انعقاد لره لکه بیع د حرّ حکم هر کله چه یو شخص حرّ لره خرڅ کړی نو بیع شرعًا نه منعقد کیږی اګر که صورةً موجودیږی اوبل هغه چه منع کوی د علت تام والی لره لکه بیع د بل د عبد بغیر د هغه د اجازت نه، حکم د اشرعًا منعقد کیږی د محل د وجود د وجه نه لیکن د اثبات به تمامیږی نه تر څو چه د مالك اضافه دی موجوده شوی او شمار لری دوارو قسمونو لره د تخصیص العلّت د قبیل نه د اسماء محه ده چه د اپیدا شوی ده د فخر الاسلام نه حکه تخصیص د حکم مخالفت ته وائی خو چه علت موجود وی او دلته کښی د سره نه علّت نشته دے ځکه چه د اویلے شی چه صورة علّت نشته دے، اګر که شرعًا کښی ورلره اعتبار نشته دے اوی وجه نه صاحب توضیح عدول کړے دی ته چه جمله هغه چه د اجبوی عدم د حکم لره د اپنځه دی یاره دی چه دغه اعتراض په وارد نشی، اوبل هغه مانع دے چه منع کوی حکم لره ابتداءً لکه خیار شرط شو په بیع کښی ځکه شان دا دے چه علت پوره طوی موجود وی لیکن د حکم ابتداء نه کوی چه هغه ملك دے د خیار د وجه نه اوبل هغه مانع دے چه د حکم اتمام لره منع کوی لکه خیار رؤیت شو ځکه چه دا نه منع کوی د ملك ثبوت لره لیکن دی خیار سره د احکم تمامیږی نه اودی وجه نه قدرت لری د خیار خاوند چه عقد فسخ کړی بغیر د قاضی د قضاء نه اود مقابل د رضا نه اوبل هغه مانع دے چه د حکم لزوم نه مانع دی لکه خیار عیب شو ځکه د اخیار د ملك ثبوت لره مانع نه کړځی اونه د ملك تمام والی لره تردی چه مشتری لره د تصرف اختیار په مبیعه کښی حاصل دے اودے قدرت هم نه لری د عقد فسخ کولو بغیر د قضاء نه اود بائع د رضا نه لیکن دغه خیار د حکم لزوم لره مانع کړځی، ځکه دغه لزوم د فسخ او

ردّ کولو اختیار شته دے، لهذا داحکم لازم نه کړئ،

**تشریح:** غرض دَماتن په دې مقام کښې بیان دَتقسیم دَموانعو دے یعنې هغه اسباب دَکوم دَوجه چه دَعلّت نه باوجود، ترتّب دَحکم نه راځئ، پیروا موانع په پنځه قسمه دی، اوّل هغه چه دَعلت دانعقاد نه مانع کړئ یعنې علّت ته دعلّت هرتبه نه ورکوی لکه بیع دحرّ (آزاد سړی) مطلب داکه څوک دِ حرّ خرخ کړی لودَبل دپاره په دغه حرّ باندې ملکیت نه حاصلیږی لودلته کښې حرمت مانع وګرځیدلو دې خبرې نه چه بیع سبب ادعلّت دِملک شی نودَکون دبیع بطور علت ملک دانعقاد نه مانع حرمت وګرځیدلو، لهذا دحرّ اګرکه صورةً اوظاهری طور باندې بیع راغله لیکن داشرعی بیع نه ده ځکه که شرعي بیع وے نو ملکیت به دَمشتری دپاره ثابت وے او امر لیس کذلک دے، اوبیه داده چه بیع مبادلة المال بالمال نه وائی یعنې دَمال په بدل کښې مال اوحرّ انسان مال نه دے،

دویم قسم هغه مانع دے چه دَعلت دَانعقاد نه خو مانع نه کړئ البته دعلت دتمام والی نه مانع کړئ لکه دَبل عبد دهغه داجازت نه بغیر خرخرول، نوداَبیع شرعًا منعقد کیږی ځکه عبد دَغیر مال دَبیع دے، لیکن دینه باوجود دابیع نامکمله ده، وجه داده چه دَغیر اذن نشته دے کوم چه اصل مالک دے،

**وعدّ هذین القسمین الخ** سره شارح دغه دیو سوال مقدّره کولو اوهغه داچه داوه قسمونه دَتخصیص العلت دباب نه ګرځول مناسبه ده وجه داده چه تخصیص العلت خو دیته وائی چه علت موجود وی خو حکم په دمانع دوجه نه مرتّب کیږی نه اودلته کښې دسره نه علت نه دے، دملک دپاره اوپه دویم صورت کښې اګرچه بیع دعبد ده لیکن بیع دعبد بغیر داذن دهغه نه داهم سبب ملک نه ګرځئ، لهذا دلته کښې هم علت موجود نه شولو، نوشارح جواب ورکوی چه داوه قسمه دتخصیص العلت په باب کښې شمار ل داد فخر الاسلام دَاقتداء دَوجه دی، بیا شارح بطور تائید داعتراض مذکور دپاره دَصاحب توضیح حواله ورکوی اوهغه داچه دمذکوره محذور په بناء باندې صاحب توضیح تعبیر دَوغې اقسامو خمسه نه په دې عنوان سره کوی چه ماوجب الخ یعنې هغه اسباب چه واجبوی عدم حکم لره هغه پنځه دی براړه خبره ده که مانع دحکم وی اوکه مانع دانعقاد یا دتمام والی دعلت وی (لکه په دې دوه صورتونو کښې هم عدم دحکم راځئ) نومذکوره اعتراض بیانه واړه یږی کما لا یخفی علی المتأمل اودویم قسم هغه مانع دے چه ابتداءً حکم لره مانع ګرځئ لکه خیار شرط شو په بیع کښې نودلته کښې

علت چه بیع ده موجود دے لیکن دینه باوجود ثبوت ملک مشتری دپاره نه راځی د خیار شرط د وجه نه او څلورم قسم چه ابتداءً خو حکم لره مانع نه کرځی لیکن دا تمام دحکم دپاره مانع کرځی لکه خیار رویت شو حکه خیار رویت د ثبوت ملک نه مانع نه کرځی دپاره د مشتری حکه د بیعه د لیدلو نه پس که مشتری خان سره مبیعه ساتی نو جائز ده لیکن دغه خیار په موجود ولی کښی بیع تام نه کرځی حکه خاوند د خیار لره جائز دی چه بیع بغیر د رضا نه فسخ کړی او دغه شان بغیر د قضاء د قاضی نه اوکه چیرته بیع تام دے نو بیا بغیر د رضا او قضاء نه صاحب خیار لره عقد فسخ کول جائز نه وی، او پنځم هغه مانع دے چه دحکم لزوم لره مانع کرځی لکه خیار عیب شو یعنی مشتری خان ته دا اختیار حاصل کړی که عیب په مبیعه کښی پیدا شو نو واپس کوم به نو دا خیار نه خو د حکم د ثبوت نه ابتداءً مانع کرځی او نه د حکم د تمام نه مانع کرځی حکه مشتری ته د احق شته چه په مبیعه کښی تصرف وکړی او دغه شان قادره نه دے په فسخ د عقد باندی بغیر د رضا او قضاء نه لیکن ده ډیر مجبوره دے که مبیعه د واپس کولو ولایت شته دے لهذا د اخیار د حکم یعنی د ملک د لزوم نه مانع وګرځید لو حکه که لزوم د ملک دے نو ده په دے سره نه ولایت د ردّ او فسخ نه دے، او ویلے دا ده که دغه مشتری په مبیعه کښی عیب وموندلو نو حق د واپس کولو د ده نه ختم دے، وحسبه الله تعالیٰ ان اکون صادقا۔

ثم لما فرغ المصنف عن بیان شرط القیاس وارکانه وحکمه شرع فی بیان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردیة ومؤثرة وعلی کل قسم ضروب من الدفع فان الطردیة للشافعیة ومن دفعها علی وجه یلجئهم الی القول بالتاثیر والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعیة ثم نجیبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف فیه بتغییر بعض القواعد وازدیادها علی ما بین ان شاء الله تعالیٰ

ترجمه:- بیا هر کله چه فارغ شو مصنف د بیان د شرط د قیاس نه او د رکن نه او د حکم د قیاس نه نو شروع ے وکړه په بیان د دفع د قیاس کښی پس وے فرمایل چه علل په دوه قسمه دی طردیه او مؤثره او په هر یو قسم باندی اقسام دی، د دفع حکم طردیت د شوافعو دے، او مؤثره ے په دا سی طریقه باندی دفع کوو چه دوی مجبوره شی قول کولو ته په تاثیر باندی او مؤثریت زمونږ ده دے، او دی کړه شوافع دفع کوی او بیا مونږ ده دغے دفع نه جواب کوو، او هم دا بحث د علم مناظره او محاوری بنیاد دے، او علم مناظره هم دی بحث نه غسل شوے دے، د اصولو د پاره او یو بل علم کړے شوے دے او د بعض قواعد و په تغیر او په زیادت سره په کښی تصرف کړے شوے دے، بنا ر په هغے چه مونږ ده ے بیان وکړو انشاء الله تعالیٰ۔

**تشریح:** حضرت شارحؒ غرض د ماتنؒ بیانوی او هغه داچه د قیاس شرطونه او ارکان او حکم خو مصنفؒ بیان کړلو اوس حالاً د قیاس د دفع بیان کوی، یعنی د یو قیاس کونکی قیاس به څرنګه دفع کوی پس فرمائی چه علتونه په دوه قسمه دی یو قسم طردیت دے او بل موثریت دے، طردیت دا معنی چه حکم په علّت پوری عدمًا او وجودًا دائر شی یعنی چه علت وی حکم به وی او چه علّت نه وی حکم به نه وی او بعض خلق صرف د وجودًا قید لګوی یعنی چه علت وی حکم به وی او که علت نه وی نو د حکم په وجود او عدم کښی سکوت دے، او تاثیر او موثریت دا معنی چه د یو حکم معلل بها په جنس کښی په نص سره یا اجماع سره د دی علت اثر ظاهر وی یعنی چه وصف کښی د علت والی صلاحیت موجود وی نو حکم به په دغه سره ثابتیږی لاړ دی بیان ورانړی هم تیر شوے دے، بیا په هر یو باندی یعنی که طردیت دے او که موثریت دے، د دفع مختلف طروب دی، ځکه چه طردیت د شوا فعؒ مسلک دے، لهذا مونږه دا رفع کوو په داسی طریقی سره چه د دی محبوره شی، او قول وکړی په تاثیر سره یعنی زمونږه مسلک اختیار کړی، او موثریت زمونږه مسلک دے، او د دی د دفع کوی بیا مونږه د هغه نه جواب ورکوو، شارحؒ فرمائی د علم مناظری او محاوری د یو بل سره بنیاد هم دا من کوره بحث دے، او هم دا اصولی بحث کړے شوے دے د علم مناظری د پاره او علم مناظره دینه اغستل شوی دی البته بعض قواعد د کښی زیادت او تغیر راوستے شوے دے د تصرّف په خاطر، شارحؒ فرمائی چه موږه به د دی بیان کوو، که د الله خوښه وی.

اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة اے قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت لفرض رمضان فاوس د والعلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اذ انما توجد الفرضية بوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن نذ فعر بموجب علته فنقول نعم انا لا نصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى سلنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصدًا

وتعیین من جانب الشارع وهذا الاطلاق فی حکم التعیین من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعیین القصدی هو المعتبر عندنا کما فی القضاء والکفارة دون التعیین مطلقا فنقول لا نسلم ان التعیین القصدی معتبر ولا نسلم ان علة التعیین القصدی فی القضاء والکفارة هی مجرد الفرضیة بل کون وقته صالحا لانواع الصیامات بخلاف رمضان فانه متعین کالمتوحد فی المکان یصاب بمطلق اسمه ولم یذکر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحی لا یبقی بعد الدقة وتعیین البحث فان استفسار المدعی عندهم وبیانه بعد الطلب واجب فلا یقبله قط ۱۲

**ترجمه** :- هرچه د تعیّت دے نو دی د دفع وجوه څلور دی یو قول دی په موجب د علت باندی یعنی قول د معترض په موجب د علت دستدل باندی، او هغه التزام دهغه څیز دے کوم لره چه معلل یعنی تعلیل کونکی لازم کړے وی، د څل تعلیل په ذریعه باندی سره د بقاء حکم نه په کوم کتبی چه شارع کړے شوی دی، لکه قول د شوافعو په روښانه د رمضان کتبی چه دایو فرضی روژه ده، لهذا نه به ادا کیږی مګر په تعین د نیت سره په دی طور چه والی به د سحر د روژی نیّت کوم د فرض د رمضان د پاره، پس دوی راته وائی دے علت طردیه او هغه داچه فرضیت د تعین د پاره وی لهذا چرته چه فرضیت موجود شی تعین به موجود یږی، لکه صوم د قضاء او د کفارو او د پنځو مونځونو او مونږه ئے د دفع کوو، په موجب د علت د هغے سره پس مونږه وایو چه زمونږه په نزد باندی هم نه صحیح کیږی، مګر په تعین د نیّت سره، لیکن مونږه د رمضان روژی لره جائز کوو، په مطلق نیّت سره بناء په دی چه داهم تعین دے، یعنی مونږ دامنو چه تعین د فرض د پاره ضروری دے خو لیکن تعین په دوه قسمه دے، یو داچه قصداً عمداً او جانب د بندګانو نه وی اول تعین د طرف د شارع نه دے، او دا اطلاق په حکم د تعین کتبی دے، وجه دا ده چه د شارع نه، حکم د نبی علیه السلام فرمایلی دی چه کله شعبان تیر شی نو بیا روژه نشته مګر د رمضان، که چرته خصم دا والی چه قصداً تعین معتبر دے زمونږه په نزد باندی لکه په قضاء او کفاره کتبی چه دے نه مطلق تعین، نو مونږه وایو چه مونږه د تعین قصدی معتبر کول نه

منو، اودا مونږه نه منو چه په قضا او کفاره کښی د تعین قصدی دپاره علت صرف فرضیّت دے، بلکه وجه داده چه وخت د کفاره او قضاء دا صالحه دے د روژی دانواعو دپاره په خلاف د رمضان باندی حُکمدا متعین دے لکه پوکس په مکان کښی وی، نو دے صرف په نوم باندی هم معلومیږی، اودا اعتراض اهل د مناظری نه دے ذکر کړے حُکمه دا یو سرسری اعتراض دے،

تشریح :- مصنفؒ د علت طردیه دفع د وجوه اربع بیان کوی اوّل وجه د دفع قول بموجب (بفتح الجیم) العلة دے، یعنی قول د معترض په موجب د علت د مستدل سره مطلب داچه مخالف مستدل کوم علت دیو حکم بیان کړے وی ته هم هغه علت تسلیم کړی لیکن چه کوم حکم په دی سره ثابت یږی د هغے مخالف ثابت کړے دی مثلاً شوافع وائی چه تعین قصدی په صوم د رمضان کښی ضروری دے، یعنی بنده به دا قصد او تعین کوی چه زهٔ دصباد روڅے نیّت کوم حُکم چه صوم د رمضان فرض دے، او فرض چه چرته وی هلته به تعین د نیت وی، لهذا دلته به هم وی، نو شوافعوؒ استدلال نیولے دے، په علت طردیه سره، یعنی چه فرض وی تعین به وی اوکه فرض نه وی نو تعین به نه وی لکه صوم د قضا او فرض ده، صلوات خمسه فرض دی نو تعین ئشته او نفل فرض نه دی نو تعین ضروری نه دے،

مونږه وایو چه ستاسو داخبره منو چه روژه دپاره تعین د نیّت ضروری دے، حُکمه چه روژه فرض ده او فرض کښی تعین د نیت پکار دے لیکن مونږه دا تعین د نیّت په ضمن د مطلق نیّت کښی معتبر منو حاصل داچه تعین په دوه قسمه دے یو هغه چه قصداً او عمداً د بندګانو د طرف نه وی اوبل هغه چه د شارع د طرف نه وی، او دا مطلق نیت کول د صوم رمضان دپاره دا پحکم د تعین کښی دے د شارع د طرف نه حُکم چه شارع فرمائی اذا السلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان یعنی چه هرکله شعبان تیر شی نو بیا رمضان د روژی نه علاوه بله روژه نشته نو دلته د کښی د رمضان د صوم دپاره متعین دے، د شارع د طرف نه اودا تعین د صوم داداء کولو دپاره کافی دے، پس احنافو د شوافعوؒ په علت سره چه کوم ثابت شوے وو، یعنی تعین د نیّت دائے هم د منلو مکرر دی مخالف حکم ئے ثابت کړو، او هغه داچه داتعین چونکه په مطلق نیّت کښی هم موجود دے، لهذا به اطلاق د نیّت سره ئے حکم داداء د روژی ثابت

کړلو، هم دیته دائی قول کول په موجب د علت سره۔

فان قال الخصم الخ سره شارحؒ نقل دیرا عتراض کوی او هغه داچه که خصم دائی چه تعین قصدی حُکماً معتبر دے، زمونږ ه په نزد چه دلته کتبی فرضیت راغلے دے او چرته چه فرضیّت وی هلته به تعین قصدی هم وی لکه په قضاء او کفاره کتبی یعنی چه د رمضان نه ماسوی روژی نیسی، د قضاء یا د کفاری نو بنده به تعین د نیّت کوی، مطلق تعین نه کافی کیږی چه زه روژه نیسم بلکه دا نیّت به کوی چه دا قضاء نیسم او دا مثلاً د کفاری نیسم، شارحؒ دینه جواب ورکړے دے، خلاصه د جواب داچه دا خبره تسلیم نه وه، چه تعین قصدی معتبر او ضروری دے، اوکه ته دائی چه د فرضیت په اقتضاء سره ضروری دے، لکه په قضاء کتبی او کفاری کتبی، نو دهغے جواب داچه مونږ هم نه منو، چه په قضاء او کفاره کتبی تعین د نیت صرف دی وجه نه ږ اغلے دے، چه یره دا فرض دی بلکه تعین د نیت پدی بناء دے چه د رمضان نه علاوه ایّام د هر قسم روژو د پاره صلاحیّت لری، لهٰذا چه د قضاء یا د کفاری روژه نیسی نو د نیّت تعین به کوی، او پاتی شو ی رمضان نو دا خو صرف د صوم د رمضان د پاره د شارع د طرف نه متعیّن دے، لهٰذا دی کتبی صرف مطلق نیّت کافی دے، د دی داسی مثال دے لکه په یو کوی کتبی صرف یو شخص وی نو صرف د هغه نوم اعتسلو سره به هغه تر سی او که نه اشخاص پیروی نو بیا څه ن ډا د اوصاف بیانول هم ضروری وی، شارحؒ فرمائی چه دا اعتراض اهل د مناظری نه ذکر کوی، حُکماً هغسی سطحی اوسرسری اعتراض دے، پس د څه نظر نه اود تعین د بحث نه دا باتی نه پاتی کیږی۔ (

والمانعة وهی عدم قبول السائل مقدمات دلیل المعلل کلها او بعضها بالتعیین المجمل والتفصیل وهی اربعة بالاستقراء لانها اما ان تکون فی نفس الوصف ای لانسلم ان هذا الوصف الذی تدعیه وصفا علة بل العلة شئ آخر کقول الشافعیؒ فی کفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تکون واجبة فی الاکل والشرب فنقول لانسلم ان العلة فی الاصل هی الجماع بل الافطار عمدا

وهو حاصل فی الاکل والشرب الخ بدلیل انه لو جامع ناسیا لا یفسد صومه لعدم الافطار ۔

**ترجمہ** :- او بل ممانعت دے ، او دا نه قبلول دَ سوال کونکی دکه معلل د دلیل مقدماتو لره یا ټولو لره او یا بعضو مقدماتو لره په تعین او تفصیل سره او دا یعنی ممانعت په خلور قسمه دے ، په سبب دا ستقرار سره ، حُکمه دا به یا په نفسِ وصف کښی وی یعنی مونږه نه منو چه دا وصف دکوم چه ته دعویٰ کوی ، د وصف چه دا دِ علّت دګرځی بلکه علّت یو بل شئ دے لکه قول د امام شافعیؒ په کفاره د افطار کښی چه دا یو عقوبت دے او سلق دے په جماع پوری ، پس دا کفاره به نه وا جبیږی په اکل او شرب سره پس مونږه وایو چه نه منو چه علّت په اصل کښی هغه جماع ده بلکه عمداً افطار کول دی او په اکل او شرب کښی هم حاصل دے ، او دلیل دا چه که یو سړی په هیره سره جماع وکړی نو روژه ئے نه فاسیږی حُکمه افطار نشته دے ،

**تشریح** :- مصنفؒ دوه دفع دقسم ثانی ممانعت بیان کوی ممانعت دیته وائی سائل دَ ستدلال د دلیل دکل مقدماتو تسلیم کولو نه انکار وکړی ، او یا دَ بعضو مقدماتو نه انکار وکړی او دهغے تعین او تفصیل وکړی او دا ممانعت په استقرار سره په خلور قسمه دے ، اوّل دا چه ممانعت په نفسِ وصف کښی وی ، مطلب دا چه سائل دا وائی چه کوم وصف لره ته علت منی دا اصل کښی علّت نه دے ، بلکه علت اصلاً یو بل شیز دے ، لکه امام شافعیؒ فرمائی چه کفاره د افطار کښی دا یو عقوبت دے ، او تعلق لری صرف په جماع پوری یعنی چه خوک روژه ماته کړی په سبب د جماع سره نو صرف په دی صورت کښی به په ده باندی کفاره لازمیږی لهذا دا اکل شرب سره افطار وکړی نو کفاره به نه لازمیږی نو دلته کښی د کفاری د افطار علّت امام شافعیؒ وصف د جماع گرځولے دے ، احنافؒ وائی چه وصف د جماع علت د کفاری نه دے ، بلکه عمداً افطار کول دکفاره علّت دے ، لهذا که دا افطار عمداً په صورت د جماع کښی وی ، او که په صورت د اکل او شرب کښی وی ، نو علّت به گرځی او دی دلیل چه علت د کفاره جماع صرف نه بلکه عمداً افطار کول دی هغه دا چه که خوک په هیره باندی په روژه کښی جماع وکړی نو په ده باندی کفاره نشته ، د گورو دلته کښی جماع

را غله بیاهم کفاره نشته دے حکه نشته دے چه عمداً او قصداً افطار ندے را غله بلکه په سبب د جماع سره افطار را غله خو نسیاناً نه قصداً عمداً الیس معلوم شوه د اخبره چه وصف د جماع صرف علت د کفاره نه دے بلکه علت د کفاره قصداً عمداً افطار کول دی

اوفی صلاحیة للحکم مع وجوده ای لو انسلم ان هذا الوصف صالح للحکم مع کونه موجوداً کقول الشافعیؒ فی اثبات الولایة لحملی البکر انها باکرة جاهلة بامر النکاح لعدم الممارسة بالرجال فیقول علیها فیقول لانسلم ان وصف البکارة صالح لهذا الحکم لانه لم یظهر له تاثیر فی موضع اخر بل صالح له هو الصغر۔

**ترجمه** :- او یا ممانعت دی په صلاحیت د وصف کښی د پاره د حکم سره د هغه د وجود نه یعنی موښزه نه منو چه دا وصف صالح د دی حکم دے با د وجود د دینه چه دا وصف موجود دے، لکه قول د امام شافعیؒ په اثبات د ولایت کښی په بکر باندی چه دا باکره ده او ناپوهه ده، په امر د نکاح باندی له وجهی د عدم ممارست نه سره د سره د پس په دی به ولایت حاصل وی پس موښزه وایو چه نه منو چه وصف د بکارت صالح دے د دی حکم د پاره حکه د ده د پاره تاثیر په بل ځائے کښی نه دے ښکاره شوے بلکه دی د پاره صالح صغر دے،

**تشریح** :- ماتنؒ د ممانعت دویم قسم بیانوی او هغه دا چه ممانعت ثابت وی په صلاحیت د وصف کښی د پاره د حکم یعنی معترض وائی دا وصف خو موجود دے، لیکن دا وصف د دی حکم صالح نه دے، او دا حکم په دی وصف سره نه ثابتیږی لکه امام شافعیؒ وائی چه په باکره باندی د ولی د ولایت حاصل دے، د بکر د وجهی نه نو د ولایت حکم د پاره وصف د بکر علت وګرځیدلو، په قول د امام شافعیؒ کښی دے وائی حکه چه باکره د سره نه ناپوهه وی لهذا په امر د نکاح دا بنه نه پوهیږی، پس ولی ته به اختیار حاصل وی اګر وائی چه نه په باکره باندی د ولی د ولایت د پاره علت وصف د بکر نه دے بلکه صغر دے یعنی باکره وی اوکه ثیبه وی خو چه صغیره وی ولایت د ولی په حاصل دے، دوی وائی حکه چه د بکر د پاره په بل موضع کښی اثر نه دے ښکاره شوے او د صغر د پاره اثر په بل

موضع کښی سبکاره شوے دے، او هغه دا چه د صغیر په مال باندی د ولی ولایت حاصلیدل هم د صغیر په وجه دی لهذا په باکره باندی به د ولایت حاصلید و علت هم وصف د صغر دی نه وصف د بکر تاسو وکتل چه احنافو وصف د بکر موجود منی لیکن صالح د حکم نه منی

او فی نفس الحکم ای لانسلم ان هذا الحکم حکم بل الحکم شئ اخر کقول الشافعیؒ فی مسح الرأس انه رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کغسل الوجه فنقول لانسلم ان المسنون فی الوضوء التثلیث بل الاکمال بعد تمام الفرض ففی الوجه لما استوعب الفرض صیر الی التثلیث وفی الرأس لما لم یستوعب الفرض الرأس صیر الی الاکمال فیکون هو السنة دون التثلیث ۞

**ترجمه** :- او یا ما نعت ثابت دی په نفس حکم کښی یعنی موبز ده نه منو چه دا حکم دے، بلکه حکم بل شئ دے، لکه قول د امام شافعیؒ چه په مسح د سر کښی چه دا رکن دے، په وضوء کښی پس دا دی دری خلی اینځل سنت دی په شان د مونږ لو مخ باندی پس موبز ده وایو موبز ده نه منو چه په وضوء کښی تثلیث سنّت دے، بلکه سنّت اکمال دے پس د امام والی د فرض نه پس په مخ کښی هر کله چه استیعاب راغلو په فرض سره، نو د کرخیدلو په طرف د تثلیث باندی او په سر کښی هر کله چه فرض پوره مخ لره محیط و نه کړو خیدلو نو د کرخیدلو په طرف د اکمال باندی پس هغه سنت دے نه تثلیث،

**تشریح** :- حضرت مانؒ د مانعت دریم قسم بیانوی او هغه دا چه نفس وصف هم منو او دا هم درسره منو چه دی وصف کښی د علت جوړیدو صلاحیت موجود دے، لیکن دا نه منو چه دی وصف مؤثر دا کوم حکم چه تاسو ثابت کړے دے، دا صحیح دے بلکه حکم بل شئ دے او وضاحت دا چه امام شافعیؒ فرمائی چه په مسح د سر کښی تثلیث یعنی دری خلی مسح کول داسنت دی خکه چه مسح دسر په وصف کښی رکن دے، او رکنیت ئے علت د تثلیث دے، لکه څرنګه چه وجه کښی تثلیث یعنی دری خلی مخ و اینځل داسنّت دی خکه چه وضوء کښی غسل د وجه دا رکن دے، مونږ نه وایو دا درسره منو چه مسح د سر دا رکن دے لیکن دا نه منو چه د رکن والی په وجه د دلته کښی تثلیث ثابت شوے دے بلکه سنت

لره رکن والے علت دے، خو داکمال په صورت کښې یعنی مسنون اکمال دے نه تثلیث اکمال دا معنی چه د فرض د پوره والی نه پس څه اضافه کول او زیادت کول پس چونکه په غسل دوجه کښې فرض غسل د کل وجه دے نو د فرض نه د مغ څه حصّه نه پاتی کیږی، لهٰذا اکمال به په صورت د تثلیث کښې حاصل شی لهٰذا د ری ځله و یخُل سنت و کړځیدل او په سر کښې نو چونکه د سر څلورمه حصه مسح کول فرض دی نو د فرض نه باقی حصه پاتی کیږی لهٰذا د فرض اکمال دا دے چه د کل سر مسح وشی نو دلته کښې د کل سر مسح کول په صورت کښې اکمال حاصلیږی پر د کل سر مسنون و کړځیدله،

او فی نسبة الی الوصف اے لا نسلم ان هذا الحکم منسوب الی هذا الوصف بل الی وصف اخر مثل ان نقول فی المسألة المذکورة لا نسلم ان التثلیث فی الغسل مضاف الی الرکنیة بدلیل الانتقاض بالقیام والقراءة فانهما رکنان فی الصلوٰة ولا یسن تثلیثهما و بالمضمضة والاستنشاق حیث یسن تثلیثهما بلا رکنیة۔

**ترجمہ**:۔ او یا ممانعت ثابت دی په نسبت د حکم کښې په طرف د وصف باندی یعنی دا نه منو چه دا حکم منسوب دے، دی وصف ته بلکه منسوب دے یو بل وصف ته مثلاً مونږه وایو په ذکر شوه مسئلې کښې چه نه منو چه تثلیث په غسل کښې مضاف دے رکنیت ته په دلیل د انتقاض سره په قیام او قرأت سره حکم دا دواړه ارکان دی په صلوٰة کښې، او تثلیث نے سنّت نه دے، او په مضمضه او استنشاق سره په دی تثلیث سره چه د مضمضه او استنشاق تثلیث سنّت دے، او رکن نه دی،

**تشریح**:۔ صاحب المنارؒ د ممانعت د څلورم قسم بیان کړی او هغه داچه ممانعت ثابت دی په نسبت د حکم کښې په طرف د وصف باندی یعنی دا نه منو چه دا حکم منسوب دے، دی وصف ته بلکه دا حکم منسوب دے یو بل وصف ته مثلاً د غه مذکوره مسئله په لمونځ باندی تیره شوله په دی کښې امام شافعیؒ وائی چه تثلیث سنّت دے، او علّت و هلره وصف د رکنیّت دے، مونږه یعنی احناف وایو چه تثلیث مضاف نه دے، وصف د رکنیّت ته څکه چه د رکن والی په وجه تثلیث سنّت دے، نو بیا خو قیام او قرأت په مانځه کښې دا هم ارکان دی د دی تثلیث هم پکار وه

ه سنّت وے حالانکہ امر لیس کذالک دے ، دغہ شان کہ رکنیّت علّت وتثلیث دے
ے شوا نعوذ تاسو خو دا طراد قائلے یعنی چرتہ چہ علت وی حکم بہ وی او کہ علت
وی حکم بہ نہ وی نو بیا یکارہ چہ چرتہ رکنیّت نہ وے ہلتہ کنبی تثلیث ہم نہ دے ،
الا نکہ مقتضاہ او استنشاق امکان نہ وی او تثلیث ے سنّت دے ،

وفساد الوضع وھو کون الوصف فی نفسہ بحیث یکون ابیا عن الحکم ومقتضیا
لضدہ ولم یذکرہ اھل المناظرۃ ویمکن درجہ فیما قالوا انہ لا یتم التقریب
لتعلیلھم ای تعلیل الشافعیۃ کالایجاب الفرقۃ باسلام احد الزوجین فانھم
قالوا اذا اسلم احد الزوجین الکافرین تقع الفرقۃ بینھما بجبر الاسلام ان
کانت غیر مدخول بھا وبعد مضی ثلث حیض ان کانت مدخولا بھا ولا یحتاج
الی ان یعرض الاسلام علی الاخر ونحن نقول ھذا فی وضعہ فاسد لان الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا رافعا لھا فینبغی ان یعرض الاسلام علی الاخر فان اسلم
بقی النکاح بینھما والا انصاف الفرقۃ الی اٰبار الاٰخر وھو معنی معقول صحیح وھذا
لہ فساد الوضع من اقوی الاعتراضات اذ لا یستطیع المعلل فیھما من الجواب بخلاف
المناقضۃ فانہ یلجا فیھا الی القول بالتاثیر وبیان الفرق ولھذا اقدم علیھا وھو
بمنزلۃ فساد الاداء فی الشھادۃ فانہ اذا فسد الاداء فی الشھادۃ بنوع مخالفۃ
للدعوی لا یحتاج بعد ذلک الی ان یفحص عن عدالۃ الشاھد وصلاحہ ،

**ترجمہ** :- او بل فساد وضع دے او دا کون د وصف د ے بالذات پہ داسی
ان سرہ چہ انکار کو نکے وی د حکم نہ او تقاضا کوی د دغہ د ضد ، او دا اھل مناظرہ
دے ذکر کړے او ممکن دے درج کول د دی پہ دغہ کنبی چہ ویلی دی علماء او دغہ دا
ا تقریب تام نہ دے ، لکہ تعلیل د دی یعنی تعلیل د شوا فعو پارہ د اثبات د جدا والی
اسلام د یو زوجینو سرہ ، حکم د دی وائی چہ کلہ پہ زوجینو کافرینو کنبی یو
سلام سی او لہ ی نو پہ دوا ړو کنبی بہ جدا والے قائم شی ، صرف پہ اسلام راوړلو سرہ
چرتہ بنحہ مدخول بھا نہ وی ، او کہ نہ بنحہ مدخول بھا وی نو جدائی بہ د ہغی پہ پرد

تیر یدلودَ دری حیضونه، او محتاج کیږی به نه دی خبری ته چه په بل دِاسلام وړاندی کړی، او موږ نه وایو دَدی په دی وضع کښی فساد دے حُکه اسلام معلوم شوے دے محافظ دپاره دحقوقونه داچه رافع دپاره دحقوق، پس یکځاے ده چه په دغه بل باندی دِاسلام وړاندی کړے شی که چرته اسلام راوړی نو نکاح به دواړو کښی باقی پاتی شی، دی نه مضافٌ شی جدا والے، انکار بل ته او دایوه معقوله او صحیح معنی ده، او دا یعنی فساد وضع قوی داعتراض نلری دے، حُکه معلل واطاقت نه لری چه ددی جواب ورکړی، په خلاف دمناقضه باندی حُکه دی کښی معلل مجبوره کیږی قول بالتاثیر ته او بیان دفرق ته او دی وجه نه ئے فساد وضع مقدم کړله، په مناقضه باندی او د فساد وضع په شان دفساد اداء دے، په گواهی کښی حُکه هر کله چه فساد راغلو دادار په گواهی کښی په یو نوعه د مخالفت دَدعوه سره، نو احتیاج نه راځی، پس دوینه دی خبری ته چه تفتیش وکړے شی، دعدالت دگواهی دی گونکی نه اود هغه د صلاحیت نه۔

**تشریح**:۔ د علت طرقیه دوه دریم قسم فساد وضع دے، فساد وضع دامعنی چه دسره نه بنیاد دعلت غلط دی، یعنی معلل او استدلال کونکے یو داسی وصف لره دَ حکم علت وگرځوی، چه دغه حکم دغه وصف سره دسره څه مناسبت نه لری بلکه دغه حکم دضد تقاضا کوی، شارح فرمائی اهل مناظره فساد وضع لره نه دے ذکر کړے لیکن دا ممکنه ده چه دَاهل مناظره گوم قول دے، او هغه دا چه دالتقریب تام نه دے نو په دی کښی دِفساد وضع هم مندراج وگرځی، حُکه دی قول مطلب چه دالتقریب تام نه دے، داچه دادلیل په داسی طریقے نه دے چه مطلوب لره مستلزم وگرځی، یعنی دادلیل مفید دمطلوب نه دے، او فساد وضع کښی هم چونکه وضع مفید دحکم نه گرځی، بلکه دوغه حکم دضد تقاضا کوی، لهٰذا په قول دَاهل مناظره چه لا یتم التقریب دے په دی کښی فساد وضع هم مندرج شولو،

بیا صاحب المنارؒ یو مثال سره دی وضاحت کړے دے او هغه دا چه شوانعؒ وائی چه کله خاوند دا بنځه دواړه کافروی او په دی کښی یو اسلام راوړی نو صرف په دی اسلام راوړلو سره به تفرقه راشی، دزوجینو په مابین کښی لهٰذا که بنځه مدخول بها نه وی نو عدت نه چونکه ضرورت نشته دے، لهٰذا فوراً به جدائی راشی، اوکه

بنحه مدخول بهاوی نو دری حیضونه پس به جدائی راشی، دا احتیاج به نه دی چه کوم اسلام نه دے راوړے همغه باندی د اسلام پیش کړے شی چه قبلوی ئے او که نه ئے قبلوی، احناف رح وائی چه اسلام د فرقت علت کوی حکم دی په دی وضع کښی فساد دے یعنی دا یوه بنیادی غلطی ده، حکما اسلام خو د حقونو د حفاظت په طور راغلے دے نه دا چه حقونو لره پورته کونکے وکړی، لهذا اسلام لره د جدائی والی علت کوځل مناسب نه دی، لهذا صحیح داده چه کله یو په زوجینو کښی اسلام راوړی نو په بل ډهم و راندی کړے شی، که هغه هم اسلام راوړی نو بسنه ده، نکاح به باقی پاتی وی، او که هغه ئے راندی نو بیا به جدائی راشی خو د جدائے نسبت به اسلام ته راتلنی دبل انکار ته به راشي او د اسلام نه انکار کولو طرف ته د فرقت نسبت کول یوه صحیح او معقوله معنی نه ده،

شارح رح فرمائی چه فساد د وضع چونکه اقوی د اعتراضاتو دے حکم معلل د دی نه د جواب کولو طاقت نه لری، په خلاف د مناقضه باندی حکم علت کښی محیب حان خلاصولے شی او محبوب دے چه قول بالتاثیر ته رجوع وکړی او بیان د فرق ته رجوع وکړی (د دی بیان به د زر راشی) لهذا دی وجه نه ئے فساد د وضع مناقضه نه وراندی کړله، حکمه چه فساد د وضع داسی حیثیت لری لکه فساد راشی، یعنی اداء فی الشهادت کښی، یعنی یو گواه گواهی اداء کوی او په دی گواهی کښی فساد راشی مثلاً مخالفت راشی، د دعوی سره مثلاً دعوی د دا نیږده او تر گواهی وړکړی په دار یعنی گواه سره نو دلته په گواهی کښی فساد راغلو لهذا دی فساد نه پس دی خبری ته ضرورت نشته دے، چه یره گواه وگوری چه عدالت په کښی نشته او که نه صالح د گواهے دے او که نه، حکمه چه هر کله په خود گواهی اداء کولو فساد راغلو، نو بس د سره خبره ختمه شوه دغه شان فساد د وضع ده، چه دلته کښی بالکلیه علت باطل کیږی، په خلاف د مناقضه باندی، بیان ئے راوان دے،

والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مراح فته عن ادهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف انتقرا في النية اي لا لفرقا في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه

ینتقض بغسل الثوب والبدن فانه ایضا طهارة للصلوٰة فینبغی ان تفرض النیة فیه فلا بد ان یلجئ الخصم الی بیان الفرق بینهما والقول بالتاثیر بان غسل الثوب طهارة حقیقیة وازالة النجس حقیقی وهو معقول لا یحتاج الی النیة بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حکمی وهو غیر معقول فیحتاج الی النیة کالتیمم فنقول فی جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن کله یتنجس بخروج البول والمنی لسواء ولکن لما کان المنی اقل اخراجا وجب الغسل فیه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما کان اکثر خروجا وفی غسل کل البدن بکل مرة حرج عظیم یقتصر علی الاعضاء الاربعة التی هی اصول البدن فی الحدود ووقوع الاثام منه دفعا للحرج فالاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا یحتاج الی النیة بخلاف التراب لانه ملوث فی نفسه غیر مطهر بطبعه فلذا یحتاج الی النیة ۞

ترجمہ: او بل مناقضہ دہ او دا مخالفت دے دَ حکم دھغہ وصف نہ دَ کوم چہ دَ علت والی دعویٰ کړے شوے وی، او دا ینه په علم مناظره کښی په نقض سره تعبیر کولے شی، او هر چه مناقضه ده نو دا په نزد اهل مناظره باندی مرادف ده ومنع سره که قول دَ امام شافعیؒ په وضوء او په تیمّم کښی چه دا دواړه طهارت دی پس څرنګه به جُدا شی په نیّت کښی، یعنی ځه په جدا کیدلو کښی په نیّت کښی، پس هر کله چه نیت فرض دے په تیمّم کښی بالاتفاق نو دغه شان به فرض وی په وضوء کښی هم، حُکمه دا منتقض دے په غسل دثوب اودَ بدن سره حُکمه دا هم طهارت دے، دا ځُکه دا یاره پس مناسبه ده چه په دی کښی هم نیت فرض شی، پس لا بدی ده دَ غه وخت کښی چه هغه مجبوره شی بیان کولو دفرق ته په ما بین دَ دواړو کښی او قول کولو ته په تاثیر باندی چه غسل دثوب یعنی کپړے داطهارت حقیقی دے او ازاله دَ نجس حقیقی ده، او دا یو معقول امر دے محتاج نه دے نیت ته، په خلاف دَ وضوء باندی حُکمه داطهارت دے، د نجاست حکمی او دا یو غیر معقول امر دے پس احتیاج لری نیت ته پشان دَ تیمّم پس مونږه وایو په جواب دَ دی کښی چه زوال دطهارت پس دَ خروج دَ نجس نه

او امر معقول دے، حُکہ بدن تہ وَل نجس کیږی په خروج د بول سره او دمنی سره برابر، لیکن هر کله چه منی کمه خارجیږی، نو په دی کښی غسل واجب شو د تہ وَل بدن حُکه خروج یه کښی نشتوے پرخلاف د بول باندی حُکه هر کله چه دا اکثر خارجیږی او په و ینځلو د تہ وَل بدن کښی په هر حُل کښی عظیم حرج دے، نو لامحاله قصر وکړے شو په وینځلو حُلورا ندامو نو باندی کوم چه په پرځود د بدن کښی دا صولو حیثیّت لری، او د غه شان گناهو نه هم دی نه واقع کیږی، د پاره د دفع حرج پس قصر کول په حُلورا ندامو نو باندی یو غیر معقول امر دے او هر چه نجاست د بدن دے او د ا او بود غے نجاست لره زائل کول دی نو دا یو معقول امر دے پس احتیاج نه لری نیّت ته، په خلاف د خاوری باندی، حُکه دا بالذات گندگی راولی، او پاکو نکی نه ده، په اعتبار د غیل طبیعت سره، پس دی وجه نه احتیاج لری نیّت نه۔

تشریح:۔ صاحب المنار د علت طردیه د دفع خلورم قسم بیانوی چه هغه مناقضه ده، مناقضه دیته وائی چه د کوم وصف د علت والی دعویٰ شوی وی د هغه نه تخلف د حکم د اشی یعنی وصف وی خو حکم په نه مرتب کیږی یعنی علت موجود وی او حکم نه وی، دینه په علم مناظره کښی تعبیر په نقض سره کوے شی او د خاوند انو د مناظری په نزد باندی دا مناقضه مرادف د منع ده، منع دیته وائی چه په یوه معیّنه مقدّمه باندی دلیل طلب کړے شی، مثلاً صغریٰ د نه منم دلیل راوړه، د دی مثال ماتنّ بیان کړے دے، او هغه د اجماع شافعیؒ فرمائی چه څرنگه تیمّم طهارت دے، نو د غه شان وضوء هم طهارت دے، لهٰذا څرنگه چه د تیمّم د پاره لابدی ده د نیت نه نو د غه شان په وضوء کښی هم لابدی ده د نیّت ته، اضافاتی وائی دا صحیح نه ده حُکه تاسو د وضوء د پاره نیّت حُکه ضروری کنړی چه دا طهارت دے او طهارت د پاره نیت شرط دے که په تیمّم کښی نو وضوء کښی به هم نیّت لازم وی، نو د نیّت فی الوضوء د پاره علت تاسو د وضوء د طهارت کړئ، حالانکه په یو بله مادی سره دا تعلیل ستاسو منقوض کړی او هغه د اسی چه غسل د بدن او د ثوب یعنی کپړی یعنی بدن چه کله نجس وی او کپړه نجسه وی، نو د دی غسل دا طهارت دے او دی د پاره نیّت نه لابدی نه دے، نو طهارت دیته کښی هم راغلو او نیّت را نغلو لهٰذا حکم وصف چه تاسو علت د نیّت کړ حُولے دهغه وصف نه حکم مختلف مترتب، پس شوافعؒ اوس دیته مجبوره دی چه فرق بیان کړی په مابین د غسل د بدن او ثوب او وضوء کښی او د غه شان مجبوره دی قول بالتاثیر ته یعنی

بیان دی خبری تر چه مذکوره علت موثره دے په حکم کښی، پس دوی وائی چه غسل وتوب او د بدن دا یو حقیقی طهارت دے، حُکم د حقیقی نجاست ازاله دلته کښی راځی او د حقیقی نجاست ازاله دا یو معقول امر دے یعنی عقلی امر دے، تعبدی امر نه دے، حُکم خلق د بدن او د کپړو نه ازاله د نجاست هسے هم کړی بغیر د شرع د امر نه، او هر کله چه دا تعبدی امر نه شو بلکه عقلی امر شو نو محتاج نه شو نیّت ته، په خلاف د وضوء باندی حُکم دلته کښی طهارت راځی د نجاست حکمیّه نه، نه د حقیقی نجاست نه، او ازاله د نجاست حکمیه دا یو تعبدی امر دے شرعی امر دے عقلی امر نه دے، حُکم دکوم نجاست ازاله چه دلته کښی مقصود دے، هغه خو نه په ستر گو په نظر راځی، او نه په پوهه کښی راځی، او هر کله چه په وضوء کښی د اعضاء و مینځل یو تعبدی رڼګ راځیدلو نو تعبدی امر کښی لابدی وی د نیّت نه لهذا دلته کښی به هم نیّت شرط وی، پرشان د تیمّم باندی،

**مونږ:** یعنی احناف دوی جواب دا ورکوو چه دا خبره صحیح نه ده چه وضوء یو طهارت حکمی دے او په دوی سره ازاله د نجاست حکمیه راځی او دا یو امر غیر معقول دے بلکه په وضوء کښی ازاله د نجاست یو امر معقول دے نه امر غیر معقول حُکم چه کله خارج د بدن راشی یا د منی راشی نو ټول بدن نجس شی او طهارت زائل شی، او په خروج د بول او منی سره د طهارت زائل کیدل او کل بدن ناپاک کیدل یو معقول امر دے، لیکن بیا چونکه منی خو کمه خارجیږی یعنی کله نه کله لهذا دوی په خروج سره غسل د کل بدن لازم شو حُکم دلته کښی څه حرج نشته دے، او هر چه بول دی نو دا اکثر خارجیږی لهذا که په دوی کښی غسل د کل بدن فرض شی نو حرج عظیم به واقع شی لهذا صرف په غسل د اعضاء اربعه باندی اکتفاء وکړے شوه، حُکم دا اعضاء اربعه یعنی لاسونه، مخ، سر، او خپی د اطرافو د انسان اصول دی او کنا هونه هم دوی نه واقع کیږی حُکم دماغ په سر کښی دی غلط منسوبے جوړ دی، ستر کے په مخ کښی دی بلا نظری کوی، لاسونو سره غلط کار کول بنکاره دی او خپو باندی سر قه وغیره لږه تلل کوی نو دی وجه نه قصر په دی اعضاء اربعه باندی وشو، لیکن جوړ کړ مقتضی د غسل د کل بدن چه هغه خروج د بول دے موجود دے، او بیا صرف په دی اعضاء اربعه باندی اختصار کول نو دا یو امر غیر معقول دے خو لیکن د بدن نجس کیدل او بیا په او بو سره دوی ازاله راتلل داخو یو معقول امر دے، هر چه نجس

کیدل د بدن دی نو داهم معقول امر دے، حکم خروج د بول راغلے دے او هر څه په اوبو سره دی ازاله نه وی او به په اصل فطرت کښی د پاکوالی د پاره نازل شوی دی، لهذا په دی سره د نجاست ازاله یو امر معقول دے لهذا احتیاج نه لری نیت ته، هر څه تیمم دے نو تیمم کیږی په خاوری سره او خاوری سره بالذات کندګی راځی، حکم دا په خپل فطرت سره مطهره نه ده، بلکه دی سره طهارت راتلل دا یو غیر معقول امر دے، لهذا دا احتیاج لری نیت ته۔

واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد المانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجرى فيها المانعة وما قبلها اعنى القول بموجب العلة ولا يجرى فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هولاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان تاثيره ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا فى سور الحمر انه نجس فيأسا على سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله ﷺ انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق فى المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لاستلفا بالاجماع وفى تفويت جنس منفعة الاتلاف

**ترجمه:-** اوهر چه علت مؤثره دے نو سائل د پاره په دی کښی پس ممانعت نه یلے خبره نشته دے ما سوی د معارضه نه، په دی کښی دی اشاره ده چه په دی کښی ممانعت جاری کیږی او د ممانعت نه ماقبل یعنی قول بموجب العلة په کښی هم جاری کیږی او د ممانعت نه پس چه کوم څیزونه دے هغه په کښی نه جاری کیږی حکمه چه دا علل مؤثره احتمال نه لری د مناقضه او د فساد وضع پس د دینه چه دوی علل اثر ظاهر شوے دی په کتاب او په سنت سره او په اجماع سره حکمه چه دا دری دلیلونه

دمناقضه احتمال نه لری اونه د فساد وضع پس دغه شان هغه تاثیر کوم چه ثابت دے په دی دری وارو سره ، هر چه مثال د هغه دے چه اثرئے ظاهر شوے وی په کتاب سره نو هغه قول زمونږ ه دے په خارج من غیر السبیلین کښی چه دا نجس خارج دے پس دا به حدث وی پس که مونږ ه نه مطالبه وکړے شی په بیان د اثر سره نو مونږ ه وایو چه تاثیر ئے ظاهر شوے دے ، یو حل په سببلینو کښی په سبب د قول د الله تعالیٰ سره چه اوجاء احد منکم من الغائط دے او مثال د هغه اثر ئے ظاهر شوے وی په سنت سره نو هغه قول زمونږ ه دے په جوته د سواکن البیوت کښی چه دا نجس نه ده قیاس موکړے دے په جوته د پیشو باندی په سبب د علت د طواف سره پس که مونږ ه نه مطالبه وکړے شی په بیان د تاثیر کولو د دی سره مونږ ه وایو چه تاثیر ئے ثابت دے په قول د نبی علیه السلام سره چه انهما من الطوافین علیکم والطوافات اومثال د هغه چه اثرئے ظاهر وی په اجماع سره نو هغه قول زمونږ ه دے چه نشی کیدے کولے به لاس د غل نه پرے کړل بانده حکمه په دی کښی فوت کول د جنس د منفعت دی په طریقه د کمال سره پس که مونږ ه نه مطالبه وکړے شی د دی په تاثیر سره (یعنی تاثیر د تفویت د جنس د منفعت په عدم قطع کښی) نو مونږ ه وایو چه حد د سرقه د زجر کولو لپاره مشروع شوے دے ، تلف کولو نه او په فوت کولو د جنس د منفعت کښی ابتلاف دے ،

**تشریح** :- ماقبل بیان شوے وو ، چه دوه قسمه علل دی یو علل طرد یه او بل علل مؤثره علل طردیه دشوافعو دی او علل موثره د احنافو دی د علل طردیه وجوه د دفع خلور وو اوّل قول بموجب العلت دویم ممانعت دریم مناقضه او خلورم فساد وضع دوی بیان تفصیلاً وراندی تیر شوے دے او هر چه علل مؤثره دی نو مذکور ، خلور وجوهو کښی صرف دوه وجوه د دفع په دی کښی جاری کیږی چه یو قول بموجب العلته دے اوبل ممانعت اوهر چه معارضه د نو معارضه په علل طردیه او مؤثره دواړو کښی جاری کیږی اګرچه ماقبل

دی بیان ماتن نه دے کړے د معارضه معنی ده اقامة الدلیل علی خلاف ماقام علیه الخصم یعنی خصم چه کومه دعوه مقرر کړی وی دیو دلیل په بنا باندی په یو بل دلیل سره دده غے دعوه مخالفه دعوه قائمه کړے شی هر چه مناقضه ده او فساد وضع ده نو علل مؤثره دی احتمال نه لری خو هغه علل چه دکومو تاثیر ثابت وی په کتاب الله، سنّت، اجماع سره نو دا احتمال دمناقضه او فساد وضع نه لری وجه دا ده چه نفس کتاب الله او سنّت او اجماع احتمال دمناقضه او فساد وضع نه لری لهذا هغه تاثیر چه کوم ثابت وی په دی مذکوره ثلثه سره نو هغه به هم احتمال دمناقضه او فساد وضع نه لری هغه علّت چه دهغه تاثیر وی په کتاب الله سره نو دی مثال خارج من غیر السبیلین دے مثلاً وینه شوه چه دی خروج راغلے وی د ماسوی د سبیلینو نه نو دا خارج من غیر السبیلین نجس دے لهذا دا به حدث وی یعنی ناقض للوضوء به وی گویا دلته کښی عند الاحناف علّت د لنقض وضوء خروج د نجاست راغلو اوس که دا مطالبه څوک وکړی چه ایا دی خروج د نجاست اثر په بل ځائے کښی بنکاره شوے دے مونږه وایو هاں ایا ئه نه کوری چه خروج د نجاست راشی د سبیلینو نه نو دا ناقض د وضوء کړی او دا خبره ثابته ده په کتاب الله سره الله پاک فرمائی اوجاء احد منکم من الغائط، غائط کتاب دے د اودس ماتی نه نو د خروج د نجاست مؤثر والے په حدیث کښی دا ثابت شو په کتاب الله سره، پس حاصل دا چه خروج د نجاست دا ناقض للوضوء دے خو اوکه دا خروج د سبیلینو نه وی اوکه ماسوی د سبیلینو نه وی، او مثال دهغه علّت چه اثرئے ظاهر شوے وی په سنّت سره لکه قول زمونږه په سور یعنی جوته د سواکن البیوت (سواکن البیوت لکه فاره یعنی منزک شوا وعقرب یعنی لرم شو) چه دا نجس نه ده دی قیاس کړے شوے دے په سور د هره یعنی پشو باندی چه سور د هرّه پاکه ده او علّت ورلره طواف دے یعنی د طواف د وجهی نه جوته د هرّه پاکه ده، او دا که مونږه نه څوک د امطالبه وکړی چه دمذکوره علّت تاثیر په

څه سره ثابت شوے دے مونږه وایو چه دمذکوره علت تاثیر ثابت شو دے په قول د نبی علیه السّلام سره کوم چه ترمذی روایت کړے دابو قتاده نه چه انهما من الطوافین علیکم والطوافات یعنی جوړه دهره داځکه پاکه ده او نجس نه ده چه داهر وخت په تاسو باندی تلونکی راتلونکی دی، لهذا دی نه خلاصے لشته دے نوکه جوړه ددی ناپاکه وکړ ځولے شی حرج به واقع شی حالانکه الله پاک فرمائی ماجعل علیکم فی الدین من حرج په دین کښی په تاسو باندی الله پاک څه حرج نه دے کړ ځولے، لهذا اخر نکه چه جوړه دهره نجس نه ده او طاهره ده او علت ورلره طواف دے نو داعلت چونکه په سوا کن البیوت کښی هم شته دے لهذا ددی جوړه به هم طاهره وی او نجس به نه وی، اومثال دهغه چه اثرئے ظاهر شوے وی، په اجماع سره نوهغه زمونږه داقول دے چه په دریم حُل باندی به لاس د سارق لنشی قطع کولے ځکه په دی کښی تفویت راځی دجنس دمنفعت تفصیل داچه کله څوك سرقه وکړی نو دده نه به بنئ لاس کټ کړے شی مړوند ه پوری اوبیا به ورلره داغ درکړے شی چه وینه ودریږی (کذا للعلّامة العینی عن مستدرک الحاکم) اوچه کله دوم حُل باندی غلا وکړی نو کسه خپه به کټ کړے شی دکټو پوری په طبرانی او دارقطنی کښی ددی باره کښی حدیث راغلے دے، (کذا فی تخریج الزیلعی) اوس که چرته په دریم حُل باندی غلا وکړی نو نه به لاس کټ کولے شی اونه خپه اووجه داده چه په دی کښی جنس دمنفعت فوت کیږی مطلب داکه بل لاس ترینه کټ کړے شی نو کار کسب به بیا بالکل لنشی کولے اوس که مونږه دامطالبه څوك وکړی چه ایا دتفویت دجنس دمنفعت تاثیر په څه سره ثابت شوے دے، نومونږه جواب ورکوو چه حدد سرقه چونکه مشروع شوے دے بطور زاجر چه سارق د سرقه نه منع شی نه داچه داحد د سرقه تلف کونکے مشروع شوے دے یعنی چه تلف کړی جنس د منفعت لره علی الکمال او په تفویت دجنس د منفعت کښی اتلاف دے، لهذا لنشی کټ کولے به د سارق

نه په دریم حل باندی لاس لره،

ثم ان فساد الوضع لا یتجه علی العلة المؤثرة اصلا و اما المناقضة فانها یتجه علیه صورة وان لم یتجه علیها حقیقة والیه اشار بقوله لکنه اذا تصور مناقضه یجب دفعها بطرق اربعة وهی الدفع بالموصف ثم بالمعنی الثابت بالوصف ثم بالحکم ثم بالنقض علیها یاتی ولیس معناه انه یجب دفع کل نقض بطرق اربعة بل یجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض اخر منها والمجموع یبلغ اربعة فالتعلیل بالعلة المؤثرة وایراد النقض الصوری علیها ودفعه کما تقول فی الخارج من غیر السبیلین انه نجس خارج فکان حدثا کالبول فیورد علیه ای علی هذا التعلیل بالنقض من جانب الشافعی ماذا لم یسل فانه نجس خارج ولیس بحدث فندفعه اولا بالوصف ای ندفع هذا النقض بالطریق الاول بعدم الوصف وهو انه لیس الخارج بل باطن تحت کل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم فی مکانه ولم یخرج و ینتقل من موضع الی موضع بخلاف الدم السائل فانه کان فی العروق وانتقل الی فوق الجلد وخروج من موضعه -

**ترجمه:-** بیا فساد وضع نه متوجه کیږی علت مؤثره ته او هر چه مناقضه ده نو دا علت مؤثره ته صورةً متوجه کیږی اګرچه حقیقة نه متوجه کیږی اودی ته اشاره ماتن رح کړی په خپل دی قول سره لیکن هر کله چه دمناقضه تصوّر وکړے شی نو دهغه دفع کول واجب دی په څلور وطرق یقو سره او هغه دفع بالوصف ده بیا په هغه معنی سره کومه چه ثابته ده په وصف سره بیا په حکم سره بیا په غرض سره، بنا په هغه چه بیان به ئے راشی اودا معنی نه ده چه دفع دهر یو نقض هم په څلورو طرق یقو سره واجب ده بلکه واجبه ده، دفع د بعض نقضونو په بعض طرقو

سره او د بعضو په بعضو نور وسره او مجموعه لتعدادخلورو ترې
پس تعلیل کول په علت موثره سره او په دی باندی صورةً دنقض ورود
او بیا دهغې دفع لکه چه ته وائی په هغه څیز کښی چه دهغې خروج راغلے
وی دما سوئی دسیلینو نه چه دا یو نجس خارج څیزدے پس دا به حدث
وی، لکه بول شول پس په دی باندی دا اعتراض وارد یږی یعنی په دی تعلیل
باندی په نقض سره دامام شافعیؒ وطرف نه او هغه داچه کوم څیز چه یږی
نه نو هغه خارج نجس دے او حدث نه دے پس موثره وی دفع اولا په
وصف سره کوو، یعنی دالنقض موثره دفع کوو، په دوه طریقو سره اوّل
په عدم الوصف سره او هغه داچه دا خارج نجس نه دے بلکه ظاهر دے
نکه دهر څرمن دلاندی وینه وی، پس هر کله چه څرمن زائله شی نو وینه
بنکاره شی په خپل مکان کښی او دی خروج نه دے کړے او نه دیو موضع نه بل
موضع ته ځے انتقال راغلے وی، په خلاف د بهیدو د نکی وینه باندی نکه هغه
په رګو نو کښی وی او دا څرمن سر ته ځے انتقال راشی او دخپل موضع نه وځی
تشریح:- حضرت شارحؒ فرمائی چه فساد وضع خو دسره نه، نه متوجه
کیږی علت موثره ته او هر چه مناقضه ده نو دا اګرچه صورته متوجه کیږی
لیکن حقیقةً نه او وجه داده چه علت موثره ثابت وی په کتاب الله او سنت
او اجماع سره او دا دری واړه بذات خود فساد وضع او مناقضه احتمال نه
لری لهذا کوم تاثیر چه په دی دری واړو سره ثابت وی، هغه به هم دفساد
وضع او مناقضه احتمال نه لری، هاں البته صورې مناقضه په علت موثره
راتلے شی پس که چیرته صورةً مناقضه راغله نو دی دفع کول موثره په یو
دخلورو طریقو سره کولے شو دا مطلب نه دے چه هر یو نقض به هم په
دی خلورو طریقو سره دفع کیدے شی بلکه مطلب داچه د نقض دفع طریقو
تعداد خلورو ته رسی لهذا بعض نقض به په بعض طریقے سره دفع کیږی او
او بعض خو په بل سره او هغه خلور طرق دادی (۱) دفع بالوضوء (۲)
دفع بالمعنی الثابت بالوضوء (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالفرض۔

داوّل مثال چه په علّت مؤثره باندی صوری مناقشه وارده وی او دهغې دفع کړې شوې وی لکه د دی مثال ته خارج من غیر سبلین بیان کړه یعنی کوم شیز چه د سبلین نه ماسوی خارج وی نو دا خارج نجس دے او حدث نه دے په شان د بول باندی یعنی خر نکه چه بول او د س ماتوی، پس دا خافوؒ په نزد باندی دا د س دمایتو دپاره علت د نجاست خروج دے عام د دینه چه د اخروج د نجاست د سبلین نه وی، او که د ماسوی د سبلین نه وی او دا خروج د نجاست یو داسی علّت وے چه د دی اثر په مقیس علیه یعنی بول کښی ثابت دے په کتاب الله سره لکه په دی ایت سره او جاء احد منکم من الغائط الخ امر ارشافعیؒ په دی قیاس او تعلیل سره نقض وارد کړے دے او هغه دا چه خارج من غیر سبلین نجس دے او حدث نه راولی حکه چه ستاسو یعنی احنافوؒ په نزد باندی چه کومه وینه د بدن نه وځی او سائله نه وی یعنی د تنه پهیږی نو دا خارج نجس دے او حدث نه دے لهذا معلوم شوه چه فقط خروج د نجاست حدث نه دے بلکه خروج د نجاست من السبلین حدث دے مونږه د امام شافعیؒ د النقض په وجوه طریقو سره دفع کوو، اوّل په وصف سره وضاحت دا چه اے امام شافعیؒ کوم وصف یعنی خروج د نجاست چه ته د حدث سبب ګرځوی په فرع یعنی غیر سبلین کښی دسره نه هغه موجود نه دے، حکه چه کومه وینه د بدن نه وځی او پهیده وکی نه وی نو دی ته خارجه لنشی ویلے کیدے بلکه د دی صرف ظهور راشی او بنکاره شی حکه چه د هر څرمن د لاندی وینه موجوده ده لهذا کله چه څرمن زائله شی نو وینه په خپل مقام کښی بنکاره شی نو دا خارجه نه وی حکه د دی انتقال د یو خائے نه بل خائے ته نه وی د لغلی او چه کومه وینه سائله یعنی پهیده وکی وی نو هغه په رګو نو کښی وی او بیائے انتقال راشی پاس څرمن ته او خپل مقام نه ځی خروج راشی پس کوم وصف یعنی خروج د نجاست چه په فرع یعنی غیر سبلین کښی د حدث سبب د ے هغه د لته کښی د سره نشته دے نه پس د دوصف د وجود په انکار سره مونږه د امام شافعیؒ مذکوره نقض دفع کړو فتدبر ۱۲ واسطوی فی الحال د الله په فضل وکرم سره په مسجد نبوی یکم په د اسی زاوے سره چه مخانځ راته کلنډ حضری

بسکاری فشکر یارب العالمین والف الف تحیة علی حبیبک
محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

ثم بالمعنی الثابت بالوصف ای ثم یدفعه ثانیا بعدم المعنی الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لکنه لم یوجد المعنی الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلک الموضع فانه یجب اولا غسل ذلک الموضع ثم یجب غسل البدن کله ولکن نقتصر علی الاربعة دفعا للحرج فیه ای بسبب وجوب غسل ذلک الموضع صار الوصف حجة من حیث ان وجوب التطهیر فی البدن باعتبار مایکون منه لا یتجزأ فلما وجب غسل ذلک الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهنالک لم یجب غسل ذلک الموضع فانعدم الحکم لعدم العلة کانه لم یوجد الخروج۔

**ترجمہ**:۔ بیا پہ هغہ معنی سرہ کومہ چہ ثابتہ وی پہ وصف سرہ دلالةً (یعنی دد دلالةً النص پہ طور نہ دَ عبارة النص پہ طور) او مونږہ بہ وایو کہ چرتہ وئیلے شی چہ وصف دخروج موجود شوے دے لیکن هغہ معنی کومہ چہ ثابتہ وی پہ خروج سرہ دلالة هغہ نہ دہ موجودہ، او هغہ وجوب دغسل دے دد غے موضع حُکمہ چہ اولا دینځل دد غہ موضع واجب دی او بیا دینځل دبدن واجب دی لیکن مونږہ دحرج دفع کولو پہ خاطر باندی حصر کړے پہ څلور اعضاء سرہ اوبہ دی سبب سرہ چہ دینځل دد غے موضع واجب دی نو کرکیدلو وصف جت او دا علت دی وجہ نہ چہ وجوب دتطهیر پہ بدن کښی پہ اعتبار دمایکون منه سرہ (یعنی پہ هغہ څیز سرہ چہ خروج ئے دبدن نہ راغلے وی) تجزی نہ قبلوی پس هر کلہ چہ دد غہ موضع دینځل واجب شول نو بلا محالہ دینځل دکل بدن هم واجب شول او پہ دغہ ځائے کښی یعنی چہ دینہ سائلہ نہ وی دینځل دد غہ موضع واجب نہ دی پس حکم عدم شولو دعلت دمعدوم والی دَ وجہ نہ کو یا دسرہ نہ خروج نہ دے موجود شوے۔

**تشریح**:۔ دلتہ کښی امام شافعیؒ دنقض دفع پہ دوہمے طریقے سرہ بیان

شوی دہ او هغه دا چه که موبزه ومنوهم چه وصف یعنی خروج موجود شوے دے لیکن بیاهم داخروج حدث نه دے او وجه دا ده چه په خروج سره چه کوم معنی ثابتیږی بطور دلالة النص هغه دلته کښی نه ده موجوده او هغه معنی دا چه دکوم ځائے نه دَ نجاست خروج پیدا شی نو هغه ویُخُل به واجب وی لکه دَ بول دخروج دَوجه نه د موضع بول ویُخُل واجب دی اوس چونکه تطهیر خو تجزّی نه قبلوی، او هغه دا چه د یعنے حصے تطهیر د واجب شی اود بعض نه لهذا د کل بدن تطهیر واجب شو رمراد دکل بدن غسل د اعضاء اربع دے چه حرج دفع شی) لهذا هرکله چه غسل دد غے موضع دخروج واجب وگرځیدلو نو دا وصف دخروج حجت وگرځیدلو د پوره بدن د ویُخُلو د پاره ځکه چه د تطهیر وجوب په بدن کښی دهغه څیز دَ وجه نه دَکوم خروج چه د بدن نه راشی نو دا تطهیر تجزی نه قبلوی هاں که چرته دیو موضع د تطهیر وجوب کم دد اسی څیز دوجه نه راشی چه د بدن نه بهر وی مثلاً د بهر نه څه کنده گی په یو موضع وگی نو اوس به صرف نجس موضع د ویُخُلو پاتی شو، ما نحن فیه یعنی ماده د نقض کښی نو د غه ځائے کښی د دد غه موضع د ویُخُل واجب نه دی پس هر کله چه د دغے موضع ویُخُل واجب نه دی پس حکم یعنی حدث کیدل معدوم وگرځیدل ځکه چه علّت یعنی خروج د نجاست نه دے موجود ځکه چه د موضع دخروج د نجاست د ویُخُل واجب دی اود لته کښی ویُخُل واجب نه دی لهذا دا وصف دخروج به د حدث علت نه وی فافهم،

ویورد علیه صاحب الجرح السائل عطف علی قوله فیورد علیه ما اذا لم یسل یعنی یورد علینا من جانب الشافعیؒ فی المثال المذکور یطریق النقض ایرادان الاول ماد فعناه بطل یقین والثانی هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن ولیس بحدث ینقض الوضوء مادام الوقت باقیا فندفعه بالحکم ای ندفعه بطل یقین الاول بوجود الحکم وعدم تخلف ببیان انه حدث موجب للتطهیر بعد خروج الوقت یعنی لا نسلم انه لیس بحدث بل هو حدث لکن تاخر حکمه الی ما بعد خروج الوقت و بالغرض ای ندفع

ثانیا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسویة بین الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار معفوا لیساوی البول المقیس علیه فصار مجموع دفوع النقض اربعة

**ترجمہ:** ۱۔ او پہ مذکورہ تعلیل باندی دا اعتراض ہم وارد یږی چہ هغہ شخص چہ زخمی وی او مسلسل وینہ تری نہ بهیږی، دا عطف دے پہ فیورد علیہ ما اذا لم یسل باندی یعنی وارد یږی پہ مونږہ باندی دامام شافعی د جانبہ نہ پہ مثال مذکور کښی پہ طریقی د نقض سرہ دوہ اعتراضہ اوّل خو مونږہ دفع کړو پہ دوہ طریقو سرہ او دویم دا چہ هغہ شخص چہ دهغہ زخم نہ مسلسل وینہ بهیږی، نو دا د بدن نہ یو خارج نجس څیزدے او حدث نہ دے چہ وضوء لرہ مات کړی ترڅو چہ دا منځہ وخت پاتی وی پس دی اعتراض لرہ دفع کولو پہ حکم سرہ یعنی مونږہ دا پہ دوہ طریقو سرہ دفع کوو اوّل پہ وجود د حکم سرہ او عدم تخلف سرہ پہ دی بیان سرہ چہ دا خروج حدث دے او موجب د تطهیر دے، پس د خروج دوخت نہ یعنی دا مونږہ نہ منو چہ دا خروج حدث نہ دے بلکہ حدث دے دوقت د خروج پورې د احکم مواخذہ شوے دے، او پہ غرض سرہ یعنی مونږہ دغہ اعتراض دفع کولو ثانیاً پہ وجود د غرض سرہ د علت نہ او د حصول دهغہ نہ حکم زمونږہ غرض برابر ولے دے پہ مابین د وینے او بول کښی او دا غرض حاصل دے حکم چہ بول حدث دے پس هرکلہ چہ دالازم دی نو دا عفو وکړ حیدلو د وخت د قیام د وجہ نہ پہ صورت د مسلسل البول کښی پس دغہ شان دا هم یعنی دا وینہ حدث دہ لیکن هرکلہ چہ لازمہ وکړ حیدلہ نو عفوہ وکړ حیدلہ چہ مساوات ئے راشی د بول سرہ کوم چہ مقیس علیہ دے پس وکړ حیدل مجموعہ خلور طریقی د نقض د دفع۔

**تشریح:** ۱۔ دامام شافعیؒ د یو بل اعتراض دفع کوی، ماتنؒ پہ دی مقام کښی او هغہ دا چہ امام شافعیؒ فرمائی چہ تاسو وائے خارج من غیر سبیلین ناقض للوضوء دے حالانکہ تخلف را غلے دے یعنی خارج من غیر سبیلین پہ وی او عندکم پہ موجب د حدث نہ وی لکہ د یو شخص د زخم نہ مسلسل وینہ سیلان کوی نو دستاسو

مسلک دا دے چه ترخو پوری دموضع وخت موجود وی نو دا عقود دے او موجب د
حدث نه دے پس علت موجود دے چه هغه خروج د نجاست دے او حکم ترینه متخلف
دے چه هغه حدث دے پس دا اعتراض موثره یعنی احناف په دوه طریقو سره دفع
کوو اول دا چه دلته کښی د حکم تخلف نه دے راغلے یعنی دا نه چه علت موجود دے
او حکم ئے نه دے موجود شوے بلکه د علت په وجود سره حکم په حدث د هغه
موجود دے خو لیکن د عدم رد وجه نه دوخت د خروج پوری عفوه راغلی ده ، او
دغه وجه ده چه څنګه وقت تیر شی هم دسابقه علت یعنی خروج د دم د وجه نه
به حدث واجبیږی دویم په دی طریقی سره موثره دغه مذکوره اعتراض دفع کوو
چه زموثره غرض په فرع یعنی خارج من غیر سبیلین او په اصل یعنی خارج من
سبیلین کښی مساوات او برابر والے راوستل وو او هغه غرض زموثره حاصل دے
پدی شان چه څرنګه اصل یعنی بول موجب د نجاست دے لیکن دی نه باوجود کم چا
سلسل البول وی یعنی مسلسل ترینه بول لهیږی نو دوخت د خروجه پوری د ده ته
عفوه ده وکړی ده دلته کښی بول موجب د حدث دے او بیا هم وجوب د حدث عفو کړے
دغه شان موثره مابوچه فرع یعنی دم مثلاً دا هم کړ مسلسل وی نو عفوه دے او کړه
موجب د حدث دے ، لهذا د حنفی هوض کوم چه مساوات بین الفرع والاصل دے
هغه حاصل شولی ، کتبت هذا السطور فی المسجد النبوی الشریف بعد
صلوٰة العصر فتبارک الله رب العالمین - ۲/۴/۲۰۰۳ وحیرتی

ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع فی المعارضة الواردة علی العلة
المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهی اقامة الدلیل علی خلاف ما قام
الدلیل علیه الخصم فان کان هو ذلک الدلیل علی الاول بعینه فهو
النوع الاول والا فهو النوع الثانی فالنوع الاول معارضة فیها
مناقضة وهی القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حیث انه
یدل علی نقیض مدعی المعلل یسمی معارضة ومن حیث ان دلیله لم
یصلح دلیلا له بل صار دلیلا للخصم یسمی مناقضة لتحلل فی الدلیل ولکن

المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصد الى ايراد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة

**ترجمہ:-** بیا هر کله چه ماتن رح فارغ شولو د دفع د نقض نه نو شروع ئے وکړه په هغه معارضه کښی کومه چه وارده وی په علت موثره باندی پس فرمائی او هر چه معارضه ده پس دا په دوه قسمه ده، او دا اقامت د دلیل دے په خلاف د هغ باندی په کوم چه خصم دلیل قائم کړے وی پس که چرته دا دلیل بعینه اوّل دلیل وی نو دا نوع اوّل ده ورنه نوع ثانی ده پس اوّله نوعه معارضه ده چه په دی کښی مناقضه ده او دا قلب دے په اصطلاح د اهل اصول او اهل مناظره کښی پس دا به دی حیثیت سره چه دلالت کوی په نقیض د مدعی معلل په نقض باندی کوی نو مسمّی ده په معارضه سره او په دی حیثیت سره چه د خصم دلیل د دلیل والی صلاحیت نه لری بلکه دا معارض دلیل گرځی دا مسمّی ده په مناقضه سره خکه چه په دلیل کښی فساد دے لیکن په دی کښی اصل معارضه ده، او مناقضه په کښی ضمنی ده، خکه چه قصداً اعمداً نقض نه وارد یږی په دلیل مؤثره باندی او دی وجه نه دا مسمّی ده په هغه معارضه سره چه مناقضه په کښی وی او نه ده مسمّی په دی سره چه دا دا سی مناقضه ده چه په دی کښی معارضه ده،

**تشریح:-** حضرت شارح رح د ماتن رح د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه هر کله ماتن رح د مناقضه د دفع د طرق اربعه نه فارغ شولو نو اوس معارضه بیان کوی خکه چه د مناقضه په شان معارضه هم په علت موثره باندی وارد یږی، د معارضه معنی ده اقامة الدّليل على خلاف الخ یعنی د مقابل د مدعی په خلاف باندی دلیل قائمول پس معارضه په دوه قسمه ده یو هغه چه معترض بعینه د خصم دلیل را واخلی او د هغه د مدعی خلاف مدعی په ثابته کړی یعنی معترض وائی چه په کوم دلیل سره قا دا دعوه ثابته کړی ده، نو هم په د هغه دلیل باندی زه ستا د دعوی خلاف ثابت کوم دا د معارضه اوّل قسم دے بل قسم دا چه معترض د خصم د مدعی خلاف ثابته کړی، خو په جُدا دلیل سره مثلاً معترض وائی چه کله تا سره دلیل دے په دعوه مذکوره باندی نو

ماسره داسی دلیل دے چه هغه ستاد دغے دعوے خلاف ثابتوی، پس هر چه د معارضه قسم اوّل دے نو داهغه معارضه ده چه دی کښی مناقضهم ده اودی ته داهل اصول اهل مناظری په اصطلاح کښی قلب وائی هر چه معارضه ورته وائی نو وجه داده چه په دی کښی دخصم دمدعی په نقیض باندی دلیل قائم لے شی او هر چه مناقضه ورته وائی نو وجه داده چه په دی کښی د معلل دلیل باطل لے شی اومعترض وائی چه په دی دعوه باندی ستاداد لیل ذکر کول صحیح نه دی بلکه داد لیل خو داد عوه ثابتوی، پس چونکه په دی کښی معلل ده دلیل نقض وی دی وجه نه ورته مناقضه وائی اوس چاپه ویل چه هر کله په دی کښی معارضه اومناقضه دواړه شته نو دی ته المعارضه التی فیها المناقضه پیخوائے المناقضة التی فیها المعارضه ویل پکار وو، مطلب داچه په نوم کیښو دلو کښی معارضه اصل ولے وکړ حُیدلے شو نو شارح دی جواب کړے دے او هغه داچه په دی قسم کښی معارضه اصل ده او مناقضه په کښی ضمنی ده، حُکه قصداً مناقضه په علت مؤثره باندی نه وارد یږی او هر چه معارضه ده نو دا قصداً او اصالةً په علت مؤثره باندی وارد یږی نه شی نو دی وجه نه دی ته المعارضة التی فیها المناقضه ویلے کیږی نه داچه المناقضة التی فیها المعارضة

وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى و الحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف فى القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذى لا يقبله كقولهم اى الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعنى ان الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم و يجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو فى الواقع حكم شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كانوا او ثيبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اى لا نسلم ان الجلد علة للرجم فى المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذا معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذى هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة

التى فيها المعارضة

**ترجمہ:-** اوقلب یه دوه قسمه دے یو دا چه علت بدل شی په حکم سره اوبل دا چه حکم بدل شی په علت سره اودا قسم ماخوذ دے، دقلب القصعه نه یعنی د کاسی اړول یعنی د کاسی برې حصّه خکته کول او خکته حصّه برې کول پس علّت اعلی دے او حکم اسفل دے اودا نوعه دقلب هغه وخت متحقّق کیږی چه کله وصف په قیاس کښی حکم شرعی کړ ځولے شوے وی، بیا به دا انقلاب قلبی، اوهغه وصف چه محض وصف وی هغه انقلاب نه قلبی لکه قول د دی شوا فعوٌ چه کافران یوه نوعه ده چه د دوی نا ده کړوته به سُتل کوږی ورکولے شی لهٰذا د دوی واده کړو لره به رجم کولے شی په شان د مسلمانانو باندی یعنی اسلام شرط د احصان نه دے پس خو نکه چه مسلمانانو کښی بعضو لره رجم کولے شی او بعضو لره کوږی ورکولے شی پس دغه شان کافران هم دی، پس دوی سُتل کوږ دلره علت درجم کړ ځولے دے دپاره د ثیب خلقو قیاس ئے کړپے دے په مسلمانانو باندی او دا سل کوږی ورکول په واقع کښی هم یو شی عی حکم دے او زمونږه په نزد باندی هرکله چه اسلام شرط دے د احصان دپاره او کافرانو باندی بل خه نشته مګر کوږی ورکول دی که بکر وی او که ثیب وی، نومونږه دوی سره معارضه وکړه په قلب سره، پس مونږه وایو چه د مسلمانانو ناوده کړو ته ځکه کوږی ورکولے شی چه د دوی واده کړو لره رجم کولے شی، یعنی مونږه دا نه منو چه د مسلمانانو درجم کولو د پاره علت سُتل کوږی ورکول دی، بلکه د دوی د کوږ د ورکولو د پاره علت رجم کول دی پس دا معارضه ده ځکه دا دلیل د مدعی په خلاف باندی دلالت کوی کوم چه رجم د ثیب دے او په دی کښی مناقضه هم شته د دوی د دلیل چه داد علّت والی صلاحیّت نه لری۔

**تشریح:-** حضرت ماتنٌ دقلب دوه اقسام ذکر کوی اوّل دا چه علّت لره حکم وګرځولے شی او حکم لره علت شارحؒ وائی چه دا قسم ماخوذ دے دقلب القصعه نه یعنی د کاسی پاس طرف لاندی کړ ځول او لاندنی طرف پاس کړ ځول پس علت دلته کښی اعلی دے، او حکم اسفل دے لهٰذا علّت لره لاندی کول یعنی حکم کړ ځول او حکم لره پاسه کول یعنی علت کړ ځول داد قلب اوّل قسم دے، او دا قسم هله متحقق کیږی چه کله وصف یعنی علت واقعةً هم په شرعی حکم وی نو دا علت بیا به دا انقلاب صلاحیت ولری

دپاره ددی چه ددهٔ په اړولو سره دا واپس دحکم کیدلو صلاحیت ولری، اوکه چرته محض وصف وی اواقعة حکم شرعی نه وی نو دابه دانقلاب صلاحیت نه لری دادوم قسم دے، داوّل قسم مثال لکه شوافع وائی چه کافران یو نوعه ده اوددی دادو کروالی افراد و لره به رجم کولے شی حُکه چه ددی ناواده کړی افراد و لره کوپری ورکولے شی، لکه څرنګه چه مسلمانانو کښی بعضو افراد و لره رجم کولے شی اوبعضو لره کوړی ورکولے شی پس شوافع نګی اودَ رجم دپاره علت جلد مائة کړځوی اودَ رجم دپاره محصن والے شرط نه کړځوی، پس شوافعو درجم دپاره علت جلد مائة کړځولے دے، او جلد مائة واقعةً هم یو شرعی حکم دے یعنی دجلد مائة حکم په شرع کښی موجود دے زمونږه په نزد باندی چونکه درجم دپاره احصان شرط دے اوهرچه کافران دی نو دا محصن نه دی، حُکه احناف شرط داحصان اسلام منی، بلکه دوی دپاره جلد مائة دے برابره خبره ده که بکر دی اوکه ثیب دی پس مونږه شوافعو سره معارضه بالقلب وکړه، اوهغه داچه مونږه وایو بکرَ مسلمانانو لره حُکه جلد مائة ورکولے شی چه دوی لره رجم کولے شی کله چه ثیب دی یعنی مونږه داخبره نه متوجه درجم دَمسلمانانو دپاره علت جلد مائة دے بلکه مونږه وایُوچه ددوی دجلد مائة دپاره علت زمونږ دے پس حاصل داچه دشوافعو کوم علت وو هغه دَ انقلاب صلاحیت لری لهذا دهغوی تعلیل اوقیاس کول فاسد وکړځیدل حُکه قیاس هله صحیح کیږی چه په مقیس علیه کښی علّت موجود وی، اودلته کښی دوی په مقیس کښی علّت جلد مائة کړځولے ووه اوحالانکه داعلت په مقیس علیه کښی نشته دے حُکه مقیس علیه یعنی مسلمان کښی جلد مائة علت نه دے، بلکه حکم دے اوعلت رجم دے، لهذا ددوی تعلیل فاسد وبحکم حُیدلو، پس داسعار منه شوه حُکه دَ شوافعو منشاء داده چه په دی تعلیل سره دواده کړی افراد و، دپاره رجم ثابت کړی حالانکه مونږ ددی مدعا خلاف لره ثابت کړل اومناقضه هم شوه حُکه شوافعو چه کوم حکم یعنی جلد مائة لره علّت کړځولے وو، هغه مونږه باطل هم کړلو،

---

والمخلص منه یعنی ان من اراد ان لا یرد علی علته فی المال فطریقه من الابتداء

ان یخرج الکلام مخرج الاستدلال فانه یمکن ان یکون الشئ دلیلا علی شئ و ذلک الشئ یکون دلیلا علیه کالنار مع الدخان بخلاف العلة فانه یتعین ان یکون احدهما علة والاخر معلولا فالقلب یضره ولکن هذا الخلاص لا ینفع ههنا للشافعیؒ اذ المساواة بینهما لان الرجم عقوبة غلیظة وله شروط والجلد لیس کذلک وینفعنا لو قلنا الصلوٰة عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذا لو قلب الخصم فیقول انما یلزم بالنذر لانه یلزم بالشروع قلنا بینهما مساواة یمکن ان یستدل بحال کل منهما علی الاخر ولا ضیر فیه

**ترجمہ وتشریح:** - او خلاصے دد ینه یعنی چه څوک دا اراده کوی چه څما په علت باندی د دَ سره نه په آئنده کښی قلب وارد نشی نو بیا دینه دخلاصید د طریقه داده چه د شروع نه د دے داخیل کلام د تعلیل دمقام نه د استدلال مقام ته و باسی ځکه دا خبره ممکنه ده چه د دوه څیزونو په مابین کښی داسی ملازمه موجوده وی، چه هر یو د دِ په بل باندی دلیل کړی لهذا ابیا به قلب دهٔ ته څه نقصان نه رسوی مثلاً لوکے او اوس چه اور دلیل د دے د لوکی اولوکی دلیل د دے په اور باندی په خلاف د علت والی باندی، ځکه په تعلیل کښی داخبره ضروری ده چه هر یو به علت وی اوبل به معلول وی بیا قلب دی ته نقصان رسوی، او دا تعین په تعلیل کښی ځکه ضروری دے چه علت موثره وی په حکم کښی او تقاضا کوی دوراندی والی په حکم باندی اوس که دغه حکم دو باره د دنے علت وکړ ځوی نو په دهٔ باندی به سابق وکړ ځی یعنی هر یو به په بل باندی د سبقیت تقاضا کوی، لهذا دوریه لازم شی، خو لیکن داخلاص د لته کښی په مذکوره مسئله کښی امام شافعیؒ ته څه نفع نه رسوی وجه داده چه دی خلاص دپاره دشیبنو په مابین کښی د مساوات نه لازمیدل ده ځکه اوس اولوکے شو چه هر یو په بل باندی د دلیل والی په باب کښی برابر دی یعنی په ثبوت واحدهما په آخر باندی یکښی مساوات د دے، اوهر چه مذکوره مسئله ده یعنی رجم اوجلد نو دی کښی مساوات نلشته دے، لهذا داسی نشی کیدے چه رجم دِ دلیل پر جلد شی اوجلد دِ دلیل په رجم شی او قلب دِ ورته څه نقصان ونه رسوی، هر چه عدم مساوات دے نو هغه داسی چه رجم

یو سخته سزه ده او دهغے د یارہ څان له مشروط دی مثلاً د څلورو کسانو گواهی ورکول او احصان وغیره او هر چیرته دے نو دا یوه دلیله سزاده، او د رجم شرطونه هم وړاندے لیکلے شته دے، او س که څوک دا اعتراض وکړی چه هر کله د اخلاص امام شافعیؒ ته څه فائده نه ورکوی نو بیا د دی دلیلته کښی د ذکر کولو څه فائده ده نو شارحؒ دا سوال دفع کوی په ینقض الخ سره، حاصل دا چه مونږ د احنافوؒ ته څه فائده ورکوی، او هغه دا چه مونږ د دا یو صوم یو عبادت دے او دا لازم میږی په نذر سره یعنی که څوک د صوم نذر ومنی نو د نذر د وجه نه په ذمه لزوم راځی، لهذا هر کله چه په نذر سره لزوم راځی نو په شروع کولو سره به هم لزوم راځی، یعنی چه یو څل شروع وکړی، په صوم سره او بیا ئے ماته کړی نو قضاء به راوړی او س که څوک مقابل نفعتر قبل ذکر کړی او دا وائی چه لزوم بالنذر سبب لزوم بالشروع نه دے بلکه لزوم بالشروع سبب د لزوم بالنذر دے نو مونږ ورته په جواب کښی وایو چه کله د اسی شی نوم په دی کښی څه نقصان نشته دے لکه چه نذر او شروع کښی مساوات دے، یعنی څرنګه چه په نذر سره لزوم راځی همدغه شان شروع سره هم راځی لهذا استدلال دهغو یو دحال نه دبل په حال باندی ممکن دے،

کتبت هذه السطور فی المسجد النبوی الشریف بعد صلوٰة الظهر

یارب صل وسلم دائما ابدا ——— علی حبیبك خیر الخلق کلهم

والثانی قلب الوصف شاهدا علی الخصم بعد ان کان شاهدا له ای للخصم فهو کقلب الجواب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف کان الیك والوجه الی الخصم فان قلب بعده فصار ظهره الیه ووجهه الیك فهو معارضة من حیث انه یدل علی خلاف مدعی الخصم وفیه مناقضة من حیث ان دلیله لم یدل علی مدعاه وهذا هو الذی یسمیه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ویجری فی کثیر من الاحیان فی المغالطة. معاملة الورود کما بینوه فی کتبهم کقولهم فی صوم رمضان انه صوم فرض فلا یتادی الا بتعیین النیة کصوم القضاء فجعلت الفرضیة علة للتعیین

فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعين لكنه الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد

مرة

**ترجمہ**:- اودویم قسم بدلول دوصف دی په داسی حال کښی چه داشاهد وکړئ په خصم باندی پس دهغے نه چه شاهد وودهغه دپاره یعنی دخصم دپاره پس دا په شان دقلب دتوشه دان دے، چه دهغے شاخیښه وکړ ځوله شی، اوخیښه ئے شاه حکه دوصف شاء اوّل ستاطرف ته وه اوخ ئے خصم طرف طرف ته لیکن هرکله چه دینه پس په کښی قلب راغلو نوشائے دهغه طرف ته شوه اوخ ئے ستاطرف ته شو، پس دامعارضه ده، په دی شان سره چه دلالت کوی په خلاف دمدعی دخصم باندی اوپه دی کښی مناقضه ده په دی شان سره چه دهغه دلیل په مدعا دهغه باندی دلالت نه کوی، اودا هغه څیزدے چه اهل مناظره دی لره په معارضه بالقلب سره مسمّی کوی اوددی جریان راځی په دیرو اوقاتو کښی په هغه قیاسا توفاسده کښی چه دکوم دروده عام دے، لکه څرنګه چه دوی دهغے بیان کړے دے په خپلو کتابونو کښی لکه قول دشوافعیؒ په باره دصوم درمضان کښی چه دایره فرضی روژه ده، لهذا نه براداکیږی مګر په تعین دنیّت سره په شان دصوم دقضاء پس فرضیّت کړ ځوله شولے دے، علت دتعین دپاره پس مونږه ددی سره معارضه بالقلب وکړله اومونږه فرضیّت لره دلیل وکړ ځولو په عدم تعین باندی پس مونږه دیل چه هرکله روژه فرض ده، نو بے پرواه شوه دنیت دتعین نه پس دتعین دَ شروع نه په شان دصوم دقضاء چه دا صرف یو تعین ته محتاجه ده، نزائد ته په دی کښی پس دا فرضی روژه هم دغه شان ده، لیکن ددی یعنی دصوم القضاء تعین په شروع کولو سره راځی اددا یعنی

فرض د پراندی نه متعیّنه ده، د شارحؒ د جانب نه په دی شان سره چه شارع و یلے دی چه هرکله شعبان تیر شی نو بیا صرف د رمضان روژه ده پس صوم القضاء او صوم رمضان دا دواړه برابر دی په دی خبره کښی چه دا محتاج نه دی تعین ته پس دتعین نه لیکن هرکله چه د رمضان تعین د پراندی د شروع نه راغلے وو، نو احتیاج ئے رانغلو د عبد تعین ته او صوم د قضاء هرکله چه نه وه متعین قبل د شروع نه نو یوڼ دعبد تعین ته محتاجه شوله۔

**تشریح:** دلته کښی حضرت ماتنؒ د قلب قسم ثانی بیانوی او هغه دا چه مستدل کوم وصف لره علت کړ ځولے دی او د هغه د پاره دا مفید دی ته هغه علت لره داسی بدل کړی چه د هغے د مدعی په خلاف باندې دلیل وکړئ، او د هغه د پاره مضر وکړئ،

شارحؒ وائی دا قلب په شان د قلب الجراب یعنی د قلب د توشه دانی دے یعنی د توشه دان د نننه طرف لره بهر کول او بهر لره د ننه کول نو یا د قلب نه د پراندی د وصف یعنی علت شاستا طرف ته وه، او مخ ئے د مستدل طرف ته وو، نو د هغه د پاره مفید وو نه ستا د پاره او پس د قلب نه د د صف مخ ستا طرف ته شو او شائے د مستدل طرف ته شوه، نو ستا د پاره مفید شو، او د هغه د پاره مفید نه شو لو، پس دا معارضه هم شوه حکه چه د خصم دلیل د هغه د مدعا په خلاف دلالت کوی و ما هن الا المعارضة او مناقضة هم شوه حکه چه ته د هغه د دلیل باطلوی، چه ستا دلیل ستا دعوه نه ثابتوی شارحؒ فرمائی چه د اهل مناظره په اصطلاح کښی دا مسمّی کیږی په معارضة بالقلب سره، او په قیاساتو فاسده کښی کوم چه عامة الورود دی، دی معارضة القلب جریان چیرا ئی، دی معارضة بالقلب مثال لکه شوافعؒ وائی چه صوم د رمضان بغیر د تعین نه، نه ادا کیږی او علت د پراړه دا وائی چه دا فرض ده، پس دوی د تعین د نیّت د پاره علّت فرضیت کنړی او قیاس کوی، په صوم القضاء باندې چه صوم القضاء هم چونکه فرض ده، لهذا تعین د نیّت ته محتاجه ده، پس مونږ د دوی سره معارضه وکړله او مونږه فرضیت لره د عدم تعین د نیّت دلیل وکړځولو یعنی مونږه وایو چه چونکه صوم د رمضان فرض دے لهذا د نیت تعین ته احتیاج نه لری، حکه یو څل شارع تعین کړے دے، لکه څرنګه چه صوم د قضاء فقط یو تعین نه محتاجه ده، او ډائ ته نه، مطلب دا چه صوم د

رمضان هم فرض دہ او صوم د قضاء هم فرض دہ او دواړہ صرف یو تعین تہ احتیاج لری لیکن چونکہ د صوم القضاء تعین په شروع سره راځی حتی تردی کہ یو شخص د قضاء صوم نیت وکړی او د صبح صادق نږدیک دے د نفل روژی نیت وکړی نو بیا به دده نفل صحیح کیږی نه قضاء لیکن کہ دے شروع وکړی د قضاء صوم پس بیا صرف قضاء متعینه دہ ، بل څه نه ، او هرچه صوم د رمضان دے ، نو دده تعین د شروع نه وړاندی د شروع د طرف نه دے ځکه شارح رح وائی چه هرکله شعبان تیر شی بیا بله روژه نشته دے ، ما سوی د رمضان نه پس صوم د رمضان د قضاء دواړہ صرف یو تعین تہ احتیاج لری ، لهذا اخصم یعنی شوافعو رح چه فرضیت او تعین دلیل کړی او جوړ او موږ ده هم دغه فرضیت د عدم تعین وکړو ،

کتبت هذا السطور فی المسجد النبوی الشریف بعد صلوٰة العصر ، وصلی الله

این سعادت بزور بازو نیست ـــــ تانه بخشد خدائے بخشنده

وقد تقلب العلة من وجه اخر غیر الوجهین المذکورین وهو ضعیف کقولهم ای الشافعیة فی حق النوافل حیث لا تلزم بالشروع ولا تقضی بالافساد وعندهم هذا عبادة لا یمضی فی فاسدها ای اذا فسدت بنفسها من غیر افساد بظهور الحدث من المصلی لا یجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد یجب فیه المضی والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع کالوضوء فانه لما لم یمض فی فاسده لم یلزم بالشروع فیقال لهم لما کان کذلک وجب ان یستوی فیه ای فی النفل عمل النذر والشروع باللزوم کما استوی عملهما فی الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذی جعله الشافعی دلیلا علی عدم اللزوم بالشروع فی النفل وهو عدم الامضاء فی الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ویلزم منه اللزوم بالشروع فکان قلبا من هذه الحیثیة وانما کان هذا القلب ضعیفا لانه ما اتی بصریح نقیض الخصم اعنی اللزوم بالشروع بل اتی بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء یختلف ثبوتا وزوالا ففی الوضوء من حیث کونه غیر لازم بالشروع والنذر وفی النفل من حیث کونه لازما بهما ویسمی هذا عکسا

ای شبیها بالعکس لا عکسا حقیقیا لان العکس الحقیقی هو رد الشئ علی سننه الاول کما یقال فی قولنا ما یلزم بالنذر یلزم بالشروع کالحج و مالا یلزم بالنذر لا یلزم بالشروع کالوضوء وهو یصلح للترجیح علی ما سیاتی لان ما یطرد وینعکس اولی مما یطرد ولا ینعکس وهذا ما کان رد الشئ علی خلاف سننه الاول کان داخلا فی القلب شبیها بالعکس وانما جعلته عکسا تنبیها علی الفخر الاسلام

**ترجمہ:** اوکلہ نہ کلہ قلب راتی پہ علت کښی پہ بلہ وجہ سرہ ماسوئی دھغے دوہ ذکر شوی وجھونہ اودا ضعیفہ دہ لکہ قول دشوا فعیؒ پہ حق دنفلونو کښی پہ دی شان چہ دانہ لازمیږی پہ شروع کولو سرہ اوپہ فاسدکولو سرہ پہ لے قضاء نشی راوړلکیدے، اودَ دوی پہ نذر باندی دا عبادت دے کہ فاسد شی نو پورہ کول لے نشتہ دے، یعنی کلہ چہ دا پہ خپل فاسد شی نہ دا چہ افساد راشی مثلاً بے اودسی ظاھرہ شی دمصلی نہ نو واجب نہ دی ددی نفلو پورہ کول اودا پہ خلاف دحج باندی ځکہ چہ کلہ حج فاسد شی نو بیا ددی پورہ کول اوقضاء راوړل دادوؒ واجب دی، پس دانوافل بہ نہ لازمیږی پہ شروع کولو سرہ پہ شان دَ وضوء باندی، ځکہ چہ کلہ ددی پہ فاسدکولو سرہ ددی پورہ والے نہ دے واجب نو شروع کولو سرہ لازمیږی ھم نہ، پس ددی تہ بہ ویلے کیږی چہ ھرکلہ خبرہ دامی دہ نو پکارہ دہ چہ پہ دی نوافلو کښی عمل دنذر او شروع دواړو برابر وګرځی پہ اعتبار دلزوم سرہ لکہ څرنګہ چہ عمل دنذر او شروع دواړو برابر دے، پروضوؒ کښی پہ اعتبار دعدم لزوم سرہ پس ھغہ وصف کوم چہ امام شافعیؒ دلیل کړے دے پہ عدم دلزوم بالشروع باندی پہ نفلو کښی چہ ھغہ نہ پوځ کول دی پہ وخت د فاسد کیدلو کښی ھغہ موبنږہ علت دکړے لو دبرابرو الی دَ نذر او دَ شروع او دینہ لازمیږی لزوم بالشروع پس دا قلب وکړے لو پہ دی حیثیت سرہ اوھغہ چہ دا قلب ضعیف دے نو وجہ دادہ چہ معارض راتلل نہ دی کړی پہ صریحی نقیض دخصم باندی یعنی کوم چہ لزوم بالشروع دے بلکہ دہ سره تلل کړی دی پہ استواء باندی کوم چہ ملزوم دنقیض دخصم دے، اوبلہ دا چہ استواء مختلف دہ، دثبوت او زوال پہ اعتبار

سرہ پہ وضوء کنبی استواء پہ دی شان چہ وضوء لازم نہ دہ، پہ شروع او پہ نذر سرہ او پہ نفل کنبی پہ دی شان چہ پہ شروع او نذر دواړو سرہ لازمیږی او دا مستثنیٰ کیږی، پہ مشابہ بالعکس سرہ، نہ پہ عکس حقیقی سرہ ځکہ عکس حقیقی دیتہ وائی چہ شئی ردّ کړے شی پہ اوّل طریقہ باندی لکہ ویلے کیږی زمونږہ پہ دی قول کنبی کوم څیز چہ لازمیږی پہ نذر سرہ لازمیږی بہ پہ شروع سرہ لکہ پہ حج کنبی او کوم چہ نہ لازمیږی، پہ نذر سرہ نہ بہ لازمیږی پہ شروع سرہ هم لکہ وضوء شو او دا عکس صلاحیت دتر جیح لری، بناء پہ هغہ چہ زمونږ پہ راشی ځکہ چہ کوم څیز کنبی طرد او عکس رائی هغہ اولی دی، دهغہ نہ چہ تطرد پہ کنبی رائی او عکس نہ، او کلہ چہ شئی ردّ کړے شی، دا اوّل نہ پہ خلاف طریقہ باندی نو دا داخل دی پہ قلب کنبی او مشابہ دی دعکس سرہ او دی لرہ عکس کړ ځول دا د فخر الاسلام پہ تابعدارۍ سرہ دی

**تشریح** ۱۔ دلتہ کنبی ماتنؒ د قلب یوہ بلہ طریقہ بیانوی چہ هغہ قلب التسویہ وائی خو دا طریقہ دسابقہ دواړو طریقو نہ ضعیفہ دہ، وجہ دادہ چہ پہ دی کنبی صرف معارضہ خو شتہ خو لیکن مناقضہ پہ کنبی نشتہ دے، یعنی پہ دی کنبی معارض دخصم پہ صریحی نقیض باندی راتلل نہ کوی کما سیاتی، دوی مثال لکہ شوافعؒ وائی، چہ نفل پہ شروع کولو سرہ نہ لازمیږی هر چہ احناف دی دوی وائی لزم النفل بالشروع شوافعؒ دلیل دا وائی چہ کہ نفلو کنبی فساد راشی یعنی نفل کو تکے او دسہ شی، مثلاً دوی نفلو پورہ کول پہ مصلّی باندی واجب نہ دی نو عدم اتمام للفساد داعلت دوی وکړ ځولو، دعدم لزوم بالشروع او دوی قیاس کوی پہ وضوء باندی چہ وضوء نذر لازمیږی پہ شروع کولو سرہ ځکہ کہ وضوء فاسدہ شی نو اتمام ئے واجب نہ دے، نو څرنګہ چہ دعدم اتمام للفساد دوجہ نہ عدم لزوم بالشروع پہ وضوء کنبی نشتہ دے، دغہ شان دعدم اتمام للفساد پہ وجہ عدم لزوم فی النفل هم نشتہ دے حاصل دا چہ شوافع وائی چونکہ کہ پہ نفلو کنبی فساد راشی نو پورہ کول ئے واجب نہ دی، لهٰذا پہ شروع سرہ ئے لزوم هم واجب نہ دے، شارحؒ فرمائی چہ پہ خلاف وجح باندہ دی، ځکہ کہ پہ حج کنبی فساد راشی نو هم ئے پورہ کول واجب دی او هم ئے قضاء راوړل واجب دی عند الشوافعؒ هم۔ موبنږہ احنافؒ د شوافعؒ پہ جواب کنبی وایو چہ هم ځکہ تاسو

د نفلو قیاس کړی په وضوء باندی او عدم اتمام للفساد علت کړځوی نو بیا پکار ده چه په نفلو کښی عمل د نذر او شروع هم دواړه برابر شی لکه څرنګه چه عمل د شروع او نذر برابر دے په وضوء کښی یعنی څرنګه چه په نذر سره او شروع سره لزوم د وضوء نه راځی د غه شان په نذر او شروع دواړو سره د نفلو عدم لزوم هم پکار وو، حالانکه داخبره سنکاره ده چه په نذر سره د نفلو لزوم راځی،

حاصل داچه احنافؒ وائی عدم اتمام للفساد د عدم لزوم علت نه دے بلکه دا علت د استواء دے او دا استواء په وضوء کښی په عدم لزوم سره متحقق کیږی یعنی په وضوء کښی نه په نذر سره لزوم شته او نه په شروع کولو سره لزوم شته دے او په نفلو کښی په لزوم سره متحقق کیږی او دهغه داچه نفل هم په نذر سره لازمیږی او هم په شروع کولو سره پس هرکله چه احنافؒ عدم اتمام للفساد علت استواء بین النذر والشروع وګرځولو یعنی برابر والے په مابین د نذر او شروع کښی نو چونکه نذر سره خو لزوم نه راځی نو شروع سره به هم لزوم نه راشی، نو هرکله چه دینه لزوم بالشروع لازم شو، پس د خصم د مدعا یعنی عدم لزوم بالشروع چه کوم صراحةً نقیض دے یعنی لزوم بالشروع معارض په دی راتلل نه دی کړی، بلکه د لزوم بالشروع چه کوم نقیض د خصم دے په ملزوم یعنی استواء باندی ځے راتلل کړی دی، دی وجه نه شارحؒ ذوالی چه دا قلب ضعیف دے ځکه معارض د خصم په صریح نقیض باندی راتلل نه دی کړی او بله وجه د شارحؒ ویلے ده، د ضعف د دی قلب چه دی استواء کښی هم اختلاف دے ځکه په مقیس علیه یعنی وضوء کښی استواء د عدم لزوم او سقوط یعنی زوال په اعتبار سره ده یعنی وضوء کښی نه په نذر سره لزوم شته دے او نه په شروع سره لزوم شته دے، او دا استواء په مقیس یعنی نفلو کښی د ثبوت او لزوم په اعتبار سره ده چه نفل هم په شروع سره لازمیږی او هم په نذر سره پس د مقیس علیه او مقیس په مابین کښی د اتحاد د احنافؒ دے قیاس لره باطلوی ځکه د قیاس صحیح والی شرط دا دے چه کوم حکم په اصل کښی دی هغه بعینه فرع ظرف ته متعدی شی، او دلته امر بالعکس دے ځکه په اصل کښی حکم د استواء په سقوط او عدم لزوم کښی دے او په فرع کښی حکم په استواء دے، د ثبوت او لزوم په منځ کښی حاصل داچه اصل

اوفرع دواړه اګرچه په استوا کښې شریک دی، لیکن دهرے استوا مصداق جدا جدا دے او اعتبار معنی لره دے نه صرف الفاظو لره،

کتبت هذه السطور فی المسجد الحرام بعد صلوة العصر عند الکعبه

فالحمد لله رب العلمین

والثانی المعارضة الخالصة عن معنی المناقضة وتسمی هذا فی عرف المناظرة معارضة بالغیر وهی نوعان احدهما المعارضة فی حکم الفرع بان یقول المعترض لنا دلیل یدل علی خلاف حکمك فی المقیس وله خمسة اقسام کلها صحیحة مستعملة فی علم الاصول علی ما قال وهو صحیح سواء عارضه لیضد ذلك الحکم بلا زیادة وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان یذکر علة دالة علی نقیض حکم المعلل صریحا بلا زیادة و نقصان نظیر ما اذا قال الشافعی المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کالغسل فنقول المسح فی الراس مسح فلا یسن تثلیثه کمسح الخف -

**ترجمه:** اودویم قسم هغه معارضه ده چه کومه خالصه ده د مناقضه نه او دا مسمّی کیږی په عرف د مناظرے کښې په معارضه بالغیر سره او دا معارضه په دوه قسمه ده یو قسم د دینه معارضه ده په حکم د فرع کښې پدی شان چه معترض وائی ماسره داسی دلیل شته دے، چه کوم ستا د حکم د مقیس په خلاف باندی دلالت کوی او دی لره پنځه اقسام دی اول صحیح دی او استعمال شوی دی په علم اصول کښې بنا په هغه چه ویلے شوی دی، او دا قسم معارضه صحیح ده، برابره خبره ده که معارضه وکړی په داسی څیز سره چه کوم د دغے حکم خلاف وی، بغیر د څه زیادت نه او دا قسم اوّل دے، دوهم پنځه اقسامونه او دا داسی چه داسی علت ذکر کړی شی، چه کوم دلالت وکړی په نقیض د حکم د معلّل باندی صریحی طور باندی بغیر د څه زیادتی نه او د نقصان نه او دی نظیر هغه دے لکه چه امام شافعی فرمائی مسح رکن دے په وضوء کښې لهذا تثلیث د مسح سنت دے د غسل په شان پس موږ وایو چه مسح په سر کښې مسح ده پس دی د تثلیث سنت نه دے، په شان د مسح د موزو باندی

**تشریح:** حضرت ماتن دلته کښی بیان د معارضه دوه قسم کړی، دی ته په عرف عام د مناظرو کښی معارضة بالخیر هم وائی، معارضه خالصه هم وړته وائی یعنی دی کښی منا قضه نه دی دا معارضه په دوه قسمه ده معارضه فی حکم الفرع او معارضه فی علّت الاصول، معارضه فی حکم الفرع دا معنی چه معارض دا وائی خصم چه کوم حکم ثابت کړے په مقیس کښی نو ما سره دا سی دلیل شته دے چه هغه د خصم حکم په نقیض باندی دلالت کوی دا یوه صحیح معارضه ده، او د دی معارضه پنځه اقسام دی، اوّل دا چه معارض د خصم حکم نقیض ثابت کړی خو د خصم په حکم باندی څه زیادت و نه کړی او نه په کښی څه نقصان وکړی، یعنی معارض دا سی علّت ذکر کړی چه هغه دلالت وکړی په نقیض د حکم د قیاس کونکی باندی صحیح طور باندی بغیر د څه زیادت او نقصان نه د دی نظیر لکه امام شافعیؒ فرمائی چه د سر په مسح کښی تثلیث یعنی د درې ځله مسح کول داسنّت دی او علت دا وائی چه مسح رکن دے لهٰذا دا به قیاس کړے مثی په یو بل رکن باندی چه هغه غسل دے، یعنی د وضوء د اعضاء مخصوله غسل رکن دے په وضوء کښی او په غسل کښی تثلیث سنّت دے مونږ وایو چه دا قیاس خو د ناوړه دے چونکه وظیفه د سر په وضوء کښی غسل نه دے بلکه مسح ده لهٰذا دا به مشابه وی د بله مسح سره چه هغه مسح د موزو ده او مسح د موزو کښی تثلیث نشته دے لهٰذا په مسح د سر کښی به هم تثلیث نه وی،

او بزیادة هی تفسیر وهذا هو القسم الثانی منها ونظیره ان نقول فی المثال المذکور وقت المعارضة ان المسح رکن فی الوضوء فلا یسن تثلیثه بعد اکماله فقولنا بعد اکماله زیادة علی قدر المعارضة ولکنه تفسیر للمقصود ولکن یشکل ان هذا المثال لیس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثانی من القلب علی قیاس ما قلنا فی مسألة صوم رمضان بعد تعیینه فلم ارمثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة

**ترجمه:** او یا په زیادت سره چه هغه تفسیر دی او دا هغه دویم قسم دے د دغه پنځ اقسامونه او د دی نظیر نو هغه دا چه په مونږ وایو چه مذکوره

مثال کنبی پہ وخت د معارضہ کنبی چہ مسح رکن دے پہ وضوء کنبی نو نہ دے سنت تثلیث پہ دی کنبی پس د اکمال ددی نہ پس زمونږہ قول پہ بعد اکمالہ باندی د زیادت دے، پہ قدر د معارضہ باندی لیکن د تفسیر دے د پارہ د مقصود لیکن مشکلہ د اکثرو چہ د امثال د معارضہ خالصہ نہ دے، بلکہ د اقلب د دویم قسم مثال د دے، بنا پہ دی چہ قیاس ئے وکړے شی پہ هغہ چہ مونږہ ویلے دی پہ مسئلہ د صوم د رمضان کنبی پس د یقین دهغے نہ اوما مثال نہ دے لیدلے د معارضہ خالصہ ددی قسم د پارہ،

**تشریح** د معارضہ فی حکم الفرع دویم قسم بیانوی ماتن او هغہ د اچہ معترض معارضہ وکړی پہ زیادت سرہ پہ حکم د معلل باندی خو لیکن د ازیادت د مقصود تفسیر دی مثلاً هم دغہ مذکورہ مثال د اخلہ نومونږہ وایو چہ مسح رکن دے خو لیکن پس د اکمال (یعنی چہ مسح مکمّلہ شی) د دینہ تثلیث سنّت نہ دے غرض د اچہ مسح رکن دے د غسل پہ شان باندی او پہ رکن کنبی سنت د هغہ اکمال دے او غسل کنبی چہ کلہ تثلیث د اشی نو غسل بہ مکمّل شی کلہ چہ پہ اعضاء مغسولہ کنبی استیعاب او پہ هغہ باندی احاطہ کول د اخو پہ فرض کنبی داخل وی، لهٰذا تثلیث سرہ بہ سنت اداء شی او هر چہ مسح دہ نو مسح کنبی خو استیعاب فرض نہ دے لهٰذا پہ مسح کنبی بہ پہ استیصاب سرہ سنت اداء شی او هر کلہ چہ استیعاب سرہ سنت اداء کیږی نو پہ مسح کنبی تثلیث نہ ضرورت پاتی نہ شو، پس قول د معارض بعد اکمالہ د اپہ قدر د معارضہ باندی اگرچہ زیادت دے کلہ قدر د معارضہ فقط فلا یسن تثلیثہ دے لیکن د ازیادت تفسیر د مقصود دے او مقصود اکمال بعد الفرض دے، شارح فرمائی چہ د اماتہ د معارضہ خالصہ د قسم ثانی مثال نہ بنکاری بلکہ د قلب د قسم ثانی مثال بنکاری او قیاس ئے کړے دے پہ مسئلہ د صوم رمضان باندی فارجع الیہ۔

او تغیر عطف علی قولہ تفسیر اے زیادۃ ھی تغیر وقد بینہ بقولہ وفیہ نفی لما لم یثبتہ الاوّل او اثبات لما لم ینفہ الاوّل لکن تحتہ معارضۃ

للاوّل فهو حال عن قوله تغییر و قیدله فیکون مشتملا علی القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحین ان قوله او تغییر قسم ثالث وقوله او نفیه نفی لما لم یثبته الاوّل او اثبات لما لم ینفه الاوّل بکلمة او دون الواو وکل منها قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشاء من تحریف الواو الی او فتنظر القسم الثالث قولنا فی الیتیمة انها صغیرة یولی علیها بولایة الانکاح کالتی لها اب فقال الشافعیؒ هذه صغیرة فلا یولی علیها بولایة الاخوة قیاسا علی المال اذ لا ولایة للاخ علی مال الصغیرة بالاتفاق فهذه معارضة بزیادة هی تغییر وهی قولنا بولایة الاخوة و فیه نفی لما لم یثبته الاول لا نا ما اثبتنا فی التعلیل ولایة الاخوة بل مطلق الولایة حتی ینفی المعارض ایاها ولکن تحته معارضة للاوّل لانه اذا انتفت ولایة الاخوة انتفی سائرها اذ لا قائل بالفصل بین الاخ وغیره ،

**ژباړه** او یا تغیر وی دا عطف دے په قول دهغه لقیر باندی یعنی معارضه وکړی په زیادت سره چه هغه تغیر وی او دی لره ماتن په خپل دی قول سره بیان کړے دے چه په دی کښی نفی وی دهغے څیز چه مستدل هغه لره نه وی ثابت کړے او یا اثبات وی دهغے څیز چه مستدل هغے لره نه وی نفی کړے لیکن دوی لاندی معارضه موجوده وی داوّل حکم دپاره لپس واحال دے دقول دهغه تغیر نه اودهغه دپاره قید دے پس دا مشتمل وګرځید لو په قسم ثالث او رابع دواړو باندی اوهم داحق او بعضو شارحینو دا فهم کړی ده چه قول دهغه تغیر قسم ثالث دے ، او دقول دهغه او نفیه نفی الخ په کلمه دا او سره دے ، نه دواو سره او هر یو دی دواړه نه څلورم قسم دے او دا یو فاحشه غلطی ده ، چه دا دی نه پیدا شوی ده ، چه واو بدل کړے شوے دے ، او ته پس نظر دوی یم قسم دا قول زمونږه دے د یتیم په باره کښی چه یتیمه وړه وی پر دی باندی ولایت حاصل وی د نکاح کولو په شان دهغے وړے چه پلار وړه وی پس امام شافعیؒ فرمائی چه دا وړه چه دی نو په دی باندی رورته ولایت دانکاح نه دے

حاصل او هغه قیاس کړے دے په مال باندی ځکه چه رور لره د صغیره په مال باندی په اتفاق سره ولایت نه دے حاصل پس دا معارضه ده په دا سی زیاته سره ده چه کوم تغیر دے او هغه قول ز مونږه دے بولایة الاخوة او به دی کښی نفی ده د هغه چه مستدل هغه لره نه دے ثابت کړے ځکه مونږه په قیاس کښی ولایت الاخوة (یعنی ولایت د رور) لره نه دے ثابت کړے تر دی چه معارض هغے لره نفی کړی لیکن دی کښی دا ول حکم په خلاف معارضه موجوده ده، ځکه هر کله چه نفی شوه ولایت د رور نو بهتول ولایات نفی شول ځکه څوک قول کونکے نشته دے په فصل باندی په مابین د ولایت د رور او د غیر کښی،

**تشریح:** حضرت ماتنؒ دریم او څلورم قسم معارضه فی حکم الفرع بیانوی لپاره معارضه دریم قسم دا دے چه معارض دا سی زیادت وکړی چه هغه مقصود لره بدل کړی، په دا سی حال کښی چه معارض هغه حکم لره نفی کړی د کوم چه مستدل اثبات نه وی کړے لیکن ردد نفی لاندی د مستدل د حکم خلاف موجود وی، مثلاً احنافؒ وائی چه که پلار ژوندے وی نو ده لره په صغیره یعنی وړے لور باندی د ولایت حاصل دے، او دا صغیره چه د پلار د اجازت نه بغیر نکاح لښی کولے په دی باندی احنافؒ صغیره یتیمه قیاس کوی چه په دی باندی هم په ترتیب سره اولیاء لره دا نکاح ولایت حاصل وی،

**اوس صاحب فتح رحمہ اللہ تعالیٰ** معارضه کوی او هغه دا چه په صغیره یتیمه باندی د رور د نکاح ولایت او اختیار نه دے حاصل د هغے قیاس کوی په مال باندی، چه د رور ولایت د یتیمه په مال باندی په اتفاق سره نه دے حاصل نو هغه ولایت د نکاح کولو به هم ورته نه وی حاصل، امام شافعیؒ دا معارضه په دا سی زیادت سره کړی ده چه په دی کښی تغیر دے او هغه دا قول دے، چه ولایة الاخوة یعنی ولایة الاخوة دا سی زیادت د دے چه په دی سره نفی د دا سی حکم راځی، چه د هغے اثبات وړاندی نه مستدل نه دے کړے ځکه مستدل اثبات د ولایت الاخوة نه دے کړے بلکه مطلق ولایت که هغه دا خوة وی او که د غیر وی اثبات کړے دے، نو لهذا معارض یعنی امام شافعیؒ لره د مطلق ولایت نفی کول پکار دی

لیکن بیا هم د امام شافعیؒ په دغے نفی کښی د احنافوؒ په خلاف معارضه موجوده ده
او هغه داسی چه هر کله امام شافعیؒ د ولایت الاخوة یعنی ولایت د ورور نفی کړو
نو ما سوی د ولایت هم نفی شول ځکه چه څوک فصل کوونکے نشته دے په ولایت
الاخوة او غیر کښی یعنی داسی څوک نشته چه هغه قول وکړی چه ورور لره خو
جبر کول نه دی جائز په خو باندی خو غیر لره جبر کول جائز دی فافهم ولاتکن

من الغافلین

ونظیر القسم الرابع قولنا ان الکافر یملک شراء العبد المسلم لانه یملک
بیعه فیملک شراءه کالمسلم فعارضه اصحاب الشافعیؒ وقالوا ان الکافر
لما ملک بیعه وجب ان یستوی فیه ابتداء الملک وبقاءه کالمسلم
لکنه لا یملک اقرار علیه شرعا بل یجبر علی اخراجه عن ملکه فکذلک
لا یملک ابتداء ملکه فنی هذه المعارضة زیادة هی تغییر وهو قوله وجب
ان یستوی وفیه اثبات لما لم ینفه الاول لانا ما نفینا الاستواء بین
الابتداء والبقاء فی التقلیل حتی یثبته الخصم فی المعارضة وانما اثبتنا
الاستواء بین البیع والشراء ولکن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت
الاستواء بین الابتداء والبقاء ظهر المفارقة بین البیع والشراء فیصح
البیع دون الشراء لانه یوجب الملک ابتداء فیتصل بموضع الجزاء

من هذا الوجه

**ترجمه**:- او نظیر د څلورم قسم د اقول زمونږ دے چه کافر
مالک دے د اغستلو د مسلمان غلام ځکه چه کافر د خرڅولو مالک دے، بیا د
اغستلو به هم مالک وی، د مسلمان په شان بیا د امام شافعیؒ اصحابو معارضه
کړی ده چه هر کله کافر مالک د خرڅولو د مسلمان غلام وکړ خو نو یو کار ده چه
په دی کښی برابر وکړی ابتداء د ملک او بقاء د ملک د مسلمان په شان لیکن
کافر په مسلمان غلام باندی د قرار والی مالک نه دے، شرعی طور باندی بلکه د
باندی به جبر کولے شی په اخراج د مسلمان غلام سره د د ملک نه بیا دغه
شان کافر د ابتدائی ملکیت د مسلمان هم مالک نه دے، بیا په دی معارضه

کښی واسی زیادت دے چه هغه تقیید دے او هغه دا قول دهغه دے چه واجب ده په دی کښی استواء او په دی کښی اثبات دهغه څیزدے چه دهغې نفی مستدل نه ده کړی حُکه موبنزه خو نفی داستواء په مابین د ابتداء او بقاء کښی نه ده کړی په قیاس کښی تردی چه دهغه اثبات وکړی خصم په معارضه کښی لیکن دا اول حکم په خلاف په دی کښی معارضه موجوده ده، حُکه هر کله چه خصم استواء ثابته کړه په مابین د ابتداء او بقاء کښی نو فرق ظاهر شو په مابین د بیع او د شراء کښی پس بیع صحیح شوه او شراء نه حُکه دا ابتدائی ملکیّت لره واجبوی، پس متصل وکړئ موضع د نزاع پوری په دی طریقی سره،

**تشریح:** حضرت ماتنؒ د خلودم قسم بیان کوی د معارضة فی حکم الفرع او هغه داچه معارض واسی زیادت وکړی چه هغه بدلو نکی حکم دمستدل لره دی په داسی حال کښی چه مستدل دیو څیز اثبات نه وی کړے او خصم او معارض دهغې نفی راولی مثلاً احنافؒ وائی چه کافر د مسلمان غلام د خرخلو مالک دے د شراء یعنی اعتسلو هم مالک دے او دوی کافر لره قیاس کوی په مسلمان باندی یعنی مسلمان چونکه د عبد مسلم د خرخلو مالک دے لهٰذا اعتسلو هم مالک دے، پس خاوند انو د فقه شافعیؒ معارضه کړی ده او هغه داچه دوی وائی کافر چه هر کله د مسلمان غلام د خرخلو او بیع مجانه وکړ حُیلو نو بیکاره ده چه په دی کافر کښی یاد برابر وکړئ ابتداء د ملک او بقاء د ملک یعنی څرنګه چه دے ابتداءً مالک کړئ د مسلمان وغه شان دا مسلمان غلام د دغے کافر په ملکیت کښی باقی هم پاتې شی حالانکه کافر بقاء د ملکیّت کښی مجاز نه دے، حُکه چه شرعی طور باندی به په دغے کافر باندی جبر کولے شی چه دغے مسلمان غلام لره د خپل ملک نه خارج کړه، حاصل داچه د کافر د پاره په مسلمان غلام باندی د ملکیّت قرار والے نشته دے، پس هر کله چه د بقاء په اعتبار سره کافر مالک د نه کړ حُیلو نو ابتداءً به هم ملکیت نه وی حاصل د کافر د پاره او د مسلمان غلام په اعتسلو سره چونکه ابتداءً ملکیّت کافر لره په مسلمان باندی حاصل نه وی لهٰذا کافر به د مسلمان غلام د اعتسلو هم مجانه نه وی، یعنی د هغه لره به د مسلمان غلام اعتسل جائز نه وی،

اوس دی معارضه کښی داسی زیادت راغلے دے چه هغه تغیر دحکم دمستدل
راولی اوهغه داچه خصم قول په استواء بین الابتداء والبقاء کړے دے لهذا
په دی کښی د داسی خیز اثبات راغلو چه د هغے نفی مستدل نه ده کړی حکمه
مستدل یعنی احنافؒ استواء لره نه ده نفی کړی په مابین د ابتداء ملک کښی او
بقاءً ملک کښی په خپل قیاس کښی تردی چه خصم یعنی معارض هغے لره ثابت کړی بلکه
احنافؒ خو استواء ثابته کړی ده په مابین د بیع اوشراء کښی او هغه داچه څرنګه
کافر د بیع د عبد مسلم مالک دے نو دغه شان د شراء هم مالک دے، لیکن امام شافعیؒ
داصحابو په دغه قول کښی د دغه معارضه موجوده ده، د احنافوؒ دحکم اوهغه داچه خصم
یعنی اصحاب شافعیؒ چه هرکله استواء ثابته کړه په مابین د ابتداء ملک کښی او بقاء
ملک کښی اوداقول ئے وکړو چه څوک ابتداء مالک دی هغه به بقاء هم مالک دی
نو په دی سره خود بخود فرق ظاهر شو، په مابین د بیع اوشراء کښی چه بیع خود کافر
د مسلمان عبد صحیح ده ځکه دی کښی د کافر د ملک بقاء نه پاتی کیږی بلکه د ملک نه
د مسلمان عبد اخراج راځی، اوشراء صحیح نه شوه ځکه چه شراء ابتداءً ملکیت اولی
اوداوس معلومه شوه چه څوک د ابتداء ملک مجازدی، نو هغه به د بقاء ملک مجاز هم
وی، حالانکه کافر د بقاء ملک مجاز نه دے نو چه د بقاء نه شود ابتداء هم نه شو ځکه د
یو مساوی په انتفاء سره دبل مساوی هم انتفاء واجبه، پس د احنافوؒ دحکم چه مساوات
دے په مابین د بیع اوشراء کښی په خلاف معارضه راغله اوهغه دا چه اصحاب شافعیؒ
عدم مساوات ثابت کړو، پس په دغے طریقے سره به موضع د نزاع پوری د امام شافعیؒ
د معارضه اتصال راشی، کتب هذا السطور فی المسجد الحرام بعد صلوة المغرب ،

او فی حکم غیر الاول لکن فیه نفی الاول عطف علی قوله یضد ذلك
الحکم ای لم یعارضه بضد الحکم الاول بل یعارضه فی حکم اخر
غیر الاول لکن فیه نفی الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظیره
ما قال ابو حنیفةؒ فی المرأة التی نعی الیها زوجها ای اخبرت بموته
فاعتدت وتزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حیا

ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحیح لقیام النکاح بینهما فان عارضه الخصم بان الثانی صاحب فراش فاسد فیستوجب به النسب کما لو تزوجت امرأة بغیر شهود وولدت منه یثبت النسب منه وان کان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تکن لنفی النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثانی لکن فیه نفی الاول لانه اذا ثبت من الثانی ینتفی عن الاول لعدم تصور النسب من شخصین فیحتاج حینئذ الی الترجیح فنقول الاول صاحب فراش صحیح والثانی صاحب فراش فاسد والصحیح اولی من الفاسد فیعارضه الخصم بان الثانی حاضر والماء ماءه وهو اولی من الغائب فیظهر ج فقه المسالة وهو ان الملک والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد یوجب الشبهة والصحیح یوجب الحقیقة والحقیقة اولی من الشبهة،

**ترجمہ:** ۔ او یا معارضہ وکړی په داسی حکم سره چه د اوّل نه غیر وی، لیکن د اوّل نفی په کښی موجوده وی، د اعطف دے په قول وهغه بغیر ذلك الحکم باندی، یعنی چه معارضه ئے نه وی کړی په ضدد دغے حکم اوّل باندی بلکه معارضه ئے کړی په بل حکم کښی چه د اوّل نه غیر دی لیکن په دی کښی د اوّل نفی موجوده وی او دا هغه پنځم قسم دے، د اقسامو د معارضه فی الحکم نه ددی نظیر هغه دے چه ویلے دی امام ابوحنیفهؒ په باره د هغے شخی کښی چه هغے ته د خاوند د مرګ خبر ورسی یعنی خبر ورته ورکړے شی په مرګ د خاوند سره پس هغه عدت تیر کښی او بل خاوند سره واده وکړی، پس بچے راوړی بیا اوّل خاوند ژوندے راشی نو بچے به د اول خاوند دی ځکه هغه د صحیح فراش خاوند دے، ځکه د دوهم کښی نکاح قائمه ده، پس که چرته دی سره خصم د معارضه وکړی چه دویم خاوند چونکه د فاسد فراش خاوند دے پس په دی سره به هم نسب ثابتیږی لکه څرنګه چه یوه شخه واده وکړی بغیر د ګواهانو نه او بیا دغے خاوند نه بچے راوړی نو د نه به نسب ثابتیږی، اګر که دغه فراش فاسد دے پس د معارضه د اوّل خاوند نه د نسب نفی د پاره نه ده بلکه د دویم خاوند د نسب د اثبات د پاره ده، لیکن په دی کښی

داوّل نفی شته دے ځکه چه هر کله د دویم نه نسب ثابت شو نو داوّل نه نفی شو ځکه د دوه کسانو نه نسب نه دے متصوّر پس دغے وخت کښی ترجیح ته احتیاج راغلو پس موږ نه وایو چه اوّل خاوند د صحیح فراش خاوند دے او دویم د فاسد فراش خاوند دے، او صحیح اولی دی د فاسد نه، پس دی سره خصم دامعارضه کړی ده، چه دویم حاضر دے، او او به هم ده او به دی اوداد غائب نه اولی دے پس دی وخت کښی د قمه مسئله ظاهره شوه او هغه داچه ملک او صحت اولی دے په اعتبار د کولو سره د حاضر والی او او بونه ځکه فاسد د شبه موجب کرځی او صحیح واجبوی حقیقت لره او حقیقت د شبه نه اولی دے،

**فائده** ۲ حضرت ماتن رح د معارضه فی حکم الفرع پنځم قسم بیانوی او هغه داچه معارض په داسی حکم سره معارضه وکړی چه هغه داوّل حکم یعنی کوم چه مستدل په مقیس کښی ثابت کړے وی، خلاف نه وی یعنی په دی معارضه کښی خو نه د مستدل د ثابت کرده حکم نفی وی او نه دهغه د نفی کړے شوی حکم ثابت وی، بلکه معارض یو بل حکم لره ثابت کړے وی، خو بیا په دغے بل حکم کښی اوّل حکم نفی موجوده وی، مثلاً امام صاحب فرمائی چه یو سړے پنځه ته د هغے د خاوند د مړکل خبر ورکړے شی او هغه بیا پس د عدت نه بل خاوند سره نکاح وکړی او د هغه نه پخے هم پیدا شی بیا هغه اول خاوند راشی نو پخے به د اوّل خاوند وی، ځکه چه هغه د صحیح فراش مالک دے ځکه د واړو پنځ کښی نکاح شوی ده، او س که خصم دامعارضه وکړی چه اګر که دویم خاوند د فاسد فراش مالک دے خو نسب به د دغه وی، ځکه چه که چرته یوه پنځه لږ غیر د گواهانو نه چا سره نکاح وکړی، نو با وجود د دې نه چه د انکاح فاسد ده لیکن بیا به هم دوی خاوند د پنځې د بچی نسب ثابتیږی لهذا دغه شان مذکوره صورت کښی هم اګر که فراش فاسد دے، لیکن نسب به د دویم خاوند نه ثابتیږی، او س په دی معارضه کښی د امام صاحب د حکم چه هغه د اوّل خاوند نه نسب ثابتیږل دی، نفی نشته دے بلکه دلته کښی بل حکم معارض ثابت کړے دے، او هغه داچه نسب به ثابت وی د دویم خاوند نه لیکن هر کله چه د دویم خاوند نه نسب

ثابت شولو نو د اوّل خاوند نه نفی شو حکه چه نسب د دوه کسانونه، نه ثابتیږی، بلکه دیو نه ثابتیږی لهذا هر کله چه نسب د دویم نه ثابت شو د اوّل نه نفی شو اوس دلته کښی ترجیح نه ضرورت دے، پس احناف رح وائی چه اوّل د صحیح فراش مالک دے، او دویم د فاسد فراش مالک دے او صحیح اولی وی د فاسد نه او که خصم دا معارضه وکړی چه دویم خاوند حاضر دے او موجود دے او منی هم د دۀ منی ده، لهذا دا د هغه غائب نه اولی دے لیکن احناف رح وائی چه اوّل خاوند لره ملک د نکاح هم حاصل دے او صحت هم یعنی صحت د نکاح او دا دواړه په اعتبار د کولو سره اولی دی د حاضر والی نه او د منی نه یعنی د دویم خاوند د موجودګی او د هغه د منی کیدلو نه وجه دا ده چه د دویم خاوند فراش فاسد دے او فاسد واجبوی په نسب کښی شبه لره او صحیح فراش واجبوی حقیقی نسب لره او حقیقت اولی وی د شبه نه،

دا طور مې د غمر حرا پرې خوا کښی عین د غرۀ
په سر باندې د لیکل الله د قبول کړې دے.
وحید الله حقانی

والثانی فی علة الاصل ای النوع الثانی من المعارضة الخالصة المعارضة فی علة المقیس علیه بان یقول عندی دلیل یدل علی ان العلة فی المقیس علیه شئ اخر لم یوجد فی الفرع وهی ثلثة اقسام کلها باطلة علما قال ذلك باطل سواء کانت بمعنی لا یتعدی هذا هو القسم الاول کما اذا علل فی بیع الحدید بانه موزون قوبل بجنسه فلا یجوز بیعه متفاضلا کالذهب والفضة فیعارضه السائل بان العلة عندنا فی الاصل هی الثمنیة وتلك لا تتعدی الی الحدید او یتعدی الی فرع مجمع علیه وهو القسم الثانی کما اذا علل فی حرمة بیع الجص بجنسه متفاضلا بالکیل والجنس کالحنطة والشعیر فیعارضه السائل بان العلة فی الاصل لیست ما قلت بل هی الاقتیات والادخار وهو معدوم فی الجص وان کان یتعدی الی فرع مجمع علیه وهو الارز والدخن او مختلف فیه ای یتعدی

الی فرع مختلف فیه وهو القسم الثالث مثاله مالو عارض السائل فی المسألة المذکورة بان العلة فی الاصل هو الطعم ولم یوجد فی الحص وهو یتعدی الی فرع مختلف فیه اعنی الفواکه وما دون الکیل وهذه الاقسام کلها باطلة لان الوصف الذی یدعیه السائل لا ینافی الوصف الذی یدعیه المعلل کلها باطلة اذ الحکم یثبت بعلل شتی فان لم یکن وصفه متعدیا فقساده ظاهر لان المقصود بالتعلیل التعدیة وان کان متعدیا کانت المعارضة ایضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فیه الا انها تفید عدم تلک العلة فیه وهو لا یوجب عدم الحکم

**ترجمہ**:- او دویم قسم معارضہ دہ پہ علت د اصل کښی یعنی دویم تقسیم د معارضہ خالصہ نہ معارضہ دہ پہ علت د مقیس علیہ کښی پہ دی شان چہ معارض وائی چہ سرہ دلیل دے چہ هغہ پہ دی دلالت کوی چہ پہ مقیس علیہ کښی علت پرے خیزدے چہ هغہ نہ دے موجود پہ فرع کښی او دا معارضہ پہ دری قسمہ دہ، او دا اول اقسام باطل دی، بناء پہ هغے چہ ویلے شوی دی، او دا باطل دی برابرہ دہ کہ معارضہ پہ اساسی علت سرہ وی چہ هغہ نہ وی متعدی او هغہ اوّل قسم دے لکہ موټرہ تعلیل وکړو پہ بیع د حدید یعنی وسپنہ کښی چہ دا پیوموزدنی خیزدے کہ دا د خیل جنسی پہ مقابلہ کښی رافتل شی نو بیا دا دی بیعہ پہ تفاضل سرہ نہ جائز لکہ ذهب او فضہ شول پس دی سوہ معترض دا معارضہ کوی چہ پہ اصل کښی زمونږہ پہ نزد باندی علت ثمنیت دے او دا حدید نہ نہ دے متعدی او یا متعدی شوی دی یو اجماعی فرع نہ او دا دویم قسم دے لکہ موټرہ تعلیل وکړو پہ حرمت د بیع د چونے کښی چہ دا پہ خپل جنس سرہ پہ تفاضل سرہ خرڅول جائز نہ دی، دلیل او د جنسی د وجہ نہ، لکہ غنم او وریښتی شوے پس دی سوہ معترض دا معارضہ وکړی چہ علت پہ اصل کښی هغہ نہ دے کوم چہ تہ وائی بلکہ علت قوت او ازخار دے او دا معدوم دے پہ چونہ کښی اګرچہ دا علت متعدی دے یوی اجماعی فرع نہ چہ هغہ وریژی او باجرہ دہ، او یا متعدی وی دغہ علت یو اصطلاحی فرع نہ یعنی دغہ علت متعدی شوے دی یو اساسی فرع نہ چہ اختلاف پہ کښی کړے شوے وی، او دا هغہ دریم قسم دے دی مثال لکہ معترض دا معارضہ وکړی پہ دغہ ذکر شوی

مسئلہ کبنی علت پہ اصل کبنی طعم دے، او ھغہ نہ دے موجود پہ چونہ کبنی او دغہ علت متعدی شوے دے یو اختلافی فرع تہ یعنی میوہ جات او ھغہ تہ چہ کیل نہ کم مقدار وی او دا ټول اقسام باطل دی ځکہ ھغہ وصف چہ دھغے دعوہ معترض کوی منافی نہ دے، دھغے علت سرہ چہ دکوم دعوہ مستدل کوی ځکہ دحکم ثابت والے راځی پہ مختلف علتونو سرہ پس کہ چرتہ دمعترض وصف نہ متعدی کیږی، بیاخو دمعارضہ فساد بالکل سنگارہ دے، ځکہ دقیاس نہ مقصود متعدی والے دے، اوکہ چرتہ دمعترض وصف متعدی کیږی نو بیاھم معارضہ فاسدہ دہ ځکہ دغے معارضہ دمتنازع فیہ سرہ دسرہ تعلق نشتہ دے مګر دومرہ چہ دغہ معارضہ دا فائدہ درکوی چہ دغہ علت پہ فرع کبنی معدوم دے خولیکن داعدم دحکم لرونہ واجبوی۔

**تشریح:** ۔ حضرت ماتنؒ دمعارضہ خالصہ دوہم قسم یعنی معارضہ فی علت الاصل بیان کوی یعنی دمقیسی علیہ پہ علت کبنی معارض معارضہ وکړی او ھغہ داچہ معارض مستدل تہ داوائی چہ کوم علت تاپہ مقیس علیہ کبنی ثابت کړے دے، نو ماسرہ داسی دلیل شتہ دے چہ ھغہ پہ مقیس علیہ کبنی ستاد علت پہ خلاف باندی دلالت کوی داسی دلیل چہ فرع تہ بہ متعدی نہ وی، دامعارضہ پہ دری قسمہ دہ، او دا ټول اقسام بالکل دی ددی دبطلان بیان بہ راشی، اوّل قسم معارضہ دہ پہ علت تاصرہ سرہ یعنی معارض پہ مقیس علیہ کبنی داسی علت ذکر کړی چہ ھغہ نہ دی متعدی فرع اومقیسی تہ لکہ موبنزہ یعنی احناف ؒ واوایوچہ حدید یعنی دسپنہ یو وزن کیدو نکے څیز دے لھذا دسپنہ پہ وسپنہ سرہ پہ تفاضل سرہ خرڅول جائز نہ دی ځکہ دی کبنی سود راځی موبنزہ قیاس کړے دے، پہ ذھب اوفضہ سرہ چہ ذھب اوفضہ کبنی بیع پہ تفاضل سرہ جائز نہ دہ، اوعلت ورلرہ وزن اوجنس دے یعنی دواړہ وزن کیږی ھم اوھم جنسی ھم دی، دی سرہ معترض دامعارضہ کولے شی چہ پہ ذھب اوفضہ کبنی علت دربوا ثمنیت دے وزن نہ دے، ثمنیت دامعنی چہ دا شیاء دقیمتو نو اندازہ بہ لګولے شی، اودا ثمنیت چونکہ حدید تہ نہ دے متعدی لھذا پہ حدید کبنی بیع پہ تفاضل سرہ جائز دہ، ولہ کبنی تاسو وکتل چہ معترض پہ اصل او

مقیس علیہ کنبی کوم وصف لرہ علت وکرخول و هغہ دسرہ نہ فرع او مقیس تہ متعدی نہ دے، دویم قسم هغہ دے چہ معارض کوم علت لرہ پہ مقیس علیہ کنبی ثابت کړی دمستدل د علت پہ خلاف هغہ یو واسی فرع تہ متعدی شوے وی، چہ دهغہ فرع پہ حق کنبی اجماع منعقدہ وی، مثلاً موبنړہ وایو چہ چونہ پہ مقابلہ دَ چونہ کنبی پہ تفاضل سرہ خرخول جائز نہ دی، او علت ورلرہ کیل یعنی پیمانہ کول دی، او بل داچہ جنس ئے یو دے او دوی قیاس موبنړہ کړے پہ غنم او پہ ورښو باندی چہ دی کنبی بیع پہ تفاضل سرہ ناجائزہ، وکیل او جنس ئے وجہ باندی او دغہ کیل او جنس پہ چونہ کنبی هم شتہ دے لهذا د لته کنبی بہ هم پہ تفاضل سرہ بیع جائز نہ وی، دی سرہ معترض دامعارضہ کوی چہ پہ غنم او وربشو کنبی د ربوا علت کیل او جنس نہ دے بلکہ قوت او اذخار دے، یعنی چہ د خوراک قابل دی او ذخیرہ کیدے هم شی او دا علت فرع تہ یعنی چونہ تہ نہ دے منتقل لهذا چونہ پہ تفاضل سرہ خرخول جائز دی، هاں البتہ دغہ علت یو بلہ فرع تہ متعدی دے، چہ دهغے پہ حرمت باندی اجماع راغلی دہ، لکہ وریژی او باجرہ شوہ چہ داخو پرلکہ کین ی هم او ذخیرہ کین ی هم او دد ے دواړو پہ تفاضل سرہ بیع پہ حرمت باندی اجماع منعقدہ دہ دریم قسم هغہ چہ معارض واسی علت سرہ معارضہ وکړی چہ هغہ فرع تہ خو متعدی شوے وی، خو دغہ فرع کنبی اختلاف دی لکہ هم دغہ مذکورہ مسئلہ واخلہ چہ معارض وائی علت د حرمت پہ تفاضل سرہ د بیع پہ حنطہ او شعیر کنبی طعم والے دے، او دا نہ دے متعدی چونے تہ لهذا چونہ پہ چونہ سرہ تفاضلاً خرخول جائز دی او س دلتہ کنبی د معارض ذکر کړہ علت یعنی طعم والے متعدی شوے دے، خو واسی فرع تہ چہ اختلافی دہ لکہ فواکہ یعنی میوہ جات او هغہ مقدار چہ وکیل نہ کم وی یعنی یو چونگ یا دوہ چونگی یعنی نیم صاع وی نو فواکہ چہ وکیل نہ کم وی پہ دی کنبی حرمت عند الاحناف نشتہ دے حکہ کیل نشتہ دے، اګر کہ جنس وی، مثلاً یو چونگ غنم پہ دوہ سرہ خرخولے شی عند الشوافع حرمت شتہ دے حکہ طعم شتہ دے، دا تول اقسام باطل دی حکہ چہ معارض کوم وصف لرہ مدعی کړئ پہ اصل او پہ مقیس علیہ کنبی نو هغہ دهغے علت خلاف نہ دے وکوم دعوہ چہ مستدل کوی او حکم چونکہ پہ مختلف علتونو سرہ ثابت دے شی مثلاً حرارت واخلہ

نو دی علت شمسی هم دے اونارهم دے لهذا دیو خیز په حرمت دیو سره یو علت وی، بل سره دبل علت وی، لهذا که دمعترض او معارض وصف دسره نه متعدی نه وی، فرع نه لکه په اول قسم کښی نو بیا دسره قیاس فاسد شولو حکم په قیاس کښی مطلوب خیز علت دمقیس علیه نه مقیس او فرع نه متعدی والے دے، او که چرته دمعارض وصف فرع نه متعدی کیږی، نو بیا هم دا معارضه فاسده ده حکم چه دغه معارضه دمتنازع فیه سره دسره خه تعلق نشته دے، حکم دیو خیز دپاره علل مختلفه کیدے شی، هاں البته دا اقسام دمعارضه به دومره فائده ورکوی چه حوکه کوم علت چه په اصل کښی ثابتوی هغه په فرع کښی نه دے موجود بلکه فرع کښی بل علت موجود دے نو بیا ددی نقصان نشته دے حکم چه په فرع کښی دغه علت معدوم والے دحکم وجود لره نه منفی کوی حکم جائزه ده واخبره چه حکم دِ بل علت سره ثابت وی،

دا سطور ماد وباره دمدینه دَ سفر په دوران کښی دَ مسجد نبوی ﷺ په ساحه کښی دکتبه حضرتی مخانځ دشپه (۱۰) دوولس بجے تحریر کړل الله دِ قبول وکړی، (امین)

وکل کلام صحیح فی الاصل ای فی اصل وضعه وجوهره ولکن یذکر علی سبیل المفارقة التی هی باطلة عند اهل الاصول فاذکره علی سبیل الممانعة لیخرج عن حیز الفساد الی حیز الصحة ویکون مقبولا باصله ووصفه معادانما تذکر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فی علة الاصل هی المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتی السائل بعلة یقع بها الفرق بین الاصل والفرع وهو فاسد عند الاکثر فاذا اتی السائل بعلة بکلام لطیف مقبول فی ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلابد ان یذکر ذلك الکلام بعینه فی ضمن الممانعة لیکون ذلك الکلام مقبولا بماده ته وهیأته معامثاله ما قال الشافعی فی اعتاق الراهن العبد المرهون انه لاینفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن یلاقی حق المرتهن بالابطال فکان باطلا کالبیع فمن جوز نا المفارقة قال فی جوابه ان الاعتاق لیس کالبیع لان البیع یحتمل الفسخ والعتق لا یحتمله فلا یصح القیاس وهذا الفرق هو المعارضة فی علة الاصل لان قائله یقول ان علة عدم جواز البیع هی کونه

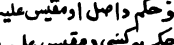
محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السوال وان كان مقبولا فی نفسه لكنه لما جاء به السائل علی سبیل المفارقة لا یقبل منه فكان حقه ان یورده نحن علی سبیل الممانعة فنقول لانسلم ان الاعتاق كالبیع فان حكم البیع التوقف علی اجازة المرتهن فیما یجوز فسخه لا الابطال وانت فی الاعتاق تبطل اصلا مالا یجوز فسخه بعد ثبوته حتی لو اجاز المرتهن لا ینفذ اعتاقه عندك

**ترجمہ**:- اوھر کلام چہ ھغہ صحیح وی پہ اصل کښی یعنی پہ خپل اصل وضع کښی او پہ جوھر کښی لیکن ھغہ ذکر کړے شی پہ طرز د مفارقہ باندی کو مچہ باطلہ وہ د اھل اصول پہ نزد باندی نو تہ ھغہ لرہ ذکر کړہ پہ طرز د ممانعت باندی دپارہ ددی چہ د فساد و مقام نہ وئی ، مقام د صحت تہ او مقبول ګرځی د خپل اصل او صف د وارہ ویا اعتبار سرہ او ھر چہ دا قاعدہ دلتہ کښی ذکر کولے شی نو وجہ دا دہ چہ معارضہ فی علت الاصل ھم دا مسمّی وہ پہ مفارقہ سرہ پہ نزد د دوی باندی ځکہ شان دا دے چہ سائل یعنی معارض راتلل کړی وی پہ دا سی علّت سرہ چہ ھغہ د اصل او فرع پہ مابین کښی فرق راوړی او دا فاسد دی دا کثر د پہ نزد باندی پس ھر کلہ چہ معارض راتلل وکړی پہ یو بنیٰ او مقبول کلام باندی پہ ضمن د ددی مفارقہ فاسدہ کښی نو پکار دہ چہ د غہ کلام بعینہٖ ذکر کړے شی پہ ضمن د ممانعت کښی چہ وګرځی د غہ کلام مقبول ھم د مادی پہ لحاظ سرہ او ھم د صورت پہ اعتبار سرہ د دی مثال لکہ امام شافعیؒ فرمائی پہ بارہ د ازاد د ولد د راھن کښی مرھون غلام لرہ چہ د راھن دا اعتاق یعنی ازاد ول نافذ نہ دی ، ځکہ دا اعتاق د راھن د طرف نہ د اسی تصرّف دے چہ د املاکو ګرځی د مرتھن د حق د باطلولو سرہ پس دا اعتاق بہ باطل وی ، پہ شان د بیع باندی پس ھغہ څوک چہ زمونږ ہ نہ دے او مفارقہ لرہ جائز منی ھغے د امام شافعیؒ پہ جواب کښی وائی چہ اعتاق نہ دے پہ شان د بیع باندی ځکہ چہ بیع د فسخ احتمال لری ، او عتق د فسخ احتمال نہ لری ، لھذا دا قیاس صحیح نہ دے ، او دا فرق معارضہ دہ ، پہ علت الاصل کښی ځکہ ددی معارضہ قائل دا وائی چہ د بیع د نہ جائز والی علّت ھغہ دا دے چہ بیع د فسخ احتمال لری لیکن چہ ھر کلہ پہ ددی معارضہ باندی معارض راتلل وکړی پہ طرز

د مفارقه باندی نو دا به د دهٔ نه شی قبلولے پس د دهٔ حق دادے چه دی معارضه باندی مونږه راتلل وکړو په طرز د ممانعه باندی پس وایو مونږه چه مونږه دا نه منو چه اعتاق په شان د بیع دے ځکه حکم د بیع چه دے نو هغه توقف دے په اجازت مرتهن باندی په هغه څیز وایو کښی چه د هغه فسخ جائز دی باطل والے نه دے، او تاسو اعتاق کښی اصل لره باطل کړے دے هغه اصل چه د ثبوت نه پس ئے هم فسخ جائز نه ده ترڅو چه مرتهن اجازت هم ورکړی د دغے اعتاق نو ستاسو نزد باندی دا اعتاق نافذ نه شے

**تشریح** ۱- دلته کښی حضرت ماتن رح یوه ضابطه او قاعده ذکر کوی او هغه دا چه معارضه فی الاصل کوم چه په طرز د مفارقه باندی ذکر کولے شی یعنی په معارضه سره د اصل او د فرع په مابین کښی د علت فرق ظاهر ولے شی نو دا د اسی کلام دے چه د خپل اصل او مادی په اعتبار سره خو صحیح دے لیکن د هغه ثبوت او صحت په اعتبار سره صحیح نه دے ځکه چه دا کلام په طرز د مفارقه باندی ذکر کولے شی او د باندی مونږه دا ثابته کړی ده چه د معارضه فی علت الاصل چه د دی دویم نوم مفارقه ده، کل اقسام باطل دی لهٰذا هر کله چه دا کلام د خپل جوهر او مادی په لحاظ سره صحیح دے، نو پکار ده چه دی لره ذکر کړے شی، په طرز د ممانعه باندی چه د خپل اصل یعنی مادی او صورت په لحاظ سره دا کلام مقبول ذکر حی او معترض د پاره د دی خبری کولو څه جواز پاتی نشی چه ستاد امعارضه مقبول نده د دی مثال داسی دے لکه امام شافعی رح وائی چه کله چرته یو راهن مرهون غلام لره د مرتهن د اجازت نه بغیر ازاد کړو نو د دهٔ د اعتق نافذ نه دے غلام به نه آزاد یږی ځکه چه داد مرتهن حق باطلول دی، امام شافعی رح د دی قیاس کوی په بیع باندی چه کله چرته راهن د غے مرهون عبد لره خرڅوی نو د دوه د بیع به نافذ نه دی او س کوم احناف چه مفارقه جائز منی یعنی د معارضه فی علت الاصل عملی سبیل المفارقه قائل دی هغوی وائی د امام شافعی رح په جواب کښی چه دا قیاس ستاسو باطل دے ځکه چه اعتاق په شان د بیع نه دے ځکه بیع د فسخ احتمال لری، یعنی د بیع انعقاد نه د راندی کړو مرتهن د بیع فسخ کوی هم صحیح ده، او که پس د ثبوت نه یعنی پس د انعقاد نه ئے فسخ کوی هم صحیح ده، او هر چه عتق دے نو دا د فسخ احتمال نه لری لهٰذا د مقیس علیه یعنی د اصل یعنی د بیع د عدم جواز علت هغه د بیع د فسخ احتمال لرل دی او دا علت په فرع

یعنی په متق کښی نشته دے، لهٰذا دا قیاس صحیح نه شولو، اوس دا اعتراض اگرچه قوی دے لیکن چونکه معارض دی لره علی سبیل المفارقه ذکر کړے لهٰذا رد کولے شی اوس کرته دا صحیح کول غواړی نو علی طرز المماشه ئے ذکر کړه اود اسی وایه چه حضرت موفوره دا نه منو چه ستا دا قیاس صحیح دے حکم قیاس دیته وائی چه د اصل حکم متعدی شی فرع ته دیته نه وائی چه د اصل حکم لره بدل او متغیر کړی او ستا په قیاس کښی د اصل حکم بدل شوے دے، او هغه دا چه اصل دلته کښی بیع ده او فرع عتق او د اصل حکم توقف دے او د فرع حکم بطلان دے، مطلب دا که مرتهن اجازت ورکړی د عبد مرهون د بیع نو نافذ کیږی په اوکه پس د ثبوت ته ئے فسخ کړی نو فسخ کیږی په او هر چیرته عتق دے نوکه مرتهن اجازت هم ورکړی نو عتق نه نافذ کیږی پس هرکله چه د بیع حکم توقف شولو اوڅه عتق حکم بطلان شولو نو حکم د اصل او مقیس علیه نه، نه شو متعدی فرع او مقیس ته او قیاس صحیح هغه دے چه حکم په کښی د مقیس علیه نه مقیس ته متعدی شی لهٰذا قیاس ستا سو فاسد وګرځیدلو، فافهم والشکر۔



داسطور ما مدینه مبارکه د سفر په دوران کښی په حرم پاک کښی اختتام ته ورسول اگرچه د کتاب خو حصه د شرح کولو نه باقی پاتی شوه لیکن ځما زړه د اغوا ړی چه اختتامی کلمات هم دغه مبارک مقام کښی وجود ته راشی الله پاک د په دی مبارک ښار کښی موجود هغه هستی باندی اربونه رحمتونه نازل کړی ځکه که د کتب حضراء د مالک اجازت نه وے نو د بنده عاجز حاضری دلته ناممکنه وه، او دا معمولی غوندی سعی او کوشش د په هیڅ ډول الله پاک منظور کړی او خواص او عوام تو د الله د استفادے اغستلو توفیق ورکړی آمین ثم آمین،

وحمید الله حقانی
مدرس تعلیم القرآن باړه کیت پشاور

وصلی الله تعالیٰ
علیٰ خیر خلقه محمد وآله
وصحبه اجمعین